cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 89 / Kış 2017

Hermeneutik



YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Hermeneutik

Sayı: 89 Kış 2017

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 89 Kış, 2017
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Dosya Editörü:
KAAN H. ÖKTEN

Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK, EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5005

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Hermeneutik

7 • Jean Grondin: Hermeneutik
42 • Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik
59 • Çiğdem Dürüşken - Eyüp Çoraklı: Antik Çağ'da Hermēneia
78 • Y. Gurur Sev: Dağ Fare Doğurdu: Aristoteles Külliyatında *Hermēneia*
86 • Lale Levin Basut: Aristoteles ve Frege'de Uylaşımsal Olan: *kata syntheken* ile *das Willkürliche*
94 • Osman Bilen: İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik
119 • Çetin Balanuye: Spinoza: Eyleme Gücünün Hizmetinde Bir Hermeneutik
129 • Kurtul Gülenç: Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları
145 • Arslan Topakkaya: Dilthey-Gadamer İlişkisini Hermeneutik Üzerinden Okumak
161 • Mustafa Günay: Doğan Özlem ve Hermeneutik Felsefe
176 • Selami Varlık: Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu
192 • Hakan Yücefer: Yorumlamadan Okumak: Gilles Deleuze'ün Anti-Hermeneutiği
216 • Devrim Sezer: Dünyaya İhtimam Göstermek: Arendt, Gadamer ve Dayanışma Meselesi
235 • Abdullah Başaran: *İstifham:* Sahici Edebiyat Nedir?
264 • Burcu Şahin: Türkçe Edebiyatta Hermeneutik: Üçüncü Bir Dil Yaratma Çabası
276 • Saffet Murat Tura: Biyosferi Anlamak *Nöro-Filozofik Bir Giriş Denemesi*
294 • Shaun Gallagher: Hermeneutik ve Bilişsel Bilimler

Geçen Sayıdakiler

314 • Maurice Merleau-Ponty

316 • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

“Yabanıla çok şey borçluyuz, hatta bugün bile, onunla olan benzerliklerimiz, farklılıklarımızdan çok”

Modern antropolojinin kurucu isimlerinden antropolog ve halkbilimci Sir James G. Frazer, en önemli eseri *Altın Dal*'da insanlığın eriştiği noktaya gelmesinde gönül borcuyla anmamız gerekenlerin çoğunun yabanıllar olduğunu ileri sürüyor. Barbarlıktan uygarlığa toplumların düşünme biçimlerini, insanla ve doğayla ilişki kurma yollarını yeryüzünün uygarlaşmamış tüm toplumlarından örneklerle inceliyor.

Altın Dal, antropolojinin yanı sıra Çağdaş Avrupa Edebiyatı'nı da önemli ölçüde etkileyen klasik bir eser.

Altın Dal
Dinin ve Folklorun Kökleri
James George Frazer
Çeviren: Mehmet H. Doğan
Cogito, 468 s.



www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

cogito'dan

Hermeneutik

Anlamak hemhâl olmaktır.

İnsani varoluşumuzun en ilgi çekici hâllerinden biridir anlama. Anlayınca tam olarak ne olmaktadır? Anlama nasıl cereyan etmektedir? Anlaşılan nedir? Anlayınca neyle hemhâl olunmaktadır? Anlamamak veya yanlış anlamak nasıl mümkün olabilmektedir? Anlamak yorumlamak demek ise varolanlar ve varoluş yorumdan mı ibarettir? Bu ve benzeri sorularla meşgul olan teorik ve pratik disipline "hermeneutik" denilegelmiştir. Hermeneutik sözcüğü ve disiplini uzun ve değişken bir tarihe sahip olmuştur. Ama kökünde yatan anlam hep aynı kalmıştır: yorumlayıp anlamak.

Cogito dergisinin bu özel sayısı söz konusu disiplinin sözcük anlamına, tarihine, eleştirisine, farklı yorum ve uygulamalarına ışık tutacak nitelikte makalelerden oluşmaktadır. Bu itibarla adeta bir kitap hâlini almıştır. Hemeneutik sayısına katkıda bulunan değerli meslektaşlarıma içtenlikle teşekkür ederim.

Hermeneutik özel sayısındaki makaleleri belirli bir izlek oluşturacak şekilde derledim. Jean Grondin ve Hans-Georg Gadamer'in makaleleri konuya genel bir giriş sağlamaktadır. Grondin daha ziyade retorik tarihi bakış açısıyla, Gadamer ise felsefi hermeneutik bağlamında konuyu ele almaktadır. Ayrıca aralarında otuz yıl gibi bir süre bulunan bu iki makaleyi karşılaştırarak bu disiplinin yirminci yüzyılda geçirdiği anlayış dönüşümünü de görmek mümkündür. Gadamer'in makalesini çevirmiş olan Doğan Özlem hocama, bana çevirisini gözden geçirme imkânı tanıdığı için ayrıca teşekkür ederim.

Bu iki giriş metninin ardından Çiğdem Dürüşken ile Eyüp Çoraklı'nın ortak makalesi Antik Çağ'da *hermeneia* kavramının serüvenini derinlikli biçimde ele almakta, Gurur Sev ve Lale Levin Basut ise makalelerinde özellikle Aristoteles bağlamında bu konuyu irdelemektedir.

Osman Bilen'in değerli makalesi İslâm yorum gelenekleri kapsamında hermeneutiğin teori ve pratiğini ayrıntılı olarak açıklamakta, bunun ardından da Çetin Balanuye eyleme gücü olarak hermeneutiğin Spinoza'daki yerini tayin etmektedir.

Kurtul Gülenç ile Arslan Topakkaya'nın makaleleri Wilhelm Dilthey'ın hermeneutik anlayışını ve ondan hareket edenlerin (örneğin Hans-Georg Gadamer ve Jürgen Habermas'ın) yorum ve eleştirilerini ortaya koymakta, Devrim Sezer ise tartışmayı daha da günümüze çekerek hermeneutik bir mesele olarak dayanışmayı Martin Heidegger, Hannah Arendt ve Hans-Georg Gadamer bağlamında ele almaktadır.

Mustafa Günay'ın makalesi ülkemizde bu disiplinin öncülerinden Doğan Özlem'in hermeneutik anlayışını kapsamlı biçimde sunmaktadır.

Hermeneutik konusunu radikal biçimde yorumlayan ve hatta onu olumsuzlayan anlayışları ele almaları bakımından Selami Varlık ile Hakan Yücefer'in makaleleri hermeneutiğin sorunlarını açığa çıkarmaktadır.

Bunu takip eden iki makale edebiyat ile hermeneutik arasındaki ilişkiye dairdir. Abdullah Başaran sahici bir edebiyatın ne olduğunu, Burcu Şahin ise Türkçe edebiyatta üçüncü bir dil yaratma çabası olarak hermeneutiği sorgulamaktadır.

Hermeneutik özel sayısını tamamlayan iki makalenin konusu bilişsel bilimler ve nöro-filozofi bakımdan anlama ve yorumlamanın nasıl ele alınabileceği üzerinedir. Saffet Murat Tura dikkat çekici makalesinde biyosfer bağlamında insan ve anlamayı, Shaun Gallagher ise bilişsel bilimler bakımından anlamanın neliğini ortaya koymaktadır.

Dergimizin bu özel sayısının hermeneutik disiplininin daha da gelişmesine ve derinleşmesine vesile olmasını diliyorum. Çünkü anlamak hemhâl olmaktır ve ihmale gelmez.

Kaan H. Ökten

Hermeneutik

JEAN GRONDIN*

Hermeneutik açımlama sanatı olarak bilinir. Önceleri genellikle metin açımlamasıyla sınırlı kalmışsa da 20. yüzyılda evrensellik iddiası taşıyan, anlama ve açımlamayı insan varoluşunun temel nitelikleri olarak gören bir felsefe haline gelmiştir.

Hermeneutiğin Uygulama Alanları

Açımlama sanatı olarak hermeneutik başlangıçta dini metin ve anlam kurgularının yorumuyla ilintiliydi. Bu durum hem Eski Yunan'daki kehanet sözlerinin ve Homeros destanlarının yorumu için, hem Rabbinik dönem Yahudiliği'nde Kutsal Kitap yorumunda (Philon) ve Patristik dönem Hıristiyanlığı'nda (Origenes, Augustinus), hem de erken Protestanlık'taki hermeneutik için (Luther, Melanchthon, Flacius) geçerliydi. Bu ilk dönemde hermeneutiğin asıl iştigal alanı en geniş anlamda tefsir (*eksegesis, enarratio*) üzerineydi. Eski Çağ'da tefsir, retoriğin bir parçasıydı.[1] Ancak hermeneutik, tefsirle özdeş tutulmamıştı. Onun daha ziyade ilgilendiği şey, yorum sanatının kuralları (*canones*) olmuştu. Bir yardımcı bilim olarak hermeneutiğe genellikle metinlerdeki *karanlık* yerlerin (*ambigua*) yorumu için başvurulmuştu. Daha sonraları, az çok kanonik hale gelmiş metinlerin yorumuyla meşgul olan öteki bilimler de kendi hermeneutiğini geliştirmişlerdir. Bu özellikle Rönesans'tan itibaren hukuk (*hermeneutica juris*) ve filoloji (*hermeneutica profana*) için, 19. yüzyıldan beri de tarih bilimi için söz konusu olmuştur. Nihayetinde tüm bilimler birer yorumlama faaliyeti olduğundan,

* Jean Grondin: "Hermeneutik", Gert Ueding (der.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Cilt 3*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1996, Sütun: 1350-1374.

1 Quintilianus, I, 9.

onların hermeneutik bakımdan temel bir düşünüm içine girme zorunluluğu da giderek aşikâr hale gelmiştir. Örneğin çağdaş edebiyat biliminde hermeneutiğe olan ilgi bu yüzden oldukça artmıştır. Açımlayıcı nitelikteki tüm bilimlerin temelinde yorum ve anlamanın yattığı düşüncesi, 19. yüzyılın sonlarında Dilthey'da hermeneutiğin, tin bilimlerinin evrensel metodolojisi işlevini görebileceği hipotezine ulaşmıştır. Dilthey'a göre hermeneutik metodoloji, tin bilimlerinin şüphe doğuran bilimsel statüsüne güvence sağlayabilecektir. Günümüzde, bu türden bir metodolojinin bilimselci idealinin ön plana alınmadığı durumlarda bile hermeneutik, tin bilimlerinin temellerine ilişkin düşünüm faaliyeti olarak ele alınmaktadır. 20. yüzyılda ise hermeneutik felsefi alana dahil olarak evrenselleşmiş ve tarihsel insanın özsel niteliklerini anlama ve açımlama düzeyine yükselmiştir. Bu gelişmenin emarelerini Dilthey'ın geç dönemindeki yaşama felsefesinde ve hatta Nietzsche'nin yorum kavramını en uçlara taşımasında ("olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır")[2] bulmak mümkündür. Ancak hermeneutik kavramını bilinçli olarak bu yönde geliştirenler Heidegger ve öğrencisi Gadamer olmuştur. Heidegger'de hermeneutik, olgusal insanın özanlayışından hareket eden bir felsefeyi temsil etmektedir. Gadamer ise dünya deneyimimizin tarihselliğini ve dilselliğini ortaya koyabilmek için tin bilimlerinden hareket etmiştir. Gadamer'i kendine temel almayanlar için bile hermeneutik, genel yorum felsefesi olarak savunulmakta veya ifade edilmektedir. Hermeneutiğin belirli bir dilsel ve tarihsel görecelikle özdeştirilmesi, onu son zamanlarda postmodernizmle (Vattimo, Rorty) ve dekonstrüksiyon düşüncesinin Fransa'daki temsilcileriyle yakın temasa sokmuştur.[3] Olumsuzlama yolu üzerinden ifade edilecek olursa: tarih üstü bir hakikatin olanaklılığını savunan her felsefi teori, evrensel hermeneutikle yüz yüze gelmek veya kendini bu zemin üzerinde savunmak zorundadır.

Her ne kadar son zamanlara kadar pek tartışılmamış olsa da, hermeneutik ile *retorik* arasında tematik ve tarihsel bakımdan çok sayıda ilişki bulunmaktadır. Bu öncelikle, her ikisinin ele aldığı konu benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Zira ikisi de anlam aktarımıyla ilgilidir. Retorik, kastedilen anlamı ikna edici ifadeye aktarma işiyle meşgul olmaktadır. Hermeneutik ise ifadeden hareketle kastedilen anlama varmaya çalışmaktadır. O halde

2 J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip* (1982); A. D. Schrift: *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction* (New York, 1990).

3 Hermeneutiğin bu alana yayılmasıyla ilgili olarak bkz.: M. Joy: "Rhetoric and Hermeneutics", *Philosophy Today*, 32 (1988) 273-285.

retorik anlam aktarımı ile *hermeneutik* anlam aktarımı arasında bir ayrıma gitmek yararlı olacaktır: Birincisi *ad extra* (dışarıya doğru) giderken, ikincisi aksi istikameti kullanarak ifadenin "iç" içeriğine (ya da psikolojistik bir daraltmaya neden olmamak için: bir ifadenin dile getirmek istediği şeye yani içerik anlamına) doğru gitmektedir. Ayrıca bazı hermeneutik kuralların doğrudan retorikten alınma olduğu da göze çarpmaktadır: Örneğin mecaz öğretisi gibi veya hermeneutik döngü denilen temel varsayım gibi (yani: tekil olan ancak bütünden hareketle anlaşılabilir). Bu konunun önde gelen aracılarıysa Augustinus ile Melanchthon olmuştur. Onlar açımlama sanatını, çok daha zengin bir külliyata sahip retoriği emsal alarak yönlendirmişlerdir. Bu karşılıklı alışverişlerin bir başka nedeni retorik ile hermeneutiğin Aristoteles'in aynı isimlerdeki metinlerine ve kimi terimlerine dayanmasından kaynaklanmaktadır. Bunlar *Rhetorike* ile *Peri hermeneias*'tır (bu başlığı koyan Aristoteles olmamıştır). Tarihsel akış içinde bu ikisi arasında bir paralellik kurmak cazip hale gelmiştir. Öte yandan hem retorik hem de hermeneutik (farklı sebeplerden dolayı olsa da) salt metot odaklı bir bilim kavramıyla mücadele etmiştir hep: Platonculuğa karşı İsokrates, Descartes'çılığa karşı Vico, pozitivizme karşı Dilthey, önermeler mantığının egemenliğine karşı Heidegger ve Lipps, tin bilimlerinde metot paradigmasına karşı Gadamer gibi. Bu yüzden her ikisi de bugün bile aynı eleştirilere maruz kalmıştır: Doğruluk yerine anlam veya etki peşinde gitmekle suçlanmışlardır. Örneğin bilindiği üzere retoriğe karşı böyle bir suçlamayı dile getiren Platon olmuştur. Üstelik Platon külliyatında hermeneutikten de bu anlamda söz edilmektedir (*hermeneutike* sözcüğü ilk kez Platon'da geçmektedir):[4] Platon'a göre hermeneutik, yalnızca kastedilen anlamı belirleyebilmektedir, ifadenin *doğru olup olmadığını* değil. Öte yandan retorik ile hermeneutik, kendi özanlayışları bakımından da birbirine benzer bir gelişim geçirmiştir. Başta, belirli bir sonuca (ikna, anlama) ulaşmak üzere hazır reçeteler sunan teknik kurallar bilimi olarak tasarlanmışlarsa da zamanla bu dar normatif özanlayıştan sıyrılmışlardır. Her ne kadar çeşitli meslek dalları onları birer teknik bilim olarak kullanmış olsa da retorik ile hermeneutik, icra edilmiş eylemler üzerine düşünüm olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu yüzden ikisi de benzer bir evrensellik iddiasında bulunmuşlardır.[5] Ama tarihsel süreç içinde retoriğin yerini yavaş yavaş

4 Platon: *Epinomis*, 975c. Büyük olasılıkla bu bölüm Platon'a ait değildir.

5 Örnek olarak bkz.: J. Kopperschmidt (der.): *Rhetorik, Band 1: Rhetorik als Texttheorie* (1981); *Band 2: Wirkungsgeschichte der Rhetorik* (1991).

hermeneutik almıştır. Retorik disiplini üzerine araştırma yapan uzmanlar, 1750 yılı civarında bu disiplinin sona erdiğini, Aydınlanma Çağı'ndan bu yana bilimsel ve öğretisel otoritesini tedricen yitirdiğini ifade etmektedirler.[6] Bu tarihe kadar bir yardımcı bilim olarak varlığını pek göstermeyen hermeneutik, retoriğin otorite kaybının ardından ön plana çıkmıştır. Böylelikle metodolojik düşüncenin biriciklik iddiasına karşı insan için bu konuda olanaklı bilginin savunusunu yapan retoriğin yerine geçmiştir. Gadamer de bu devralışa veya halefliğe işaret etmiştir: "'Mantık'a tabi olmak yerine [...] eskiden beri sıkı ilişkiler içinde olduğu [...] retoriğin kadim geleneklerini kendine rehber edinen hermeneutik, onun 18. yüzyılda duraklayan faaliyetini devam ettirmiştir."[7] Evrenselleştirilmiş hermeneutiğin son zamanlarda yıldızının yükselmesi yüzündendir ki Yeni Çağ rasyonalizmi tarafından baskılanarak unutulmaya yüz tutan retoriğin düşünce mirası ve güncelliği yeniden kefşedilerek genel bilinç düzeyine taşınmıştır. Böylelikle hermeneutiğin retoriğe olan kadim borcu ödenmiş olmaktadır adeta.

Eski Çağ'da Hermeneutik

Açımlama sanatı anlamında hermeneutiğin Eski Çağ'da var olup olmadığı pek açık bir konu değildir. Hermeneutiğin önde gelen tarihçileri (Dilthey dahil), bu sanatın doğuşunu erken dönem Protestanlık'a dayandırmışlardır.[8] Latince bir kurmaca sözcük olarak *hermeneutica* ilk kez 17. yüzyılda J. C. Dannhauer tarafından kullanılmıştır. Ama yine de hermeneutiğin başlangıç tarihi bakımından Eski Çağ ile ilgili iki hususu ortaya koymak mümkündür.[9] Bunlardan ilki kutsal-olanla ilgili olup alegorik mitos yorumu göreviyle bağlantılıdır. İkincisi ise kutsal-olmayanla ilgili olup Aristoteles'in *Peri hermeneias* isimli metniyle bağlantılıdır. Kutsal-olanla ilgili olarak *hermeneutike* sözcüğü ilk kez Platon külliyatında karşımıza çıkar.[10] Platon'un bu sözcükten ne anladığını doğrudan doğruya belirlemek pek kolay değildir. Çünkü Platon *hermeneutike*'den bazı bilimleri sıralarken bahsetmektedir. Fakat iki yerde Platon bu sözcüğü *mantike* veya kehanet sanatıyla birlikte kullanır. Bu iki terim aynı anlama mı gelmektedir (çoğu kez böyle varsayılır)? Bu pek

6 W. Jens: "Ars rhetorica", Kopperschmidt: *age,* Cilt 2, 200.
7 H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke,* Cilt 2, 111.
8 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Cilt 14 / 1, 597.
9 J. Grondin: *The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy*, şurada: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Cilt 8 (1992) 211-230.
10 Platon: *Politikos*, 260d; *Epinomis*, 975c.

mümkün görünmüyor çünkü Platon burada birbirinden farklı iki kavram kullanmaktadır. Platon kehanet sanatı hakkındaki görüşlerini *Timaios*'ta ayrıntılı olarak ortaya koymuştur.[11] Platon'a göre bir kahinde delilik (*mania*) veya vecd hâkimdir ki bu yüzden kendi deneyiminin bilgisine erişememektedir. *Timaios*'a göre bildiricinin (*prophetes*) görevi, manik deneyimin anlamını açıklamaktır. Delilik sırasında görülenin yorumcusu olan bildiriciye kimi zaman *hermeneus* da denmiştir. Dolayısıyla *hermeneutike*'nin, kehanet sanatının *tamamlayıcısı* olduğu (deneyimlenen şeyin anlamını açıkladığı için) akla yakın gelmektedir. Yani burada *hermeneus,* anlam aracılığı görevinde bulunmaktadır. Örneğin bu bağlamda Platon, *İon*'da şairler için *hermenes ton theon* demiştir: "tanrıların yorumcuları".[12] Bu bağlantı yüzünden Eski Çağ'da, *hermeneus*'un aracılık etme görevini etimolojik olarak tanrıların habercisi Hermes'le ilişkilendirme yoluna gidilmiştir. Her ne kadar ikisi arasındaki ilişki aşikâr görünse de, günümüzde bu etimolojinin savunulamaz olduğu artık kabul edilmektedir.

Anlam aracılığında bulunma görevi, hermeneutiğin "kutsal-olmayan" veya yalnızca dilsel imlenimini de belirlemektedir. Burada çoğunlukla *hermeneia* kavramı temel alınmıştır. Aristoteles'in *Peri hermeneias* isimli eserinde *hermeneia* ifadesi kullanılmamışsa da hem Aristoteles hem de Platon bu kavrama oldukça vâkıftı ve *logos*'un ifade edilmiş halini adlandırmak için ("önerme" anlamında) kullanıyorlardı. Bu bakımdan Aristoteles *Peri hermeneias*'ta ruhun *pathemata*'sının yani içimizdeki etkilerinin dışa taşınması olarak *hermeneia*'yı zaten varsaymaktadır.[13] Bu yüzden *hermeneia* Latinceye daima *interpretatio* (yorum) olarak çevrilmiştir: Bir önermeye "yorum" denilebilmektedir zira düşünülenleri sözcüklere çevirip yorumlamaktadır. *Peri hermeneias*'ın Latincedeki ismiyle *De interpretatione* elbette ki modern anlamda yorumlama hakkında değildir. Ama yine de anlaşılmıştır ki her yorumlama, sözcüklerin (veya önermelerin) ardında yatan düşünceleri açığa çıkarma görevine sahiptir. Demek ki yorumlama faaliyeti, ifadenin dile getiriliş sürecinin tersidir: Biri düşünceden sözcüğe giderken diğeri sözcükten düşünceye varmaya çalışmaktadır. Daha sonraları Stoacılar *logos prophorikos* ile *logos endiathetos* yani dışsal *logos* ile içsel *logos* arasında bir ayrıma gitmek suretiyle söz konusu olgunun altını çizmiştir: Dil aracılığıyla

11 Platon: *Timaios*, 71-72.
12 Platon: *İon*, 534e.
13 Aristoteles, *Peri hermeneias*, 16a4.

ifade edilen her dışsallaştırmanın ardında yatan kastedilen anlamı yeniden icra etmek gerekir.

Kuşkulu hale gelen mitos geleneğini ilk kez alegorik bakımdan yorumlayanların Stoacılar olduğu anlaşılmaktadır.[14] *Allegoria* ifadesi esasen retorik kaynaklıdır ve bir gramatikçi olan Pseudo Herakleitos (MS 1. yüzyıl) tarafından tesis edilmiştir. Pseudo Herakleitos, alegoriyi bir şey derken aynı zamanda başka bir şeyi işaret etmeyi sağlayan retorik mecaz (*tropos*) olarak tanımlamıştır.[15] Kamusal veya lafzi olarak ifade edilen bir şeyin ardında saklı kalan bir kastetme söz konusu olabilmektedir. Eğer lafzi bir anlam aykırı geliyorsa ardında başka bir alegorik anlamın yattığı muhtemeldir. Hatta kutsal belge ve metinler için alegorik yorum adeta bir kural haline getirilmiştir: Tanrısal-olandan bahseden veya doğrudan tanrıdan ilham alan bir metin anlamsız bir şeyi dile getiremeyeceği için, metindeki lafzi çelişkileri alegorik olarak yorumlamak *zorunluluk* teşkil edecektir. Buna göre (retorik konuşma figürü olarak alegoriden farklı olarak) *alegorez* için *yorumlama süreci* şöyle işlemektedir: Dile gelen sözcükten hareketle saklı olan anlama gitmek. Burada Stoacılar için ana gaye, mitosların akli veya ahlaki özünü ortaya çıkarma olmuştur. İkircikli kısımlar alegorik olarak yorumlanmakta, böylece tanrısal-olanın akliliğine halel gelmemesi sağlanmaktadır.

Stoacılığın alegorik uygulamaları, İskenderiyeli Philon'un (yak. MÖ 25-MS 40) eserlerinde verimli bir zemin bulmuştur kendine. Philon bunları Yahudilerin Kutsal Kitap kanonuna uygulamıştır. Öyle anlaşılıyor ki Philon için de öncelikli amaç, İbranilerin metinlerinin rasyonel biçimde yorumlanması olmuştur. Ancak Philon, Yunani misterler geleneğinden de yoğun olarak etkilenmiş, Kutsal Kitap'ta ezoterik sırların vahyedilmiş olduğunu göstermeye çalışmıştır. Buradaki alegorez, Stoacılardaki gibi sorunlu görünen metinlerin akli özünü bulmaya yönelik olmamış, halkın vasat anlayışını aşan ve yalnızca inisiyelere mahsus bir anlamı keşfetmeye çalışan bir çabaya dönüşmüştür. Gnostik izler taşıyan Philon'un çalışmaları, Yahudi geleneğince tartışmalı bulunmuştur. Zira bu gelenekte Kutsal Kitaplar için lafzi yorum hep önceliğe sahip olmuş, alegorez yöntemiyse bununla çelişir duruma düşmüştür.

14 Fakat Platon'da alegorez hakkında bkz.: J. Tate: "Plato and Allegorical Interpretation", *Classical Quarterly*, 23 (1929) 142-154.

15 Pseudo Herakleitos: *Quaestiones Homericae*, der. F. Oelmann (1910) 2. Bu konuda bkz.: H.-J. Klauck: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (1978) 45-53. J. Pépin: *Mythe et allégorie* (2. Basım, Paris: 1976) 159-167.

Hıristiyanlık ve Ortaçağ'da Hermeneutik

Philon'un alegorezi [alegorik yorum yöntemi], Hıristiyanlık üzerinde büyük etki yaratmıştır. Zaten bu alegorezin yolunu açan, bizzat İsa Mesih'in tutumu olmuştur. Çünkü kendisi, Kutsal Kitap'a yönelik ikircikli bir tutum sergilmiş, böylece Hıristiyanlar için Kutsal Kitap "Eski Ahit" haline gelmiştir. Zira bir yandan İsa Mesih, bazen Tevrat'ın lafzını terk etmiş ("Şabat insan için vardır, tersi değil"), diğer yandan da peygamberlik geleneğine dayanarak bunun havarilerin şahitliğine göre İsa'nın kendisine işaret ettiğini savunmuştur: "Kutsal Kitap'ları araştırınız [...], onlardır bana tanıklık eden." (*Yuhanna* 5, 39) Sonuç itibarıyla, kadim Kutsal Kitap'taki mesihçi beklentinin İsa sayesinde yerine getirilmiş olduğuna inanılmıştır. İbrani gelenek açısından bakıldığındaysa böyle bir şeyin gerçekleşmesi aşikâr kabul edilmemiştir. Zira Tevrat'ı izafileştirdiği için İsa'nın küfre düştüğü kabul edilmiştir. Çarmıha gerilerek ölen İsa'nın bu suretle Kutsal Kitap'taki mesihçi beklentiyi lafzi olarak sağlamış olduğu da söylenemezdi zaten. Dolayısıyla Kutsal Kitap'taki ilişkiyi ayakta tutabilmek ve özellikle mesihçi beklentinin yerine getirilmiş olduğu inancını temin edebilmek için alegorik yoruma başvurmak zorunda kalınmıştır. Bunun için kullanılacak hermeneutik anahtar, İsa'nın bir şahıs olarak kendisi olmuştur. Eski Ahit'i alegorik olarak yorumlayarak İsa'ya atıfta bulunduğunu ortaya koyma işine daha sonraları (yani 19. yüzyılda) *tipoloji* adı verilmiştir. Bunun amacı, Eski Ahit'teki *typoi*'ları yani önceden oluşturulmuş mesih suretlerini tespit etmekti. İsa'nın zuhurundan önce söz konusu suretler bizatihi bilinemez idi. Örneğin bu yoruma göre İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmeye hazır oluşu Mesih'in kendini kurban ederek ölmesini, Yunus'un üç gün balığın karnında kalması Mesih'in ölümü ve dirilişi arasında geçen üç günü haber veriyordu. Kutsal Kitap'ın tipolojik gözle okunmasını bizzat İsa'nın salık verdiğine inanılıyordu (*Yuhanna* 5, 39) ve bu usul, o çağın ruhuna uygun olarak "alegorik" diye isimlendiriliyordu. Hatta bununla ilgili olarak ilk kez alegori sözcüğünü kullanan Paulus olmuştur (*Galatyalılara Mektup* 4, 21-24). Burada Paulus, İbrahim'in biri köle kadın Hacer, diğeri özgür kadın Sara'dan doğma iki oğlunun öyküsünü "tipolojik" olarak yorumlamaktadır. Paulus, bu öykünün alegorik olarak ifade edildiğini (*allegoroumena*) söyleyecektir. Zira burada köle kadından doğan oğul, kölelik içindeki yani Kutsal Yasa altındaki Kudüs'ü temsil etmektedir. Öte yandan özgür kadından doğan oğul ise Kutsal Yasa'nın (veya tenin) kölesi değildir, özgürdür çünkü

tinin mirasçısıdır. Böylece Eski Ahit'in tamamı, Yeni Ahit'in alegorisi haline getirilmiştir.

Erken dönem Hıristiyanlık'ta, mesih inancının meşrulaştırılması bakımından alegorik yorumun vazgeçilmez bir araç olduğu anlaşılmıştır. Bu yüzden Kilise Babalarında alegorik yorum öncelikli bir rol oynamıştır. Alegorik yorumun en önemli ve hevesli uygulayıcısı Origenes (yak. 185-254) olmuştur. Origenes *İlkeler Üzerine* isimli eserinin dördüncü kitabında, Kutsal Kitap'taki üç anlam katmanı hakkındaki ünlü öğretisini Philon'dan hareketle geliştirmiştir: Bedensel, ruhsal ve tinsel anlam katmanları.[16] Bu üçlü ayrım, hem Yeni Ahit'te hem de Philon'da görülen insanın beden, ruh ve tin olarak üçe ayrılmasına denktir.[17] Origenes'in öğretisinin özelliği tinsel ilerleme fikrine önem atfetmesidir. Bedensel veya lafzi anlam (buna somatik ve tarihsel anlam da denir bazen) basit insanlar için vardır. Ruhsal anlam, inanç bakımından daha ilerlemiş olanlara hitap etmektedir. Tanrısal hikmetin en nihai sırlarını ise kelimeler ifade edemez. Onun tinsel anlamı yalnızca kamil insanlara açımlanır. Kutsal Kitap'ın söz konusu üç anlam katmanı Tanrı tarafından istenmiş bir şeydir çünkü Tanrı bu sayede Hıristiyanların görünür olandan görünür olmayana, bedensel olandan düşünsel olana ilerlemelerine imkân tanımak istemiştir. Bu yüzden Kutsal Kitap'ın yazarı olarak Kutsal Tin kasten tutarsızlıklar ve çelişkiler yerleştirmiştir anlatısına. Böylece buna layık olan okurun tinsel dikkatini, yazılı sözcükleri süreki olarak aşma zorunluluğuna çekmek istemiştir. Hıristiyanlık'ın tesis edilmesinde alegorez önemli bir rol üstlenmişse de zamanla iki nedenden dolayı tartışmalı hale gelmiştir. Birinci neden, lafzı aşan anlamı belirlerken keyfiliğe herhangi bir sınır koymuyor gibi görünmesidir. Tikel yorumlarındaki mistagojik belirlenimli cüretkârlıkları yüzünden Philon ile Origenes'in bu kuşkuların doğup gelişmesine yol açtıkları söylenebilir. Öte yandan alegoreze karşı ikinci neden, ilkece Kutsal Kitap'ın umuma açık ve erişilir olduğu anlayışıdır. Tanrı vahiy yoluyla kendini açarak tüm insanların kendisini anlamasını istemiştir. Bu yüzden "İskenderiye Okulu"nun (Philon ve Origenes burada faaliyet göstermiştir) alegorik yorumuna karşı "Antakya Okulu"nun açımlama anlayışı direniş göstermiştir. Bu okul, Kutsal Kitap'ların tespit edilebilir gramatik-tarihsel anlamı üzerinde durmak-

16 Daniélou: *Origène* (Paris, 1948) 179-190.

17 Bu öğretinin Origenes'te terminolojik ve kısmen de konusal farklılıkları hakkında bkz.: H. de Lubac: *Histoire et esprit* (Paris, 1950) 141 vd.

taydı.[18] Örneğin Antakya Okulu mensubu Mospsuestialı Theodoros (yak. 350-428) *Contra allegoricos* isimli beş kitap yazmıştır. Bu okulun savunduğu metin eleştirisi anlamına gelen *krisis* anlayışı, Hippokrates tefsircisi hekim Claudius Galenus'un (yak. 131-201) empirik ve rasyonel yönergelerine de dayandırılmıştır. Rönesans'a gelindiğinde yine Galenus'a atıfta bulunulacak ve yeniden keşfedilen *ars critica*'nın (eleştiri sanatının) atası olarak kendisi takdir görecektir.[19]

Alegorik okul mirası, *Kutsal Kitapların dörtlü anlamı öğretisine* dönüşmüş ve Ortaçağ tefsirciliğinin kalıcı aracı haline gelmiştir.[20] Bu öğreti ilk kez 4. yüzyılda İoannus Cassianus'ta karşımıza çıkmaktadır. Cassianus'a göre Kutsal Kitaplar sırasıyla lafzi, alegorik, tropolojik (ya da ahlaki) ve anagojik olmak üzere dört anlama sahiptir. Ortaçağ'ın daha sonraki dönemlerinde bu öğreti, Dakyalı Augustinus tarafından şu şekilde özetlenerek üne kavuşmuştur: *"Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia"* (Lafız olup biteni öğretir, alegori neye inanılacağını, ahlak ne yapılacağını, anagoji ise neye meyledileceğini). Bu teoriyi tartışan Thomas Aquinas'tan anlaşılacağı üzere,[21] aslında fiilen iki anlam imkânı üzerinde durulmuştur: Lafzi ve tinsel anlam. Tinsel anlamınsa üç veçhesi bulunuyordu. Thomas'a göre anagojik anlam Ebedi Şan hakkında (*quae sunt in aeterna gloria*), ahlaki (veya tropolojik) anlam ise eylem yönergeleri hakkındaydı. Eğer Musa Yasası'nda İncil'e dair tipolojik bir öngörü mevcutsa o zaman alegorik anlama mecburen başvurmak gerekecektir (örneğin Yahudilerin kutsal kenti Kudüs'ün ebedi Kilise'yi temsil ettiği durumlarda). Bir başka deyişle *sensus tropologicus* (tropolojik anlam) eski retorik-etkilenimsel geleneğe doğrudan işaret etmektedir.[22] Çünkü sözün, insan hayatına ve insanın kendisi üzerinde etki ettiği anlayışı, retoriğin temel içgörülerinden biri olmuştur hep. Daha sonraları Luther, Kutsal Kitapların dörtlü anlam öğretisini eleştirel biçimde özümseyerek

18 C. Schäublin: *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (1974).

19 H.-E. Hasso Jaeger: "Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik", *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974) 45. Bu konuda Galenus'un *eksegesis* konusundaki tanımı dikkat çekicidir: *"asaphous hermeneias eksaplosis"* [belirsiz yerlerin yorumlanarak belirginleştirilmesi] (*age*, 72).

20 H. de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris, 1959-64).

21 Thomas Aquinas: *Summa theologiae*, q. 1, art. 10, *conclusio*.

22 K. Dockhorn: "Rezension von H.-G. Gadamer: 'Wahrheit und Methode'", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 218 (1966) 169-206, 179.

tropolojiyi alegoriye tercih etmiştir[23] ki bu yüzden erken Protestanlık dönemi hermeneutiğinde retorik son derece merkezi bir işleve sahip olmuştur (özellikle Melanchthon'da).

Açımlama sanatını açıkça retoriğe dayandıranların başında Augustinus ve onun *De doctrina christiana* (Hıristiyanlık Öğretisi) isimli kitabı gelmektedir. Kimi yorumcular bu kitabın "hermeneutik tarihinin en etkili eseri" olduğunu iddia etmiştir.[24] Bu eserin amacı, Kutsal Kitap'ın yorumlanmasına ilişkin yönergeler (*praecepta*) vermektir. Kutsal Kitap'ı yorumlamak için gerekli olan ışık öncelikle Tanrı'nın kendisinden gelmelidir.[25] Dolayısıyla bu sanatın dayandığı üç sütun vardır: İnanç, ümit ve sevgi. Tümünü birleştiren ilke ise sevgidir (*caritas*): Kutsal Kitap'ı açımlamak niyetinde olan birisi tüm kanonik kitapları okumuş olmalı ve buralardaki karanlık kısımları öncelikle diğer kitaplardaki paralel kısımlarla karşılaştırarak açıklamaya çalışmalıdır. Başka bir deyişle Kutsal Kitap'ın yorumu yine Kutsal Kitap'ın kendisinden hareketle yapılmalıdır (daha sonraları buna *sola scriptura* [yalnızca Kutsal Kitap] denilecektir). Zira Kutsal Kitap'ın gayesi genel anlaşılabilirliktir. Onda bulunan ikircikli anlamlar asıl anlam (*propria*) ile aktarılmış anlamın (*translata*) çoğunlukla birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Augustinus söz konusu karanlık yerleri yorumlamak için retorikten pratik yönergeler devralmıştır ki bunlar bir retorik hocası olarak kendisinin zaten bildiği şeylerdi. Augustinus özellikle mecaz öğretisinin önemini öne çıkarmıştır (mecaz, galat, kinaye gibi). Öte yandan Augustinus, Donatusçu Tyconius'un (ö. 400 civarında) *Liber regularum* (Kurallar Kitabı) isimli eserindeki yedi hermeneutik kuralı da devralmıştır. Bu dikkat çekicidir çünkü esasen Augustinus, Donatusçluğa karşı mücadele etmiştir. Augustinus'un *De doctrina christiana*'sı Ortaçağ tefsir sanatının temel ders kitabı olmuştur.

"Geç dönem Eski Çağ'da alegorez yalnızca Kilise Babaları tarafından Kutsal Kitap'a uygulanmakla kalmamış, pagan Yeni Platoncular (Macrobius) ve Hıristiyan yorumcular (Fabius Planciades Fulgentius) tarafından Vergilius'un eserlerine ve uygun görünen düzyazılara da (örneğin Cicero'nun *Somnium Scipionis*'ine [Scipio'nun Düşü]) uygulanmıştır."[26] Edebi kurgu eserlerdeki sözcüklerin ardında daha derin ve gizli bir felse-

23 *Age*
24 G. Ebeling: "Hermeneutik" maddesi, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Cilt 3, 249.
25 Augustinus: *De doctrina christiana*, I, 38.
26 P. Klopsch: *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters* (1980) 104 vd.

fi hakikatin keşfedilebileceğine inanılmıştır. Kutsal Kitap haricindeki bu hermeneutik 12. yüzyılda Chartes Okulu çevresinde (Bernardus Silvestris) "*integumentum*" (örtü, kılıf) adı altında teorik bakımdan da irdelenmiş ve Kutsal Kitap tefsirine (*allegoria*) müstakil bir yöntem olarak eşlik etmiştir.[27] Fakat ileri Ortaçağ'da saf bir dünyevi alegorezin sahiden de gelişip gelişmediği, yerel dillerde kaleme alınmış edebi eserlerdeki şiirsel yaratıya bunun ne ölçüde nüfuz ettiği meselesi bu konuyla ilgili araştırmalarda halen tartışılmaktadır.[28]

Erken Dönem Protestanlık, Hümanizm ve Aydınlanma

Reformasyon sırasında hermeneutik bir kez daha teolojik yeniden yönelimin anahtarı haline gelmiştir. O bu işlevi daha önce Paulusçu alogerezde Eski Ahit'e karşı Hıristiyanlık'ın kendi meşruluğunu savunması sırasında görmüştü. Luther içkin Kutsal Kitap açımlaması (*sola scriptura* [yalnızca Kutsal Kitap]) talebini yineleyince bu, geleneğe ve Kilise'nin öğreti otoritesine yönelik bir karşı çıkış olarak görülmüştü. Buna göre Kutsal Kitap açımlamasının yegâne ölçütü yine Kutsal Kitap'ın kendisi olmalıydı. Kutsal Kitap kendi kendisinin yorumcusu olmalıydı (*sui ipsius interpres*). Burada Luther, vurguyu *sensus litteralis* (lafzi anlam) üzerine yapmıştır. Kutsal Kitap'ın dörtlü anlam öğretisini zamanla reddetmiş olsa da, daha önce ifade edilmiş olduğu gibi, retorikten devralınan tropolojik anlama (yani Kutsal Kitap'ın ruh üzerindeki etkisine) özel bir önem atfetmiştir. Luther Skolastik öğreti külliyatını ve insanın (bilgi) edimlerini haddizatında reddetse de, Kutsal Kitap açımlamasında retoriğe nispeten büyük bir değer vermiştir. 1518'de yazdığı bir mektupta Aristoteles'in artık öğretilmemesi gerektiğini, bunun yerine Plinius'un, matematikçilerin ve Quintilianus'un öğretilmesi gerektiğini savunmuştur.[29] Luther alegoreze kesinlikle karşı çıkmış, fakat *applicatio* (uygulama) aracı olarak yani yine retorik maksatla onu kullanmaya devam etmiştir.[30]

27 Bernardus Silvestris, *Prolog zum Martianus-Kommentar*, şurada: H. J. Westra (der.): *The Commentary on Martianus Capella's "De nuptiis Philologiae et Mercurii" Attributed to Bernardus Silvestris* (Toronto/Ontario, 1986) 45. C. Meier: "Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung", *Frühmittelalterliche Studien*, 19 (1976) 1-69, 10.

28 C. Meier, *age*, 12. F. P. Knapp: "Integumentum und âventiure", *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 28 (1987) 299-307.

29 K. Dockhorn: "Rezension von H.-G. Gadamer: 'Wahrheit und Methode'", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 218 (1966) 179.

30 G. Ebeling, "Hermeneutik" maddesi, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Cilt 3, 252.

Erken dönem Protestanlığı'nda hermeneutiğin gelişimi bakımından P. Melanchthon merkezi bir rol oynamıştır. Heidelberg ve Tübingen'deki yüksek tahsili sırasında (yani Luther'le tanışmadan önce) hümanistik retorik gelenek dahilinde eğitim görmüş, henüz erken dönemden itibaren *artes liberales*'in (yedi özgür sanatın) önemine ilişkin anlayışı gelişmiştir. Wittenberg Üniversitesi'nde 1519'da verdiği ilk derste (*De corrigendis adolescentiae studiis* [Gençliğin Eğitiminin Düzeltilmesi Üzerine]) özgür sanatların vazgeçilemezliğini savunmuş, bu derslerde Luther de hazır bulunmuştur. Bu konuşmasında Melanchthon, Kutsal Kitap çalışmalarında görülen gerilemede, özgür sanatlardaki çalışmaların gerilemesinin etkili olduğunu ortaya koymuştur. Skolastik sanatlar zihni terbiye etmekte yardımcı olmakta ve bu sayede sapkınlıklarla mücadelede önemli bir rol oynamakta ise de bizzat Kutsal Kitap'ın kendisi retorik sanatın kurallarına göre kaleme alınmıştır.[31] Dolayısıyla Kutsal Kitap yorumlamasında retoriğin vazgeçilemez olduğu ortaya konmuştur. Söz konusu hermeneutik vurgu, Melanchthon'un kendi retorik ders kitapları için (1519, 1521 ve 1531 edisyonlarında) koyduğu hedefler bakımından da açıkça kendini belli etmektedir: Retorik öğretiler "gençleri kendilerini doğru biçimde ifade etmekten çok, başkalarının yazılarını sağduyulu biçimde anlamalarına vesile olmalıdır" (*non tam ad recte dicendum, quam ad prudenter intelligenda aliena scripta*).[32] Retorik öğretiyor olmanın nedeni "iyi yazarları okurken gençlere yardımcı olmaktır (*ut adolescentes adiuvent in bonis autoribus legendis*) ki aksi takdirde onları gerçek manada anlayamayacaklardır."[33] Böylece retorikte bir amaç değişimi meydana gelmiştir: İkna edici konuşmaların (aktif) üretiminden, metinlerin (pasif) okuma veya yorumuna geçilmiştir. *Ars bene dicendi*'nin (güzel konuşma sanatının) yerini *ars bene legendi* (güzel okuma sanatı) almıştır: "Retorik teoriyle meşgul olma, belagati geliştirmek için değildir. Bilakis eğitim gören gençlerin eline metodolojik avadanlıklar vermek ve böylece karmaşık metinleri yetkin biçimde değerlendirebilmelerini sağlamaktır."[34]

Daha sonra Dilthey'ın da tespit etmiş olduğu gibi böyle bir retorik, "bir hermeneutik olma yolunda ilerliyordu."[35] 1976 yılında yayımladığı *Rheto-*

31 Bkz.: J. R. Schneider'in temel oluşturucu incelemesi: *Philip Melanchthon's Rhetorical Construction of Biblical Authority. Oratio Sacra* (Lewiston, 1990) 18.
32 P. Melanchthon: *Rhetorik*, der. ve çev. J. Knape (1993) 63, 121.
33 *Age,* 64, 121.
34 *Age,* 107, 158.
35 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Cilt 14/1, 601.

rik und Hermeneutik başlıklı önemli araştırmasında H.-G. Gadamer, Yeni Çağ hermeneutik tarihinin başlangıcına Melanchthon'u yerleştirmiştir.[36] Bu araştırmasında Gadamer "retorik geleneğin klasik metinlerin okunması için dönüşümünü" belagatin "Roma Cumhuriyeti'nin sonundan itibaren siyaset açısından merkezi konumunu kaybetmiş" olmasına bağlamaktadır.[37] Melanchthon'un hümanizmden etkilenen retorik yenilenme hamlesi "sonuçları muazzam olan iki gelişmeyle aynı zamana denk gelmiştir: Birincisi matbaanın icadıdır, ikincisiyse Reformasyon sonucunda okuma yazmanın müthiş şekilde yaygınlaşmasıdır ki bu da umumi ruhbanlık öğretisiyle bağlantılıdır."[38]

Geleneksel gramatik, diyalektik ve retorik üçlemesine uygun olarak Melanchthon'un retoriği diyalektikle yani doğru kanıtlama sanatıyla yakın bir ilişki içinde gelişmiştir. Melanchthon için retorik başlangıçta diyalektiğin bir parçasıydı ama sonraları daha müstakil hale geldi:[39] diyalektik, konuyu tüm çıplaklığıyla ortaya koyarken retorik ona dilsel olarak şekillendirilmiş elbiseler giydiriyordu.[40]

Herhangi bir konu ancak dilsel olarak ifade edilebildiği için Melanchton'da retorik ve diyalektik bakış açılarının zamanla birbiriyle kaynaştığından söz etmek mümkündür. Metin okumasında retoriğin ilk kullanıldığı yer, Melanchthon'un tefsir konusunu (*de enarrativo genere*) ve yorumunu (*de commentandi ratione*) ele aldığı 1519 tarihli *Rhetorica*'sıdır.[41] Burada Melanchthon alegorikleştirici yorum yöntemine karşı çıkmakta ve *sensus litteralis*'i savunmaktadır. *Bizim* açımızdan ahlaken rahatsızlık verici olan hikâyelerin alegorik bakımdan yorumlanarak düzeltilmesinin doğru olmadığını söyleyecektir. Kutsal Kitap'ın maksadı, tam da bu rahatsızlık verici şeyleri ortaya koyarak insani doğamızın günahkârlığını ve kibrini hatırlatmaktır. Melanchthon örneğin İshak'ın babası İbrahim tarafından kurban edilmek istenmesi hikâyesini bu anlamda açımlamaktadır. Ona göre bu hikâye hiç de utandırıcı (*ignobilis*) değildir. İbrahim'in Tanrı'ya itaat etmiş olmasından daha ziyade ahlaki dersler çıkarılmalıdır (nefsi arzuların terbiye edilip

36 H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Cilt 2 (1986) 276-191. Ayrıca bkz.: J. Knape: *Einleitung zu Melanchthons Rhetorik*, 1.
37 Gadamer: *age,* 280.
38 *Age,* 279.
39 Knape: *age,* 6 vd.; Schneider: *age,* 55 vd.
40 Melanchthon: *Rhetorik, age,* 65, 122.
41 *P. Melanchthonis de rhetorica libri tres* (Wittenberg, 1519) 29-41.

zorunlu olarak yok edilmesi). Melanchthon Kutsal Kitap'ın dörtlü anlamı öğretisine karşı çıkmakta ve ona böylesi çok anlamlı bir içerik atfedildiğinde metnin belirsizleşeceğini savunmaktadır.[42] Metni yapay olarak bu şekilde parçalamanın, retorik bilgisinden yoksun olunduğunu ifşa ettiğini söyleyecektir. Melanchthon özellikle "tropolojik" anlamın yanlış anlaşıldığını düşünmüştür. Ona göre "tropoloji" dendiğinde ahlaki-olana aktarımın anlaşılması yanlıştır. Zira *tropologia* kavramı aslında ahlakla meşgul olmak demek değildir, bilakis retorik bir meseledir: mecazi olarak ifade edilen şeylerle ilgilidir.[43]

Öte yandan Melanchthon'un hermeneutik uygulamalarında, *sensus litteralis*'i ahlaki bakımdan yorumlamaya verdiği önem dikkat çekicidir. Melanchthon Kutsal Kitap'ın her yerinde selamet için zorunlu *loci communes*'in (müşterek konuların) öğretildiğini düşünmektedir. Zaten bunlar, kendi teolojisinde son derece önemli bir rol oynamakta olup bu konular hakkında 1521'de bir kitap dahi yayımlamıştır. Melanchthon'a göre *loci communes*, insanın ana meseleleri (erdem, günah, lütuf vs.) hakkında evrensel olarak geçerli öğretilerdir. Buna göre Kutsal Kitap'ın didaktik amacı, bizim kendi içsel yüceleşmemiz adına müşterek konuların örneklerini (*exempla*) ortaya koymaktır. Dolayısıyla *loci*'ler aslında Kutsal Kitap'ın hermeneutik anahtarı işlevi görmektedir. Burada Melanchthon, Aristoteles şerhçilerinin (özellikle de Simplicius'un[44]) hermeneutik *scopus* (niyet, amaçlı bakış) kurallarını devralmakta ve Kutsal Kitap'ın *scopus*'una özel bir önem atfetmektedir: Her bir ayet, hermeneutik bakımdan Kutsal Kitap'ın ana gayesine dayandırılmalıdır ki o da temelde yasa, günah ve lütuf hakkındaki *loci*'lerin aktarılmasıdır.[45] Burada dikkat çeken husus, *scopus* öğretisiyle ilgili yorum çerçevesinin Luther'in mazuriyet öğretisine dayandırılmış olmasıdır. Dolayısıyla burada, Katolik yorumcuların öne sürdüğü gibi döngüsel bir önbelirlenimin olup olmadığını, bu yüzden de *sola scriptura* ilkesinin mutlak geçerliliğinin kuşkulu hale gelip gelmediğini Melanchthon şahsen ele almamıştır.[46] Ancak Melanchthon, retorik-didaktik izler taşıyan ve Kutsal Kitap'ın anlamının, geriye doğru atıfta bulunularak Kutsal Kitap'ın evrensel *scopus*'una dayan-

42 Melanchthon: *age,* 95, 145.
43 *Age,* 95, 146.
44 H.-E. Hasso Jaeger: "Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik", *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974) 46 vd.
45 J. R. Schneider: *age,* 201.
46 *Age,* 180.

dırılması işlemiyle bütün ile parça arasındaki hermeneutik döngü ilkesinin ilk emarelerini ortaya koymuş olduğu açıktır: "Tecrübesiz kişiler ayrıntılı ve karmaşık metinleri yalnızca yüzeysel olarak dikkate aldıklarında bunları anlayamadıkları için, onlara metnin bütününü (*universum*) ve parçalarını (*regiones*) göstermek ve böylece onların münferit öğelere bakarak bunların kendi aralarında ne ölçüde uyumlu olup olmadığını görmelerini sağlamak gerekmektedir."[47] Salt didaktik amaçla dile getirilen bu hermeneutik döngü anlatımında, onun epistemolojik problematiğinin henüz bilincine varılmadığı anlaşılmaktadır. Bu konu 19. yüzyılda mesele edilecek, aşırıya taşınmış pozitivist bir Descartes'çılıktan hareketle söz konusu döngünün bir kısadevreyi temsil ettiği düşünülerek bunun önlenmesine çalışılacaktır. Melanchthon'un geliştirdiği retorik öğretinin, burada aktarılamayacak kadar büyük bir etki tarihi olmuştur (kendisi hayattayken retorik kitabının çeşitli edisyonlarının seksen tane basımı yapılmıştır).[48] Bu sayede Reformasyon hareketi ile Eski Çağ kültür geleneği arasındaki uyum yeniden tesis edilmiş, Flacius'tan Schleiermacher'e kadarki ve ondan sonrasındaki Prostestan hermeneutiğin güzergâhı belirlenmiştir.

Retorik üzerine temellendirilmiş bu hermeneutiğin en göze çarpan ürünü, Melanchthon'un öğrencilerinden M. Flacius Illyricus'un (1520-1575) yapıtı olmuştur. 1567'de yayımladığı *Clavis scripturae sacrae* (Kutsal Kitaplar İçin Anahtar) isimli kitabını, Kutsal Kitap'taki karanlık (*ambigua*) yerlerin aydınlatılmasında *sola scriptura* ilkesinin yetersiz olacağını vazeden Trento Konsili'nin saldırılarına karşı bir yanıt olarak hazırlamıştır. Konsil kararlarına karşı Flacius, Kutsal Kitap'taki karanlık yerlerin Kutsal Kitaptan değil, yetersiz gramatik ve dilbilgisinden kaynaklandığını, bundan da Katolik Kilise'nin sorumlu olduğunu savunmuştur. Böylece Flacius, Melanchthon'u da izlemek suretiyle Protestan hermeneutiği için retorik-dilsel bilginin önemini vurgulamıştır. *Clavis*'in birinci kısmı tam anlamıyla bir Kutsal Kitap ansiklopedisi gibidir. Burada, ayetlerle ilgili paralel yerler ayrıntılı olarak sunulmuştur (*Konkordanz*). Kitabın ikinci kısmında ise Kutsal Kitap'ta karşılaşılan gramatik zorluklara karşı birtakım çareler (*remedia*) salık verilmiştir. Burada Flacius, Kutsal Kitap'la ilgili istisnasız bir içkin yorum tasarlamaktadır: Paralellik gösteren yerlere başvurur ve bu suretle Luther'in *sui ipsius interpres* (kendisinden hareketle yorumlama)

47 Melanchthon: *age,* 85, 140.
48 Knape: *age,* 23.

anlayışını somutlaştırır. Flacius'un dile getirdiği yönergelerin pek çoğunda olduğu gibi paralel yerler ilkesi de aslında Augustinus'a dayanmaktadır. Flacius bu kitapta sıklıkla Augustinus ve öteki Kilise Babalarının otoritesine atıfta bulunmuştur. Bundan amaç, Protestanlık'taki yeniliklerin birtakım seleflerinin bulunduğunu göstermek ve böylece eski bir geçmişe sahip olduğunu ve dolayısıyla sağlam biçimde temellendirildiğini ortaya koymak olmuştur.[49] Ayrıca Flacius, kadim retoriğe dayanan *scopus* öğretisini de Melanchthon'dan devralmıştır. Bu bağlamda Platon'un, metinleri birer organik beden olarak tasvir ettiği metafora sıklıkla başvurmuştur: "Zira bir şeyin akla uygun olarak yazılması için sağlam bir bakış açısının ve (tabir caizse) belirli bir bedenselliğinin olması, belirli parça veya uzuvları kapsaması, bunların hem kendi aralarında hem de bedenin bütünüyle belirli bir düzen ve oran içinde olması, özellikle de bakış açısıyla bağlantılı olması gerekir."[50] Her ne kadar bu eser, Prostestanlık'ın ilk gerçek hermeneutik çalışması kabul edilse de Flacius'un bu kitabı bir icmal (*Kompendium*) niteliği taşımaktadır. Kutsal Kitap ansiklopedisinin yararlı olması ve hem Patristik hem de Lutherci döneme ait gelenekten gelen hermeneutik kurallarının talihli biçimde bir araya getirilmiş olması yüzünden bu eser, 18. yüzyılın sonlarına kadar Eski Protestanlık dönemi hermeneutiğinin temel kitabı kalmıştır.[51]

Bu geleneğin akışı içinde *hermeneutica* kavramının ortaya çıkması da nispeten çabuk olmuştur. Bu kavrama, Strazburglu teolog J. C. Dannhauer'in 1654 tarihli *Hermeneutica sacra* (Kutsal Hermeneutik) isimli eserinde ilk kez rastlanılmaktadır. Başlığında hermeneutik kavramının geçtiği ilk kitap budur. *Hermeneutica* kavramı bir neolojizm olup daha önce Dannhauer'in 1629 tarihli retorik derslerinde karşımıza çıkar.[52] Dannhauer 1630'da kaleme aldığı programatik eseri *Idea boni interpretis*'te (İyi Çevirmen Düşüncesi) hermeneutiğin görevinin karanlık fakat idrak edilebilir yerlerdeki doğru anlamı yanlış anlamdan ayırt etmek olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre hermeneutiğin konusu yalnızca kastedilen anlamdır, konusal doğruluk değildir çünkü bu mantığın konusudur. İfade edilen şeyin *sensus*'unu belirleyecek bir

49 L. Geldsetzer: *Einleitung zum Neudruck des 2. Teiles der "Clavis scripturae sacrae" unter dem Titel: De ratione cognoscendi sacras litteras. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift* (1968).
50 *Age,* 97.
51 J. Wach: *Das Verstehen*, Cilt 1 (1926, Yeni Basım: 1966) 14.
52 Hasso Jaeger: *age,* 49.

hermeneutiğin zorunluluğunu Dannhauer, matbaanın icadına ve bu sayede metinsel olarak sabitlenmiş imlenimlerin yaygınlaşmasına atıfta bulunarak açıklamaktadır.[53] Tıpkı mantık gibi bu bilim de bilgiye ilişkin propedeutiğe (hazırlık eğitimine) ait olacaktır yani tüm yüksek fakültelerde (teoloji, hukuk ve tıpta) uygulanabilecektir. Böylelikle hermeneutik tıpkı mantık ve gramatikteki gibi bir evrenselliğe kavuşmaktadır.[54] Bu hususu özellikle vurgulamak gerekir. Çünkü bütün özgül hermeneutiklere öncesel olan evrenel bir hermeneutiği geliştirenin Schleiermacher olduğu savunulur çoğunlukla. Bu anlayışın oluşmasına Schleiermacher'in kendisi de fırsat vermiştir aslında. Zira hermeneutik hakkındaki notlarının hemen başında şunları ifade etmiştir: "Anlama sanatı olarak hermeneutik henüz evrensel olarak mevcut değildir, bilakis yalnızca pek çok özgül hermeneutikler vardır."[55] İleride göreceğimiz gibi Schleiermacher'de orijinal olan şey, anlamanın kendi üzerine düşünümünde yeni bir yaklaşım geliştirmiş olmasıdır. Fakat özgül hermeneutiğin evrensel hermeneutiğe yönelik olarak aşkınlaştırılmasını Schleiermacher sağlamamıştır. Tartışmalı bir diğer husus, Dannhauer'in ortaya attığı kavramın, hermeneutik düşüncenin zirvesi olup olmadığı sorusudur. Örneğin H.-E. Hasso Jaeger 1974 tarihli son derece akademik ve bir o kadar da polemik makalesinde bunun böyle olduğunu savunmuştur. Bu iddiaya göre kesin ve bilimsel bir hermeneutiğin asıl işi, düşünülmüş olanın anlamının açımlanmasıdır, onun konusal doğruluk iddiasının yoklanması değil. Hasso Jaeger, böylesine dar kapsamlı ve fakat evrensellik talep eden bir hermeneutik kavramını ortaya atarak daha modern ama (kendi görüşüne göre) daha muğlak ve göreceli bir hermeneutik anlayışının üstesinden gelmek istemiştir. 1976'da Gadamer önemli iki cevap yazısı yayımlamış[56] ve Hasso Jaeger'i retoriği yeterince dikkate almamakla suçlamıştır.[57] Bu konu, bir anlamın doğruluk iddiasını hesaba katmadan onu açımlamanın mümkün olup olmadığı sorusuna götürmüştür Gadamer'i: "Metinleri yorumlama görevini modern bilim teorisinin önyargısına ve bilimsellik ölçütüne tabi kılmak sahiden de daraltıcı bir perspektiftir. Somut olarak bakıldığında yorumcunun görevi herhangi bir sözün mantıksal-teknik anlam belirlenimi asla değildir. Bu yüzden, söylenilenin doğruluk meselesini tümüyle gözden

53 *Age*, 50.
54 J. C. Dannhauer: *Idea boni interpretis* (Straßburg, 1630) 10.
55 F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, der. M. Frank (1977) 75.
56 H.-G. Gadamer: "Rhetorik und Hermeneutik", *Gesammelte Werke*, Cilt 2, 276-300.
57 *Age*, 279.

çıkarmak mümkün değildir."[58] Son zamanlarda bir başka çağdaş hermeneutikçi olan O. Marquard, Dannhauer'in *hermeneutica* sözcüğünü icat edişini, Otuz Yıl Savaşları bağlamına yerleştirmiştir.[59] Marquard'a göre bu savaş "mutlak metin uğruna yapılan bir iç savaş"tır. Burada haklılık iddiasında bulunan inatçı iki hermeneutik anlayış karşı karşıya gelmiştir. Birbiriyle savaşan bu iki hermeneutiğin temel varsayımı, Kutsal Kitap'ın yalnızca bir *tek* anlamının olacağıdır. Her iki taraf da "tekilleştirici" bir hermeneutik sergilemektedir. Oysa Kutsal Kitap'ın anlamına ilişkin yapılan savaşlardan sonra Dannhauer'in *hermeneutica* kavramını ortaya atmasıyla daha farklı ve çoğulcu bir hermeneutiğe işaret edilmiştir: "Tekilleştirici hermeneutiğin çoğullaştırıcı hermeneutiğe dönüştüğü an, söz konusu hermeneutik mücadelenin *kanlı* hale geldiği an idi. Üstelik bu kanlı mücadele nesilleri aşan bir çarpışmaydı. Mezhep savaşı en azından *hermeneutik bir savaştı* da: *mutlak metne dair bir iç savaş*."[60] Buna göre Marquard, tek bir anlam uğruna kan akıtılmasının yerine *hermeneutica* ilkesiyle birlikte anlam açımlanışına ilişkin çoğulcu bir anlayışın başladığını savunmuştur. Elbette ki Marquard'ın yorumu modernleştirici bir bakış açısına dayanmaktadır. Çünkü hem Dannhauer hem de çağdaşlarının çoğu ve onların halefleri "tekilleştirici" bir hermeneutiği savunuyordu. Ancak yine de Marquard, 20. yüzyılda hâkim hale gelecek bu "hermeneutik ilkesi" sayesinde, sonuç olarak çoğulcu açımlamalara daha hoşgörülü ve mülayim biçimde yaklaşıldığının altını haklı olarak çizmiştir.

Dannhauer'in evrensel hermeneutik tasarımı, J. Clauberg ve G. F. Meier gibi rasyonalistler arasında geniş kabul görmüştür. Aydınlanma Çağı'na damgasını vuran en önemli evrensel hermeneutik ise J. M. Chladenius'un (1710-1759) kaleme aldığı 1742 tarihli *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Akla Dayalı Konuşma ve Yazıların Doğru Açımlanmasına Giriş) başlıklı kitabı olmuştur. Chladenius mantığa koşut olarak evrensel hermeneutiği, insani bilgi ediminin ikinci büyük kolu olarak görmüştür. Buna göre alimlerin çalışmaları iki temel kısıma ayrılabilir: Birincisi alimlerin kendi düşünce ve icatları sayesinde bilgi birikimini artırmaları, ikincisi ise "bizden öncekilerin yararlı veya saygın şeyler dü-

58 *Age*, 285.
59 O. Marquard: "Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist", *Abschied vom Prinzipiellen* (1981) 117-146.
60 *Age*, 129.

şünmeleridir [...] ve bu yazı ve eserleri anlamanın yönergeleri yani onların açımlanışı"yla meşgul olmalarıdır.[61] Bilgi ediminin her iki olanağı da kendine özgü avantaj ve dezavantajlara sahiptir. Bu yüzden ikisi için ayrı türde bilimsel kurallar vardır. Bu kuralların birinci türü, doğru düşünmeyi öğretir ve buna "akli düşünme öğretisi" denir. Öte yandan bunların ikinci türü, doğru açımlama yapmayı öğretir ki buna evrensel açımlama sanatı veya Chladenius'un deyişiyle "felsefi hermeneutik" denir. Açımlamada öncelik, zorunlu arka plan bilgilerinin temin edilerek doğru biçimde anlaşılmasıdır: "Yani açımlama, bir yerin tam olarak anlaşılması için gerekli kavramları temin etmekten başka bir şey değildir." Bu bağlamda Chladenius, özellikle "bakış açısı"nın önemini vurgulamaktadır ki kendisi bu hususu Leibniz'in perspektif öğretisinden devraldığını açıkça dile getirmektedir. Konu itibarıyla bu kavram retorik ve hermeneutiğin eski *scopus* öğretisini hatırlatsa da giderek daha öznel hatlara kavuşmaktadır: "Bir şeyi başka şekilde değil de tam olarak şu şekilde temsil etmemizi sağlayan ruhumuzun, bedenimizin ve bir bütün olarak kişiliğimizin hallerine bakış açısı diyoruz."[62]

Ruhun öznel halleri, 18. yüzyıldaki Pietist hermeneutikte de önemli bir rol oynamıştır. Protestan ortodoksisinin mantıksal-skolastik yönelimine karşı Pietizm, yorum yapmanın etkilenimsel boyutuna vurguda bulunmuştur. Bu maksatla retorik etkilenim öğretisine atıfta bulunmuştur. Örneğin 1723 tarihli *Institutiones hermeneuticae sacrae* (Kutsal Hermeneutik Kuralları) isimli son derece etkili kitabında J. J. Rambach, her sözün bir etkilenimi aktardığını ileri sürmektedir: "*Scriptoris*'in (yazarın) sözlerini doğru olarak idrak edip açıklamak mümkün değildir [...] eğer o sözü sarf ederken haletiruhiyesinde hangi etkilenimlerin mevcut olduğu bilinmiyorsa."[63] Burada etkilenim bir yan ürün değildir, bilakis "*anima sermonis*" yani sözün ruhudur.[64] Örneğin Kutsal Kitap'ı doğru anlamak isteyen bir kimse bu etkilenimselliği de dikkate almak zorundadır. Hermeneutiğin retorik-etkilenimsel boyutu, Pietist *applicatio* (uygulama) öğretisinde açıkça or-

61 J. M. Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742, Yeni Basım: 1969), Önsöz. Chladenius'un filoloji ve edebiyat bilimi bakımından önemi hakkında bkz.: P. Szondi: *Einführung in die literarische Hermeneutik* (1975).

62 Chladenius: *age,* Giriş.

63 Kolay erişilebilir olan şuradaki derlemeden alınmıştır: H.-G. Gadamer, G. Boehm (der.): *Seminar: Philosophische Hermeneutik* (1977) 62.

64 *Age,* 65.

taya çıkmaktadır. Hermeneutiğin geleneksel olarak görevi *intelligere* (anlama) ve *explicare* (açıklama) faaliyetinin icrası olarak kabul ediliyordu. 18. yüzyılda bu *subtilitas intellegendi et explicandi* (anlama ve açıklamanın inceliği) diye ifade ediliyordu. Buna göre yorumcu, metni önce anlamalı ve sonra da açıklayabilmeliydi. Ancak Pietistler için bu görev yeterli değildi yahut fazlasıyla entelektüel bir faaliyetti: Yorumcu ayrıca, anladığını uygulayabilmeliydi de. Böylece *subtilitas intellegendi et explicandi*'ye üçüncü bir öğe daha katılmış oldu: *subtilitas applicandi* yani Kutsal Kitap'ın etkilenimini dinleyicinin ruhuna aktarabilme yetkinliği. Pietistler söz konusu *applicatio*'nun retorik kökenli olduğunun pekâlâ farkındaydı. Doğrudan uygulanmak suretiyle başarılı olan bir yorum, dinleyiciyi kazanmalı yani ikna edebilmeliydi. *Applicatio* öğretisi, Gadamer'in 1960 tarihli *Wahrheit und Methode* (Hakikat ve Yöntem) isimli kitabının merkezi öneme sahip bölümlerinden birinde ciddi bir yankı bulmuştur. Burada Gadamer, Pietist hermeneutik tarafından tematize edilen uygulama anlayışının hermeneutik temel meseleyi geri kazanmak için önemli olduğunu savunmuştur.[65] Fakat Gadamer burada uygulamadan söz ettiğinde "yalnızca anlamanın uygulanmasını değil onun hakiki özünü" de kastetmiştir.[66] Her başarılı anlama, esas itibarıyla bizim üzerimizde uygulanmış bir anlamadır. Burada Gadamer, anlamanın daima kendini anlama demek olduğunu savunan Heidegger'i takip etmiştir.

Romantizm ve 19. Yüzyıl

Anlamanın düşünümsel boyutu, F. Schleiermacher'in (1768-1834) çığır açan hermeneutiğinde merkezi önem taşıyan bir moment olmuştur. Daha yukarıda da gösterilmiş olduğu gibi, Schleiermacher'in bu alandaki orijinal katkısı tikel hermeneutiğin başına evrensel hermeneutiği yerleştirmiş olması değildir yalnızca. Schleiermacher'in kendine özgü katkısı, hermeneutiği anlama sanatı öğretisi olarak özgül biçimde tasarlamış olmasından ileri gelmektedir. Schleiermacher yorum pratiğini *gevşek* ve *sıkı* diye ikiye ayırmıştır. Bu ayrımın etkisi büyük olmuştur. Gevşek yorum pratiği (o zamana kadarki hermeneutik tarihinde yaygın olan pratik bu idi) "anlamanın kendiliğinden hasıl olduğunu savunuyor ve hedefini negatif olarak belirliyordu: yanlış an-

65 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Cilt 1 (1986) 312-317.

66 H.-G. Gadamer: "Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe", *Gesammelte Werke*, Cilt 2 (1986) 312.

lamanın önüne geçmek." Schleiermacher, Kutsal Kitap'ın çeşitli karanlık (*ambigua*, *obscura*) yerlerini doğru anlamak için yönergeler sunmayı amaçlayan geleneksel hermeneutiği kastediyordu. Kendisi ise sıkı bir yorum pratiğini hedefliyordu. Böyle bir pratik, "yanlış anlamanın kendiliğinden hasıl olduğunu, doğru anlamayı ise her an istemek ve aramak gerektiğini" savunmak demekti.[67] Burada "gevşek" pratik denileni Schleiermacher, sanattan mahrum bir süreçle eş tutmaktaydı.[68] Öte yandan bir sanat öğretisi olarak hermeneutik, sanatsal kurallar geliştirme görevine sahip olmalıydı. Ancak böylelikle mütemadiyen yanlış anlama tehdidi altında kalan anlama teminat altına alınabilecekti: "Hermeneutik faaliyet, anlamanın şüpheli hale geldiği anda devreye giriyor olmamalıdır. Bilakis, bir sözü anlamayı istemek girişiminin başladığı andan itibaren başlamalıdır."[69] Dolayısıyla Schleiermacher şunu talep etmektedir: "Hermeneutik kurallar daha ziyade bir yöntem oluşturmalıdır."[70] Burada "daha ziyade bir yöntem" tabirini kullanan Schleiermacher adeta modern hermeneutiğin düsturunu ifade etmiş oluyordu. Böylelikle anlama sanatı, özellikle yeniden kurgulayıcı bir işleve kavuşmaktaydı. Bir sözü doğru anlayabilmek için onu mümkün mertebe temelden ve kendi tutarlılığı içinde yeniden kurgulamak gereklidir. Schleiermacher'in farklı şekillerde ifade ettiği ünlü talimatı bu ilke üzerine dayanmaktadır: "Sözü, önce sahibi kadar iyi ve sonra ondan daha iyi anlamak gerekir."[71] Schleiermacher'i eleştirenler (örneğin Gadamer) bu tür formülasyonların ardında Yeni Çağ'ın metot düşüncesinin yattığını ileri sürmüşlerdir. Görünüşte bu eleştiri yerindeymiş gibi gelse de, bu tür formüllerin retorik kaynak ve kapsamını gözden kaçırmamak gerekir. Zira Yeni Çağ'ın metot bilincinden çok önceleri retoriğin amacı daima *bir sözü yeniden kurgulamak* olmuştur. Zaten Schleiermacher de bu bağlantının tümüyle farkında olup bunu açıkça dile getirmiştir: "Hermeneutik ile retorik arasındaki birliktelik, her bir anlama ediminin, söz ediminin tersine çevrilmesine dayanmaktadır. Burada, sözün temelinde hangi düşüncenin yattığı bilince taşınmaktadır."[72] Bu ba-

67 F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, der. M. Frank (1977) 92; F. Schleiermacher: *Hermeneutik*, der. H. Kimmerle (2. Basım: 1974) 29-30.
68 M. Potepa: "Hermeneutik und Dialektik bei Schleiermacher", *Schleiermacher-Archiv*, 1 (1985) 492.
69 F. Schleiermacher: "Allgemeine Hermeneutik von 1809/10", *Schleiermacher-Archiv*, 1 (1985) 1272.
70 F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, der. M. Frank (1977) 84.
71 *Age*, 94.
72 *Age*, 76.

kımdan "açımlama sanatı kompozisyona bağımlıdır."[73] Dolayısıyla Schleiermacher Yeni Çağ bilimselliğinin evladı değil, Eski Çağ retoriğinin (bilinçli) mirasçısıdır.

Bu yüzden Schleiermacher'in, anlamanın döngüselliği meselesine atıfta bulunmuş olması bizi şaşırtmamalıdır. O bunu 1829 tarihli Berlin Bilimler Akademisi konuşmalarında dile getirmiştir: *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (F. A. Wolf'un İmaları ve Ast'ın Ders Kitabı Bağlamında Hermeneutik Kavramı Üzerine). Bu konuşmalar, Schleiermacher'in kamuoyuyla paylaştığı hermeneutik konusundaki yegâne mütalaalarıdır (hermeneutikle ilgili defter ve ders notları ölümünden sonra derlenip yayımlanmıştır). F. Ast 1808'de yayımladığı *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Gramatik, Hermeneutik ve Eleştirinin Ana Hatları) isimli kitabında, döngüselliği hermeneutiğin bir temel ilkesi olarak tanımlamıştır (ki bunun retorik karakterini zaten Melanchthon ve Flacius tespit etmişti): "Tüm anlama ve bilmelerin temel yasası, münferit olandan hareketle bütünün tinini bulmak ve bütünden hareketle münferit olanı kavramaktır."[74] Fakat Schelling'in öğrencisi olan Ast, bu döngüselliğe idealist bir yorum katmıştı: Münferit olanın, onun içinden kavranacağı bütün, idealist bir tindir. Bu tin, insanlığın tüm çağlarını kapsamaktadır. Örneğin bu sayede bir Eski Yunan yapıtı, Eski Çağ tininin bütününden yola çıkılarak, bu ise her şeyi kapsayan tinden hareketle kavranabilmektedir. Daha sonraları hermeneutik döngü diye anılacak olanın bu idealistik aşırıya taşınışı, Schleiermacher için fazla ileriye gitmek demek olmuştur. Dolayısıyla Schleiermacher, bu döngüsel hareketi iki yönden yani nesnel bakımdan edebiyat türü ve öznel bakımdan yaratıcı bireysellik yönünden sınırlandırmaya çalışmıştır: "Her yapıtın iki bakımdan biricik olduğunu kolayca idrak edebiliriz: Ait olduğu edebiyat alanı bakımından biriciktir ve benzer içerikteki diğerleriyle birlikte bir bütün oluşturur. Bir yapıtı buradan hareketle tek bir ilişki bakımından yani dilsel olarak anlamak gerekir. Öte yandan her yapıt onu yaratanın eylemi bakımından da biriciktir. Onun diğer eylemleriyle birlikte kendi yaşamının bütününü oluşturmaktadır. Dolayısıyla yapıtı, kendisinin eylem bütününden [...] yola çıkarak anlamak gerekir."[75] Schleiermacher'in bu döngüsellikte

73 *Age,* 76.
74 F. Ast: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808) §75.
75 Schleiermacher: *age,* 335.

köklü bir *epistemolojik mesele* görüp görmediğini belirlemek oldukça güçtür. Zira Schleiermacher'de de bu döngüsel yapı salt betimsel olarak ele alınmıştır. Anlamanın döngüsel gidiş geliş hareketini betimlemekle yetinmiştir. Schleiermacher bunu "bitimsiz görev" olarak ortaya koymuştur. Ancak kendisinin burada "görevden" bahsetmesi, bir epistemolojik mesele bilincinin yeşermekte olduğunun göstergesidir. Ama bu mesele çözümlenmeksizin kalacaktır: "Bu görevle ilgili her çözüm, şimdilik yalnızca bir yaklaşma olarak görünecektir hep bize."[76] Döngüselliğin dilsel ve bireysel bakımdan iki yönde ele alınması, Schleiermacher'in hermeneutiği gramatik ve psikolojik hermeneutik olarak ikiye ayırmasına da karşılık gelmektedir. Gramatik hermeneutik dilsel janrın bütünsel ilişkisini kendine mesele edinmiştir. Psikolojik yorum ise bireyin ruhunu anlama meselesi üzerine eğilmektedir. Schleiermacher yorum araçları olarak karşılaştırmalı yöntemi (ağırlıklı olarak dilsel-gramatik yorumda) ve "kehanetsel" (*divinatorisch*) yöntemi (ağırlıklı olarak psikolojik yorumda) öne sürmektedir. Schleiermacher'in söz konusu psikolojik yoruma özel bir ağırlık verdiğini, sonraları yaptığı şu hermeneutik eylem tanımından da anlamak mümkündür: "Hermeneutiğin görevi, yazarın kurgulayıcı eyleminin tüm içsel akışını kusursuzca yeniden kurgulamaktır."[77] Günümüzde haklı olarak bazı yorumcular (özellikle M. Frank)[78] gramatik yorumun özgül ağırlığını yeniden hatırlattıkları halde, Schleiermacher'in hermeneutiğinin ileride en büyük etkiyi yaratacak olan yönü psikolojik yönelimi olmuştur (bunu olumlayan olarak Dilthey, olumsuzlayan olarak Gadamer).

Schleiermacher'in doğrudan halefi olarak öğrencisi ve Eski Çağ bilimcisi A. Boeckh'ün (1785-1867) yapıtları karşımıza çıkmaktadır. *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (Filolojik Bilimler Ansiklopedisi ve Metodolojisi) başlıklı derslerinde Boeckh, etkisi büyük olacak bir "hermeneutik teori" geliştirmiştir. Bu teorinin görevi, hermeneutiği hem eleştirmek hem de ona metodolojik bir temel işlev sunmaktı. Bunun için filolojik bilimlerin kendisi üzerine bir düşünüme girişmişti. Bu teorinin metodolojik yetkinliğini tarih yazımına (Droysen) ve nihayet tüm tin bilimlerine (Dilthey) yaymak için ise yalnızca ufak bir adım atmak gerekliydi. Schleier-

76 *Age*, 334.
77 *Age*, 321.
78 M. Frank: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher* (1977).

macher her ne kadar bu yöne uzanan kavramsal temelleri atmışsa da hermeneutiğin böylesi bir metodolojik işleve sahip olmasını kendisinin tasarlayıp tasarlamadığı tartışmalıdır. Zira 19. yüzyılda ortaya çıkan tin bilimleri ve onların doğa bilimleriyle ilişkisi meselesi Schleiermacher için henüz bir tema teşkil etmiyordu. "Tin bilimsel" metodolojiye ilişkin epistemolojik ihtiyacı ancak Boeckh hissetmişti. Hümanistik Eski Çağ bilimi eğitimi almış Boeckh'te, Schleiermacher'in ortaya çıkardığı retorik ve hermeneutik birlikteliğin mevcudiyeti söz konusudur. Bunu, filolojik anlamaya ilişkin yaptığı şu ünlü tanımında açıkça görmek mümkündür: "İnsan tininin ürettiğini yani bilinmiş-olanı bilmek."[79] Anlamak, yazılı yapıtlara nakşedilmiş tinin yeniden özümsenmesidir yani dile getirilme ediminin tersine çevrilmesidir.[80] Boeckh'e göre de hermeneutik döngü "asla tümüyle önlenemez."[81] Buradan çıkan sonuç, açımlamanın birtakım "hadlerinin olduğudur".[82] Bunun nedeni, bilinmiş-olanın bilinmesinin ancak hep yakınlaşma şeklinde (*approximativ*) olmasıdır.

Boeckh'ün öğrencisi J. G. Droysen (1808-1886), tarih ansiklopedisi ve metodolojisi derslerinde ve daha sonra *Historik* (Tarih Bilimi) başlıklı temel nitelikteki tarih tasarımı kitabında bu örüntüyü izlemiştir. Ancak şaşırtıcıdır ki Droysen'de hermeneutik kavramı neredeyse hiçbir rol oynamamıştır. Onun *Theorie der Interpretation* (Yorum Teorisi) hakkında yazdıklarıysa *Historik*'in küçük bir bölümünü oluşturmaktadır yalnızca. Ama Droysen anlama kavramını sıkça kullanmış, buna yeni bir anlam yüklemiş ve doğa bilimlerindeki "açıklamanın" karşısına yerleştirmiştir. Yeni olan işte bu karşıtlıktır. Örneğin yukarıda bahsettiğimiz *subtilitas* öğretisinde olduğu gibi anlama (*intelligere*) ile açıklama (*explicare*) arasındaki ilişki daha önceleri birbirini tamamlar nitelikte ortaya konuluyordu: Buna göre anlama, anlaşılanı açıklama durumunda da olmalıydı. Oysa Droysen'de anlama ile açıklama, tin ve doğa bilimlerinin kendi özgül *süreçlerini* niteliyordu. Açıklamak verili bir olguyu evrensel bir yasaya dayandırmak demekti. Halbuki anlamak bir *anlamı* anlamaktı. Anlam doğrudan verili değildi, onu yalnızca ifadeler üzerinden bulmak mümkündü. Başka bir deyişle anlama, olgularla ilgili değildi, bilakis olguların ardında yatanla ilgiliydi: "Nesnel olgularla uğraştığı-

79 A. Boeckh: *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (1877; Yeni Basımı: 1977) 10. Ayrıca bkz.: F. Rodi: *Erkenntnis des Erkannten* (1990).
80 *Age,* 80.
81 *Age,* 85.
82 *Age,* 86.

mızı sanmak, bizim bilimimizin iştigal ettiği şeylerin doğasını yanlış anlamak demektir. Kendi gerçekliklerine sahip nesnel olgular diye bir şey bizim araştırma sahamızda yoktur."[83] Tarihsel anlama "araştırmacı anlama"dır. Daha kesin bir ifadeyle: verili olanın (örneğin geçmişten gelen belgelerin) ardında yatanları sorgulamaktır. Ancak bu şekilde bir anlama doğru ilerlenebilir ki o da kendini asla nesnesel olarak sunmaz. Anlam peşinde koşan araştırmacı, kendi inceleme konusunun şekillendirilmesine bizzat dahil olmuş olur böylece.

19. yüzyılda yaşanan bu hazırlık niteliğindeki metodolojik çabalarda gramatik, eleştiri ve filolojinin yanında bir yardımcı disiplin olarak hermeneutik genellikle ikincil bir rol oynamış ve nihayet W. Dilthey'ın (1833-1911) yapıtlarında kendine yer ve vücut bulmuştur. Dilthey yaşamını, tin bilimleri metodolojisinin geliştirilmesine adamıştır. Onun düsturu "tarihsel aklın eleştirisi" olmuştur. Dağınık görünüme sahip eserlerinin kaynaklarını gözden geçirdiğimizde hermeneutiğin ne kadar, ne ölçüde ve ne zamandan itibaren söz konusu metodolojiye katkıda bulunduğunu belirlemek oldukça güçtür. Örneğin 1883'te yayımladığı *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Tin Bilimlerine Giriş) isimli kitabının tarihsel yönelime sahip birinci cildinde (sistematik olacak ikinci cildi hiç yayımlanmamıştır) hermeneutik kavramını bir kere bile kullanmamıştır. Dilthey'ın düşünce gelişiminin bu orta döneminde tin bilimlerinin temeli daha çok ("anlamasal" nitelikteki) psikolojide yatmaktadır. Aslında Dilthey kendi düşünce gelişiminin başında ve sonunda hermeneutikle ilgilenmiştir: Zira doktora tezi ve onu izleyen araştırmaları Schleiermacher üzerineydi. "Schleiermacher Vakfı" tarafından desteklenen, günümüz standartları bakımından bile oldukça bilimsel olan bu gençlik dönemi çalışmasını (*Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* [Eski Dönem Protestan Hermeneutiği Karşısında Schleiermacher'in Hermeneutik Sistemi], 1860) yayımlamamıştır. O dönemde bir Schleiermacher biyografisi yazmayı tasarlamış, bunun yalnızca birinci cildini yayımlamıştır. Daha sistematik olacak olan ikinci cildi ise yayımlanmamıştır. Dilthey yaşamının sonlarına doğru yeniden Schleiermacher ve hermeneutik konusuna geri dönmüştür: Önce 1900'de yaptığı son derece önemli bir sunuş olan *Über die Entstehung der Hermeneutik*'te

83 J. G. Droysen: *Historik* (1937, Yeni Basımı: 1977) 20.

(Hermeneutiğin Doğuşu Üzerine)[84] ve sonra da 1910 tarihli *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Tarihsel Dünyanın Tin Bilimleri İçindeki Yapısı)[85] isimli son programatik-fragmanter yapıtında. Bu iki kaynağa bakıldığında Dilthey'ın son dönemlerinde iki farklı hermeneutik konsept kullandığı ortaya çıkmaktadır (üzerinde çalışılıp geliştirilmiş taslaklardan bu şekilde söz edebilmek mümkünse eğer): *Birinci* olarak, 1900 yılındaki sunuşunda hermeneutik, tin bilimlerinde bilimsel metodoloji tasarımı anlamına gelmektedir. *İkinci* olarak, toplu eserlerinin yedinci cildinde tarihsel dünyanın yapısıyla ilgili derlenen çalışmalarında hermeneutik, tarihsel yaşamın evrensel felsefesi anlamına gelmektedir ki tin bilimleri bunun yalnızca en çok dile gelen ifadesidir. Ama neredeyse kesin olan şudur ki Dilthey şahsen bu evrensel felsefeye hiçbir zaman hermeneutik dememiş veya bunu hermeneutik bir faaliyet olarak nitelendirmemiştir. Fakat Dilthey'ın kendi okulunda böyle bir *etkiye* yol açmış olduğuna kuşku yoktur. Özellikle öğrencisi G. Misch, Dilthey'ın son dönemlerindeki çalışmalarını, hermeneutik felsefe hazırlıkları olarak değerlendirmiştir. Böylelikle yirmili yıllarda hermeneutik, tarihsellik felsefesi bakımından moda sözcük haline gelmiş ve örneğin Heidegger kendi çalışmalarını bunun üzerine dayandırmıştır. Oysa Dilthey'ın metinlerinde hermeneutik ağırlıklı olarak teknik bir anlamda kullanılmıştır (genellikle eleştirinin yanı sıra filolojik bir temel disiplin olarak). Ancak tarihselcilik çağında, hermeneutik gibi bir normatif disipline "yeni ve önemli bir görev düşmekte"dir ve Dilthey bunu "tarihsel kuşku ve öznel keyfiliğe karşı anlamanın pekinliği" olarak görmüştür.[86] Bunun üzerine Dilthey, kendi tin bilimleri metodolojisi girişimine atıfla şöyle bir program dile getirmiştir: "Günümüzde hermeneutik, evrensel bir epistemolojik görev olan bilginin olanaklılığının tarihsel dünyayla olan ilişkisi meselesini ortaya koymalı ve bunun gerçekleştirilmesini sağlayacak araçları temin etmelidir."[87] Schleiermacher'in anlama anlayışından hareket eden Dilthey, onu "dışarıdan duyusal olarak verilen imlerdeki içsel olanı kavrayışımız" olarak belirlemekte ve hermeneutiği "yazıyla sabitlenmiş yaşam ifadelerini anlama sanatı öğretisi" olarak tanımlamaktadır.[88] Hermeneutik, tüm tin bilimleri için öneme sahip ola-

84 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften* (1924), Cilt 5, 317-331.
85 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften* (1927), Cilt 7, 79-188.
86 *Age,* Cilt 7, 217.
87 *Age,* Cilt 7, 218.
88 *Age,* Cilt 5, 318.

bilecektir eğer onların yazıyla sabitlenmiş ifadelerinin ardındaki "kendi hakkında düşünümde bulunma yönelimi" ortak ise: tüm anlama edimleri (dolayısıyla tüm tin bilimleri), ifade edilenlerin ardındakilere (Platon'un düşünmek için söylediği ruhun kendisiyle iç konuşmasına) erişmek maksadıyla gerçekleştirilir. Şahsen Dilthey, böyle bir anlama sanatı öğretsini ayrıntılarıyla çalışmamıştır. Zaten böyle bir şeyin olup olamayacağı pek çok halefi tarafından da sorgulanmıştır. Daha sonraları İtalyan hukukçu E. Betti (1890-1968), Dilthey'ın ifade ettiği programı gerçekleştirmeye çalışmış ve bunun için Dilthey'cı bir başlık tercih etmiştir: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tin Bilimlerinin Evrensel Metodiği Olarak Hermeneutik).[89] Hermeneutiğin bundan sonraki gelişimi, başlangıçta Dilthey'ın izlediği metodolojik girişim yolunun kenara bırakılarak "öz düşünüm" yönünün radikalize edilmesiyle sağlanmış, bu da Dilthey'ın en önemli mirası haline gelmiştir.

Yirminci Yüzyılda Hermeneutik

Erken döneminde Heidegger, Dilthey'ın mirasını devam ettirmiş ve ilk derslerinde *Hermeneutik der Faktizität*'i (Olgusallığın Hermeneutiği) yani olgusal olarak verili insanın kendini açımlayışını tematize etmiştir. Burada Heidegger'in temel görüşü, bizim dünyayla her daim ve birincil olarak imlenimsellik modusu içinde karşılaştığımızdır. Bu bağlamda da "hermeneutik sezgi"den (*hermeneutische Intuition*) bahsetmektedir ki Heidegger'in erken dönem çalışmalarında muhtemelen ilk kez burada hermeneutik kavramıyla karşılaşılmaktadır.[90] Yorumlar şeylere iliştiriliyor değildir, bilakis onlara asli olarak aittirler. Kendi varlığına ihtimam gösteren bir Dasein (insani varoluş) en azından kendi "yaşama dünyasını" böyle deneyimler. 1927'de yayımladığı baş eseri *Sein und Zeit*'ın (Varlık ve Zaman) uzun süren hazırlık döneminde Heidegger, ilgilenici imlenimselliği takip eden olgusallığın hermeneutiği programını sürdürmüş ve bunu retoriğe yakın durarak yapmıştır. Örneğin 1924 yılı bahar yarı yılında verdiği bir dersinde Aristoteles'in

89 1962'de yayımlanmıştır. Ayrıca Betti'nin hermeneutik manifestosuna da bkz.: *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungstheorie* (1955, Yeni Basımı: 1988). Burada Betti, kendisinin *Teoria generale della Interpretazione* (Milano, 1955) isimli geniş kapsamlı çalışmasını başarılı şekilde özetlemiştir. E. D. Hirsch'in *Prinizpien der Interpretation* (1972) başlıklı kitabı Betti'yi izlemektedir. Bu konuda bkz.: J. Grondin: "L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968), *Archive de philosophie,* 53 (1990) 121-137.

90 T. Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley, 1993) 498.

retoriğini odağa taşımıştır.[91] Hermeneutiğin söz konusu retoriksel kaynağına Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da da işaret etmiştir: "Aristoteles *pathe*'leri 'Retorik'in ikinci kitabında incelemiştir. Zaten retorik kavramını geleneksel olarak 'ders konusu' gibisinden bir şey olarak cihet kabul eden geleneksel yaklaşımın aksine 'Retorik'i birlikte-olmaklığın her günkülüğünün ilk sistematik hermeneutiği olarak kavramak gerekir."[92] Böylece Heidegger kendi hermeneutiğinin, Aristoteles retoriğinin doğrudan devamcısı olduğunu ortaya koymuştur. Kant'ın formal mantıkla ilgili ünlü değerlendirmesine göndermede bulunan Heidegger, "etkilenimlere dair ilkesel ontolojik yorumun Aristoteles'ten bu yana neredeyse tek bir adım ileriye atamamış" olmasından şikâyet etmektedir.[93] Böylelikle etkilenimler (1927'de bunlara toplu bir kavramla "ruh hali" [*Befindlichkeit*] diyecektir), Dasein'ın konstitüsyonu içinde temel oluşturucu bir nitelik yani bir "eksistenisyal" (*Existenzial*) mertebesine yükseltilmektedir. "Ruh hali hep kendi anlayışına, çoğunlukla da onu baskılarayak sahip olduğu için" *anlama* Dasein'ın ikinci temel eksistensiyalidir. 19. yüzyıldaki metodolojik tartışmalarda karşılaştığımız anlama terimi, salt bilişsel karakterini bu noktada yitirir: "Anlama daima bir duygu durumu içinde gerçekleşir."[94] Öte yandan gündelik hayatta kullandığımız "bir şeyi bilip anlamak" tabirinde olduğu üzere anlama bir beceridir de: "bir şeyi yönetebilme", "altından kalkabilme" gibi.[95] Anlamada söz konusu olan, Dasein'ın olası var olabilirliğidir bilhassa: Dasein anlayarak kendini kendi olanaklarına tasarlar. Bu olanaklar hep olgusal olarak icra edildiği için, söz konusu anlama ufukları çoğunlukla tematize edilmez. Kendini olanaklara tasarlayan anlama, böylelikle kendini "geliştirebilmektedir". Heidegger anlamanın söz konusu kendini açımlayışına "tefsir" demektedir.[96] Bu öz eleştirel açımlama kavramı, bizi doğrudan hermeneutik döngü meselesine götürür: "Anlamayı sağlayacak her açımlama, açımlanacak olanı zaten anlamış olmalıdır."[97] Bu döngü, "fasit" (*vitiosus*) bir daire

91 *Toplu Eserler*'de cilt 18 olarak yayımlanacaktır. [*Çevirenin Notu*: Heidegger'in bu dersi yayımlanmıştır: Martin Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe Band 18* (2002).]

92 M. Heidegger: *Sein und Zeit* (15. Basım: 1979) 138. Ayrıca bkz.: P. L. Oesterreich: "Die Idee der existentialontologischen Wendung der Rhetorik", *Martin Heideggers "Sein und Zeit", Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989).

93 M. Heidegger: *age,* 139.

94 *Age,* 142.

95 *Age,* 143.

96 *Age,* 148.

97 *Age,* 152.

değildir diyecektir Heidegger. Çünkü ciddiyet sahibi her bilişin asli görevi, kendi ön koşulları hakkında (ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavrama bakımından) kendini açıklığa kavuşturmak olmalıdır: "Önemli olan bu döngüden çıkmak değil, *doğru minvalde* ona dahil olabilmektir."[98] Açıkça görüldüğü gibi Heidegger, fenomenolojik bir ifadeyle "şeylerin kendisinden" hareketle anlama tasarımlarını teminat altına almaya çalışmaktadır.[99] Fakat böyle bir açıklığa kavuşturma fiilinin zorluğu, anlamayı bir *tasarım* diye belirlediğimiz anda kendini göstermeye başlar. Olgusal Dasein, üzerinde egemenlik sağlayamadığı kendi olanaklarına fırlatılmış değil midir? Bu içgörü yüzünden geç dönem Heidegger'in düşüncesinde bir dönüş yaşanmış ve Dasein'ın fırlatılmış sonluluğu radikalize edilmiştir.[100] Bundan sonra Heidegger, tüm anlama tasarımlarının kaynağını muazzam bir "varlık tarihi"nde görecektir. Böylece Heidegger, hermeneutik programını yavaş yavaş terk edecektir. Çünkü Heidegger'e göre bu program, ağırlıklı olarak insanın varoluşunu ele almakta ve dolayısıyla Yeni Çağ özneciliğini tahkim etme ihtimalini içinde taşımaktadır. Her ne kadar Heidegger'in geç dönem varlık düşüncesi bazen karmaşık veya takip edilemez görünse de tarihsel fırlatılmışlığın radikalizasyonundan ve bu sayede modern özneciliğin aşılmasından çıkartılabilecek hermeneutik dersler yok değildir. Örneğin bu konuda Heidegger'de dilin kendi kendisiyle konuşmasını (*Unterwegs zur Sprache* [Dile Doğru Giden Yol], 1959) ve "hakikatin icra edilişi" olarak sanatı (*Vom Ursprung des Kunstwerkes* [Sanat Eserinin Kökeni Üzerine], 1935) ele aldığı göze çarpmaktadır.

Varlık ve Zaman'daki retorikten mülhem hermeneutiğin ilk devamcılarından biri, Göttingen'deki fenomenologlar çevresinden H. Lipps'in (1889-1941) 1936 yılında yayımladığı *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (Hermeneutik Mantık Üzerine İncelemeler) isimli kitabı olmuştur. Söz konusu hermeneutik mantığın görevi, katı bir yargı morfolojisi yerine, fiilen dile gelen sözün pragmatik tipolojisini sunmaktır. Lipps'e göre klasik mantık, her sözün aslında "birine bir şeyi kavratmak" üzere var olduğunu hep ihmal etmiştir. Başka deyişle, bir sözün hakikati ifadede değil, onun bir kimse üzerinde anlamlı bir etkide bulunup bulunmama durumunda hasıl olmaktadır.[101]

98 *Age*, 153.
99 *Age*, 153.
100 J. Grondin: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris, 1987).
101 H. Lipps: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik (1938), Werke II*, 18.

"Lipps, daha baştan itibaren *logos*'un belirlenimine bir şey söylediğim öteki kimseyi de dahil etmek istemektedir."[102] Bu hermeneutik mantığın, Searle ile Austin'in söz edimleri teorisine öncülük ettiği genel olarak kabul edilmektedir. Durumsal pragmatik hakikat kavramı üzerinden geleneksel mantığın bu yıkımını, Heidegger'in çalışmalarına kadar bir kenara itilmiş olan retorik mirastan hareketle de anlamak mümkündür.

Geç dönem Heidegger düşüncesinin Dasein'ın tarihsel fırlatılmışlığı hakkındaki içgörülerini H.-G. Gadamer, onun hermeneutik başlangıçlarıyla yeniden bağdaştırmaya çalışmıştır. Hermeneutik gelenekle ilgili çığır açıcı sentezi kapsamında, Dilthey tarafından başlatılan tin bilimlerinin hermeneutik-metodolojik karakterine dair tartışmaları da ele almıştır. Tin bilimleri 19. yüzyıldan bu yana doğa bilimlerinin karşısında geri düşmüş ve savunmaya geçmiş ama söz konusu tartışmalar sırasındaki yöntem refleksiyonları sayesinde yeniden bilimsel saygınlığa kavuşmayı umut etmiştir. Oysa buna karşılık Gadamer şunları savunmaktadır: "Tin bilimlerinin meşruluk makamı olarak metot kavramını kullanmak uygun değildir. Buradaki mesele, bir konu sahasının bizim tutumumuzla ele alınması değildir. Daha uygun bir teorik meşruluk temeli sunarak burada savunusunu yaptığım tin bilimleri, bizatihi felsefenin miras silsilesi içinde yer almaktadır. Onların doğa bilimlerinden farkı yalnızca yöntemsel değil, bilakis şeylerle olan ilişkisinin öncesel olmasıdır. Çünkü tin bilimleri geleneksel olarak aktarılmış olanlara iştirak etmekte ve onları her seferinde bizim için yeniden dillendirmektedir."[103] Kant'a dek insana dair bilimler (*humaniora*), kendilerini retorik hümanizmin temel anlayışından hareketle anlayabilmekteydi. Bu temel anlayışta insanın eğitim ve gelişimi (*Bildung*), estetik, yargı gücü ve *sensus communis*'in (sağduyunun) talim ve terbiyesi söz konusu edilmişti. Bunlar aynı zamanda birer bilgi olanağını temsil ediyordu. Ama hiçbiri de metotlaştırılamıyordu. Gadamer'e göre Kant işte bu anlayışın hakikat iddialarını reddetmişti. Çünkü onlar, kesin bilimlerin katı standartlarına uymuyorlardı. Bu kriterlere uygun olmayanlar ise yalnızca öznel bir geçerliliğe sahip olabilirdi. Böylece tin bilimleri ölümcül iki seçenekle karşı karşıya kalmıştı: Ya estetik aleladeleştirmeye

102 F. Rodi: "Die energetische Bedeutungstheorie von Hans Lipps", *Journal of the Faculty of Letters. The University of Tokyo*, 17 (1992) 2. Hans Lipps'in yapıtı hakkında önemli makaleler için ayrıca bkz.: *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989).

103 C. Dutt (der.): *Gadamer im Gespräch* (1993) 14.

(*Trivialisierung*) ya da metodik bilimlere teslim olacaktı. Yanlış olan her iki seçeneğe karşı gelebilmek için Gadamer, tin bilimlerine uygun düşen bir hermeneutik geliştirmeye çalışmıştır. Metodik bilimlerde yorumcunun aradan çıkarılması idealine karşı olarak ve Heidegger'den ilham alarak anlamanın tarihselliğinin ve önyargısal yapısının pozitif önemini vurgulamıştır. Aydınlanma Çağı'nda önyargıların gözden düşmesini eleştirmiş ve bunun aslında metot bilinci yüzünden geliştirilmiş bir başka soyutlama olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ancak tarihsel olan aklımız için mutlak bir yeniden başlangıç söz konusu olamaz. Tarihsellik bir engel değildir, bilakis anlamanın bir koşuludur daha ziyade. Üstelik, içimizde etkin olan bir tarihe aitlik sayesinde doğru önyargıları yanlışlarından ayırt etmek mümkün olabilmektedir. 19. yüzyılda gururla geliştirilen "tarihsel bilinç" bu etki tarihini sekteye uğratacak bir yenilik değildir aslında. Onu "etki tarihsel bilinç" ile ikmal etmek gerekir. Böyle bir bilinç, üzerinde refleksiyon edilmesi gereken ama tümüyle şeffaflaşması asla mümkün olmayan bir tarihin sonucu olduğunu bilecektir. Bireysel anlama "öznelliğin bir eylemi olarak düşünülmemelidir, bilakis bir gelenek nakli sürecine dahil olma olarak görülmelidir: burada geçmiş ile şimdi sürekli olarak birbirine aracılık eder."[104] Söz konusu anlama kavramının görünürdeki edilgenliğini Gadamer, şimdi ile geçmişin birbiriyle kaynaşmasının bilinçli olarak icra edilişini postüle ederek sınırlandırmaya çalışır. Buna ufuk kaynaşmasının *kontrollü* icrası demektedir. Bu sayede kendi sorgulayıcı durumumuzun bilincine varılmaktadır. Gadamer buna "etki tarihsel bilincin uyanması" der.[105] Dolayısıyla tin bilimleri için uygun düşen hermeneutik, bilimselci veya tarihselci bir metodolojinin değil, soru ve cevap mantığının bir sonucu olacaktır: Bir geleneğe, tarihsel duruma ve soru formülasyonuna ait olmaktan hareketle hakikat iddiaları ortaya çıkmakta, bunlar da tin bilimleri içinde tartışılmaktadır. Ama soru ve cevap diyalektiğini, araştıran öznenin otonom oyunu olarak yorumlamak yanlıştır. Platoncu ve Hegelci bir modelden hareketle bu öyle bir faaliyettir ki buna bizler yalnızca iştirak ederiz. – Söz konusu soru ve cevap şemasından yola çıkan Konstanz Üniversitesi edebiyat bilimcilerinden H. R. Jauss, son derece iddialı bir edebi hermeneutik programını hayata geçirmiştir. Jauss'a göre edebi sanat eseri, mevcut bir tarihsel duruma verilen cevaptır ve bu

104 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke, Band 1* (1986) 295.
105 *Age,* 312.

yüzden de yaratıcı momentin yanı sıra alımlayıcı moment olarak kendi haklılığına sahiptir.[106]

Gadamer'in soru-cevap diyalojizmi, hermeneutiği dil rehberliğinde evrenselleştirmektedir. Her hakikat, durumsal soruya verilen bir cevabı temsil eder. Bu yalnızca tin bilimlerinin bir özelliği değildir aslında. Bilakis bizim dilsel dünya deneyimimizin genel niteliğidir. Ancak burada da bilimselci motivasyona sahip bir soyutlamaya gidilmemelidir: Yani metodik ve yalıtıcı bir irdelemeye tabi olabilen önermelere öncelik tanınmamalıdır. Gadamer'in dilsellik hermeneutiği, böyle bir önerme kavramıyla "en uç karşıtlık"[107] içinde görür kendini. Çünkü böyle bir önerme kavramı, dile getirileni kendi motivasyon ufkundan (yani cevap oluşturduğu soru veya durumdan) ayrılma kaygısı taşır. Gadamer'in hermeneutiği, dili kendi diyalojik zemininden hareketle tematize etmeye çalışmaktadır. Bunun bir ön kavrayışını Augustinus kendi *verbum* (sözcük) öğretisinde sunmuştur bir bakıma. Ona göre, ifade edilen sözcük, içimizdeki sözün süreçsel dile gelişidir. Dilselliğimizin söz konusu evrensel boyutuna, onun öncesel ve sonrasal şeylere atıfta bulunuşuna Gadamer "spekülatif" demektedir. Bu sözcük, ayna (*speculum*) metaforundan gelmektedir: Dile getirilen şeyler sonsuz sayıda anlamı yansıtmakta olup bunlar diyalojik olarak işitilip icra edilmeyi beklemektedir. Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'in sonunda işaret ettiği üzere dilin bu öğesi, felsefenin evrensel bir veçhesine de isabet etmektedir. Öncesel diyalogtan ve onu mümkün kılan soru veya huzursuzluktan hareketle kendini anlayan bir felsefe, egemen metot paradigmasının telkin ettiğinden farklı şekilde de refleksiyona tabi tutulabilmelidir. Yani böyle bir felsefe hermeneutik olmak zorundadır. Felsefenin söz konusu hermeneutik özdüşünümü bakımından Gadamer retoriğe atıfta bulunarak ona sahip çıkmıştır: "Anlama üzerine teorik düşünüm retorikten başka neyin devamcısı olsun ki? Çünkü en eski gelenekten bu yana retorik olası olanı, *eikos*'u (*verisimile*'yi) ve alelade akla makul görüneni bilimin kanıt ve kesinlik iddialarına karşı savunan bir hakikat iddiasının yegâne avukatı olagelmiştir."[108] Gadamer 1993'te yazmış olduğu gibi, "retoriğe geniş kapsamlı geçerliliğini yeniden iade etmemiz gerekir. Çünkü Yeni Çağ'ın başlarında o, matematik doğa bilimleri ve metot öğretisi eliyle geçerliliğini yitirmişti. Retorik demek dilsel olarak ifade edilen ve

106 H. R. Jauss: *Literaturgeschichte als Provokation* (1970).
107 C. Dutt (der.): *age,* 472.
108 Age, 236, 488-489.

bir dil topluluğu içinde açımlanan dünya bilgisinin tümü demektir."[109] Eğer hermeneutik "söylenmiş veya yazılmış olanı yeniden dile getirme"[110] sanatı olarak tanımlanırsa, onun genellik iddiası retoriğin evrenselliğiyle bir araya getirilmiş olacaktır.[111]

J. Habermas sosyal bilimleri lingüistik olarak temellendirme çalışmalarında Gadamer'in anlaşma kavramını pozitif bakımdan devam ettirmiştir.[112] Fakat hermeneutiğin evrensellik iddiasını ve retoriğe fazlasıyla dayanıyor oluşunu sınırlandırma gereği duymuştur. Bu yüzden hermeneutik ve ideoloji eleştirisi üzerine yürütülen ünlü tartışmada retorik merkezi bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Gadamer'in Habermas'a karşı 1967'de yazdığı ilk cevabı *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik* (Retorik, Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi) başlığını taşıyordu.[113] Öte yandan Habermas'ın retorik tartışmasının ardında toplumsal özgürleşme meselesi de bulunmaktadır. Habermas hermeneutik bakış açısını tartışırken "görünürde 'makul' şekilde oluşmuş bir oydaşmanın pekâlâ yalancı iletişimin (*Pseudokommunikation*) sonucu" olabileceğini öne sürmüştür.[114] Çünkü diyalojik anlaşma, ideolojik olarak perdelenmiş bir egemenlik yapısından doğmuş olabilmektedir. Dolayısıyla iletişimsel (yani refleksif olarak idrak edilmiş) bir anlaşmayı, salt retorik veya stratejik (yani manipülatif olarak sağlanmış) oydaşmadan ayırt etmek gerekir. Habermas'a göre "anlam idrakinin sağlandığı her oydaşma, ilkesel olarak yalancı bir iletişimle zorla elde edilmiş olma şüphesini" taşıyan bir meta veya derin hermeneutiktir ve bu hermeneutik "anlamayı akli söz ilkesine bağlamakta, dolayısıyla hakikati yalnızca oydaşmaya dayandırmakta, bu da sınırlandırılmamış ve egemenlik ilişkilerinden sıyrılmış bir iletişimin idealize koşulları altında sağlanmış olmayı" talep etmektedir.[115] Böylelikle hermeneutik, ideoloji eleştirisine dönüşmektedir. Buna karşı Gadamer 1970'te şu cevabı vermiştir: "Habermas'ın yaptığı gibi retoriğe zorlayıcı bir

109 H.-G. Gadamer: *Wer bin ich und wer bist du?, Gesammelte Werke, Cilt 9* (1993) 406.
110 H.-G. Gadamer: *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe, Gesammelte Werke, Cilt 2* (1986) 305.
111 H.-G. Gadamer: *Wer bin ich und wer bist du?, Gesammelte Werke, Cilt 9* (1993) 406. Ayrıca bkz.: H.-G. Gadamer: *Logik oder Rhetorik?, Gesammelte Werke, Cilt 2* (1986) 291.
112 J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970).
113 H.-G. Gadamer: Gesammelte Werke, Cilt 2, 232-250 (1967'de Gadamer'in *Kleinere Schriften*'inde birinci ciltte, 1975'te ise *Hermeneutik und Ideologiekritik* başlıklı derlemede yayımlanmıştır).
114 J. Habermas: "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1975) 152.
115 *Age,* 154.

karakter yüklemeyi ve bundan kurtulmak için zorlamaya dayanmayan rasyonel karşılıklı konuşmayı salık vermeyi korkutucu derecede gerçek dışı buluyorum. Çünkü bu durumda yalnızca uzdilli manipülasyon ve aklın hacir altına alınma tehlikesini küçümsemiş olmakla kalmayız, toplumsal yaşamın dayandığı uzdilli anlaşma şansını da tehlikeye atmış oluruz. Hiçbir toplumsal praksis (ve elbette devrimsel praksis) retoriğin işlevi gözardı edilerek düşünülemez."[116] Daha sonraki çalışmalarında Habermas, sosyal yönü ağır basan bir psikanalize dayanan ideoloji eleştirisinin retorik paradigmasından uzaklaşmıştır. 1981'den beridir de iletişimsel eylem teorisinin geliştirilmesi üzerinde durmakta ve buradan bir söylem etiği ve adalet teorisi çıkarmaya çalışmaktadır.[117] Bu çalışmalarıyla, olgusal törellik kapsamında yürürlük bulan anlaşma modeline yaklaşma gayreti içindedir. Böylelikle hermeneutiğin savunduğu pozisyona yaklaştığı açıkça anlaşılmaktadır. Habermas'ın çalışma arkadaşlarından K.-O. Apel buna "Habermas'la birlikte Habermas'a karşı düşünmek" diyerek onu eleştirmiştir.[118]

Habermas Gadamer'i retoriğe gereğinden fazla dayandığı için eleştirirken, J. Derrida'nın başlattığı dekonstrüksiyon ise bunun adeta tersini savunmuş, retorik dil gücünün ve onunla birlikte süregiden hakikat kavramının altının oyulması sürecinin yeterince takdir edilmediğini iddia etmiştir. Derrida öncelikle Gadamer'i, anlaşma arayışı sırasında "iyi istenç"ten bahsettiği için eleştirmiştir.[119] Derrida'ya göre burada metafizik bir artık söz konusudur: istenç metafiziğinin sürdürülmesi. Onun bu geniş kapsamlı suçlamasının en az iki etkisi söz konusudur. Birincisi şudur: Bunun ardında, ötekilik karşısında totaliter bir özümseme istenci yatmıyor mudur? İkincisi: Dilin varsayımsal konusal ilintisine haddinden fazla güvenilmiyor mudur? Derrida bu eleştirilerinde hem Heidegger'den (istenç metafiziği), hem de Nietzsche ile Paul de Man'ın retorik dil anlayışından hareket etmektedir. Burada Derrida, dilin tespit edilebilir konusallık ilintisinin teminat altına alınabile-

116 H.-G. Gadamer: *Nachwort zur 3. Auflage von "Wahrheit und Methode", Gesammelte Werke,* Cilt 2, 467.

117 J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). *Moralbewu tsein und kommunikatives Handeln* (1983). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskursethik des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (1992).

118 K.-O. Apel: "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", A. Honneth vd. (der.): Z*wischenbetrachtungen* (1989) 15-65.

119 J. Derrida: "Guter Wille zur Macht: Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer", P. Forget (der.): *Text und Interpretation* (1984).

ceği düşüncesini yıkıma uğratmaktadır. Dil retorik bir oyundan başka bir şey veya ondan daha fazla bir şey olabilir mi ki? Buna göre hermeneutik, anlama istenci üzerinde direttiği için, dekonstrüksiyonun tematize ettiği panretoriğin kapsamlılığını küçümsemiş olmaktadır. R. Rorty[120] ve G. Vattimo[121] gibi postmodern teorisyenler, Heidegger ve Gadamer'e dayanan hermeneutiğin de böylesi bir panretoriğe boyun eğmek zorunda kaldığını savunmuşlardır. Ama felsefi hermeneutikten yola çıkılarak bakıldığında, konusal ilintiye dayalı hakikat kavramının rölativistik terk edilişinin ardında daha ziyade tarihselciliğin ve fundamentalist bilgi konseptinin sessizce etkisini sürdürdüğü görülmektedir. Eğer postmodern hermeneutik (her ne kadar negatif minvalde de olsa) yalnızca Descartes'çı bilimsel hakikat kavramını geçerli kabul ediyorsa, onun savunduğu panretorizm, retorik geleneğin ağır biçimde yanlış anlaşılmış olduğunu gösteriyor olacaktır yalnızca.

Almancadan çeviren: Kaan H. Ökten

120 R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979).

121 G. Vattimo: "Wahrheit und Rhetorik in der hermeneutischen Ontologie", *Das Ende der Moderne* (1990). Ayrıca bkz.: B. Krajewski: *Traveling with Hermes: Hermeneutics and Rhetoric* (Amherst, 1992).

Hermeneutik

HANS-GEORG GADAMER*

Hermeneutik yani *hermeneuein* sanatı; bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcısı Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere iletirdi. Ne var ki onun bildikleri tanrıların mesajlarının doğrudan bir aktarımı değildi, tanrısal buyrukların birer açıklamasıydı. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirirdi. Hermeneutik etkinliği, başka bir "dünyaya" ait bir anlam bağlamını, o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olagelmiştir hep. Bu, "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi" olarak *hermeneia*'nın temel anlamı için de geçerlidir. Zaten "ifade" kavramı dışavurma, açıklama, açımlama ve çevirmeyi içerecek şekilde çok anlamlı bir kavramdır. Ne var ki Aristoteles'in *Organon*'unun *Peri hermeneias* adlı bölümü hermeneutikle ilgili değildir. Bu bölümde hermeneutik terimi, apofantik yargıların (olumlu ve olumsuz önermelerin) mantıksal yapısını ve *logos*'un doğruluk gözetilmeyen diğer kullanımlarını araştıran bir mantıksal gramer türünü adlandırmak için kullanılır. Platon'a[1] göre sanat olarak hermeneutik, düşüncelerin her türlü ifade edilişleriyle ilgili değil, yalnızca kral buyruğu ya da elçi mesajı gibi bilgilerin açımlanmasıyla ilgilidir. Hermeneutik, *Epinomis*'te[2] kehanetçilikle aynı sırada yer almakta ve tanrıların iradelerini hem haber veren hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak ikili anlam içinde açıklayan bir sanat olarak anılır. Öte yandan *geç dönem* Grekçede *hermeneia* "bilgece açıklama", *hermeneus* ise "açıklayan" ve

* Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (der.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, "Hermeneutik" Maddesi*, Cilt 3, Sütun 1061-73, Schwabe Verlag, Basel: 1974.

1 Platon, *Devlet Adamı*, 260d.

2 *Epinomis*, 975c.

"çeviren" olarak geçmektedir.[3] *Hermeneia* "sanatının" yani hermeneutiğin, birtakım vazedilmiş kuralları dinleyiciye açımlayan otoritatif bir iradenin hâkim olduğu kutsal alana bağlı olması dikkat çekicidir. Hermeneutiğin bu anlamı, günümüzün bilim kuramsal bilinci içerisinde artık mevcut değildir. Ancak hermeneutiğin gelişim gösterdiği ana formlarda (yani yasaların hukuki açımlanışı ve kutsal veya klasik metinlerin teolojik ya da filolojik açımlanışında) başlangıçtaki normatif anlamı yine de içkin olarak mevcuttur.

Bugün hermeneutikten söz ettiğimizde bu terimi Yeni Çağ'ın bilim geleneğiyle bağıntılı olarak kullanıyoruz. Gerçekten de hermeneutiğin Yeni Çağ'daki gelişimi, modern bilim ve modern yöntem kavramının ortaya çıkışı ve gelişimiyle koşutluk gösterir. Yeni Çağ'da *Hermeneutik* başlıklı ilk kitap 1654 yılında J. K. Dannhauer tarafından yazılmıştır.[4] O zamandan beri teolojik-filolojik ve hukuki hermeneutik ayrımından söz edilmektedir.

Teolojik anlamda hermeneutik, Kitabı Mukaddes'i doğru açımlama sanatıdır. Bu sanat daha *Kilise Babaları* (*Patristik*) döneminde özellikle Augustinus'un *De doctrina christiana* (Hıristiyanlık Öğretisi) adlı eseriyle birlikte yöntemsel bir bilinç kazanmıştır. Zira Hıristiyan dogmatiği, Yahudi halkının özgün tarihini kurtuluş tarihsel bakımdan açımlayan Eski Ahit (Tevrat) ile İsa'nın Yeni Ahit'teki (İncil) evrensel vahyi arasındaki uyuşmazlık ve gerilimi gidermeyi görev olarak üstlenmiştir. Bu görevin yerine getirilişinde hermeneutik yardımcı olmalı hatta çözüm getirmeliydi. Augustinus, *De doctrina christiana*'da Yeni Platoncu düşüncelerden de yararlanarak tinin Kitabı Mukaddes'teki lâfzi (literal) anlamdan, ahlaki anlama ve oradan da tinsel anlama yükselişi öğretisini geliştirmiştir. Böylece Eski Çağ hermeneutik mirasını birliksel bir bakış açısı altında toplamıştır.

Eski Çağ'daki hermeneutiğin merkezinde *alegorik* yorum problemi vardır. Bu problem aslında oldukça eskidir. İlk başlarda alegorik yorumlama için kullanılan sözcük *hyponoia* (art veya üst anlam) olmuştur. Burada amaç, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmaktır. *Sofizm* çağında tam da böyle bir açımlama yolu kullanılır olmuştur. Sofistler döneminde, soylular toplumunu anlatan Homeros'un destanlarındaki değer dünyası geçerliliğini yitirmeye başlamıştı. Bu gelişme, kentlerin demokratikleşmesiyle başlamış ve kentli egemen sınıf

3 Photios, *Bibliotheca* 7; Platon, *İon* 534e, *Yasalar* 907d.

4 J. K. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654).

aristokratik etiği devralmıştı. Sofistlerin eğitim ideali bu değişimin ifadesiydi: Akhilleus'un yerini Odysseus almaya başlamıştı. Daha sonraları özellikle *Stoa* döneminde alegorik yorum, Hellenistik Homeros yorumu bağlamında yapılagelmişti. Origenes ve Augustinus'un derleyip topladığı Patristik hermeneutik ise Ortaçağ'da Cassianus tarafından sistematize edilmiş ve bu süreç içerisinde *metnin dört anlamını* ortaya çıkarma yöntemi geliştirilmişti.

Hermeneutik, *Reformasyon* döneminde Kitabı Mukaddes'in bizatihi kendisine dönme hareketiyle yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular kilise öğretisi geleneğiyle polemiğe girmiş ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almışlardır.[5] Özellikle alegorik yöntem bir yana bırakılmıştır. Böylece nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyfilikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilinci yeşermiştir. Fakat yine de merkezdeki motif normatif kalmıştır: Yeni Çağ'ın *teolojik* veya *hümanistik* hermeneutiğinde, özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere kutsal metinlerin örtük veya ikame anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buradaki hermeneutik gayretin güdüsü, nakledilen geleneğin zor anlaşılır olması ve yanlış anlamalara mahal vermesi sorunu (Schleiermacher'de olduğu üzere) olmamıştır. Daha ziyade mevcut geleneğin yıkıntılar altında kalmış kökeni ortaya çıkarılarak kabuğu kırılmakta veya dönüştürülmektedir. Onun örtük veya çarpıtılmış anlamı yeniden aranmakta ve yenilenmektedir. Burada hermeneutik, orijinal kaynaklara geri giderek çarpıtma, başkalaştırma veya kötüye kullanma yüzünden bozulmuş olan şeylere (kilisenin öğreti geleneği yüzünden Kitabı Mukaddes'e, Skolastiğin barbarca Latince kullanımı yüzünden klasiklere) ilişkin yeni bir anlayışı geliştirmek istemektedir. Bu yeni gayretin amacı, emsal teşkil eden şeyleri yeniden geçerli hale getirmekti: tıpkı bir tanrı mesajının tebliği, bir kehanetin veya yasanın açımlanması gibi.

Konuya doğrudan yönelen bu güdünün yanı sıra Yeni Çağ'ın başlarında formal bir güdü daha etkili olmuştur. Zira yeni bilimin yöntem bilinci evrensel bir açımlama öğretisini talep eder hale gelmiş ve söz konusu evrenselliği dolayısıyla *mantığın* bir bölümü olarak ele alınmıştır.[6] C. Wolff'un kendi *Mantık*'ında hermeneutiğe bir bölüm ayırmış olması bunda önemli bir rol

5 Krş. K. Holls, *Untersuchungen zu Luthers Hermeneutik: Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (1920). Bunun devamı olarak: G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942); *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48, 1951).

6 Krş. G. F. Meier'in *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* adlı kitabının yeni basımına (1965) L. Geldsetzer'in yazdığı önsözdeki açıklamalar, özellikle s. X vd.

oynamıştır.[7] Burada mantıksal-felsefi bir ilgi etkili olmuş, bu dönemde hermeneutik bir genel semantik içerisinde temellendirilmek istenmiştir. *Genel Açımlama Sanatı Denemesi* (1756) adlı eserinde G. F. Meier bunu yapmak istemiştir. J. A. Chladenius ise ona bu konuda öncülük etmiştir.[8] 18. yüzyıla kadar teoloji ve filoloji içerisindeki görünümüyle hermeneutik, hep bölük pörçük kalmış ve didaktik amaçlara hizmet etmiştir. Pragmatik maksatla bazı temel yöntem kuralları geliştirmişse de bunları büyük ölçüde antik gramer ve retorikten devralmıştır (Quintilianus).[9] Ama genel olarak paragraf açıklamaları derlemesi olarak kalmış ve Kitabı Mukaddes'in (veya hümanistik alanda klasiklerin) anlaşılması için anahtar görevi görmek istemiştir. Bu yüzden bu eserler için çoğunlukla *clavis* (anahtar) başlığı kullanılmıştır (örneğin M. Flacius'ta).[10]

Eski Protestan hermeneutiğin kavramsal söz dağarcığı tümüyle antik retorikten alınma idi. Melanchthon retoriğin temel kavramlarını dönüştürüp onları metinlerin doğru anlaşılması için (*bonis auctoribus legendis*) kullanmakta çığır açmıştır. Örneğin tekili bütünden hareketle anlama talebinde, antik retorikteki *caput* (baş, bütün) ile *membra* (uzuv, parça) ilişkisini kendine örnek almıştı. Ancak Flacius'ta bu hermeneutik ilke, gerginlikli bir kullanıma kavuşmuştu. Çünkü Yeni Ahit'in tekçi açımlanmasına karşı çıkarak kutsal kitapların dogmatik birliğini savunurken, Luther'in *"sacra scriptura sui ipsius interpres"* (kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama) ilkesini ciddi olarak sınırlandırmış oluyordu. Bu durumu R. Simon'un[11] dikkatli eleştirisi kısa süre sonra ortaya çıkarmıştı. Öte yandan sözel vahiy öğretisinin reddedilişiyle bağlantılı olarak *erken Aydınlanma Çağı*'nda teolojik hermeneutik de anlamanın genel kurallarını elde etme peşine düşmüştür. Özellikle *tarihsel Kitabı Mukaddes eleştirisi* ilk kez bu dönemde hermeneutik meşruluğa kavuşmuştur. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'si (1670) bu konudaki en önemli gelişme olmuştur. Örneğin onun mucize kavramına ilişkin eleştirisi, haklılığını aklın şu talebinden almıştır: yalnızca akli olanları (yani olanaklı olanları) kabul etmek. Ancak Spinoza'nın eleştirisi pozitif

7 C. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica* (2. Basım, 1732), Kısım 3, Bölüm 3, Başlık 6, 7.
8 J. A. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742, Yeni Basım 1970).
9 Quintilianus, *Institutio oratoria*.
10 M. Flacius, *Clavis scripturae sacrae* (1567); ayrıca bkz. *De ratione cognoscendi sacras literas* [*Clavis*'in bir bölümüdür], Almanca/Latince (Yeni Basım 1968).
11 R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689); *De l'inspiration des livres sacrés* (1687).

bir veçheyi de içermekteydi. Çünkü Kitabı Mukaddes'teki aklın kabul edemediği şeylerin doğal yollardan açıklanmasına çalışılıyordu. Bu da tarihsel olana yönelmek anlamına geliyordu: yani sözümona (ve anlaşılmaz olan) mucize hikâyelerinden uzaklaşılmış ve (anlaşılır olan) mucize inancına yönelinmişti.

Bu anlayışın karşısına *Pietist* hermeneutik çıkmıştı. A. H. Francke'den itibaren metinlerin açımlanmasında *inşa edici/irşatçı uygulamaya* sımsıkı bağlanılmıştır bu çevrelerde. J. J. Rambach,[12] etkisi büyük olan hermeneutiğinde (Morus'a göre) *subtilitas intelligendi* ve *explicandi*'nin yanına *subtilitas applicandi*'yi de katmıştı. Büyük olasılıkla hümanizm çağının rekabetçi anlayışından gelen "*subtilitas*" (incelik) terimi, açımlama "metodiğinde" (tüm kurallarda olduğu gibi) yargı gücünün gerekliliğini ifade ediyordu. Ancak bu inceliğin kendisi ise kurallara bağlanılamamaktaydı.[13] Fakat teolojik hermeneutik, 18. yüzyılın sonlarına doğru yine dogmatik ilgilerle bir uyum oluşturma peşinde gitmiştir (Ernesti, Semler).

İlk kez Schleiermacher (F. Schlegel sayesinde) hermeneutiği evrensel bir anlama ve açımlama öğretisi haline getirmeyi denemiş ve onu tüm dogmatik ve okasyonalist momentlerden sıyırmaya gayret etmiştir (bunlara Schleiermacher, hermeneutiğin özgül Kitabı Mukaddes bağlamı içinde haklılık tanımıştır sadece). Böylece hermeneutik çabalara anlam veren metnin normatif temel anlamı arka plana çekilmiştir. Anlama, tinlerin eşit mertebeliliği temeli üzerinde, orijinal düşünsel eserlerin *üretken tekrarı* haline gelmiştir. Örneğin Schleiermacher metafizik bir kavrayıştan hareketle, tüm-yaşamın (*All-Leben*) tekilleştirilmesini savunmuştur. Bu anlayışta, *dilin* rolü ön plana çıkmış ve yazılı esere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları ilkece aşılmak istenmiştir. – Schleiermacher'in konuşma ve insanların birbirini anlaması zemininde hermeneutiği temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki bu, hermeneutik temeller üzerine dayanan bir bilim sisteminin inşasına izin vermiştir. Artık hermeneutik *tüm tarihsel tin bilimlerinin zemini* haline gelmiştir, sadece teolojinin değil. O ana kadar teolog ve hümanist filologlar (hukukçular ise tümüyle dışta kalıyordu), hermeneutiği sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanıyorlardı. Bu artık ortadan kalkmıştı ve *tarihselciliğe* giden yol açılmış oluyordu.

12 J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723).
13 Krş. I. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* (2. Basım 1799), s. VII.

Schleiermacher'den sonra özellikle *psikolojik* yorumlama yaygınlaşmıştır. Psikolojik yorumlama, romantizmdeki dehanın bilinçsiz yaratıcılığı öğretisinden destek görmüş ve böylelikle tin bilimlerinin başat kuramsal temeli haline gelmiştir. Bu kendini Steinthal'de[14] göstermiş ve Dilthey buradan hareketle tin bilimlerinin sistematik açıdan yeniden temellendirilmesine girişmiş ve bunu anlamacı ve betimleyici bir psikolojiye dayanarak gerçekleştirmek istemiştir. Daha öncesinde A. Boeckh, yeni bir epistemolojik ilgiyle ve *Filolojik Bilimler Ansiklopedisi ve Metodolojisi* (1877) adlı eseriyle yolu açmış bulunuyordu. Boeckh bu eserinde filolojinin görevini "bilinmiş olanı (yeniden) bilmek" olarak koymuştu. Böylelikle hümanizm çağında yeniden keşfedilen ve birincil olarak taklit etmeyi teşvik eden klasik edebiyat, tarihsel kayıtsızlık durumuna düşmüştü. Boeckh anlama görevini temel alarak bu doğrultuda dört yorumlama tarzını ayırt etmişti: gramatik, edebi ve sınıflandırıcı, tarihsel-reel ve psikolojik-tekil yorum. Dilthey buradan kendi anlamacı psikolojisiyle devam etmişti. Onun anlamacı psikolojisinde J. G. Droysen'in derinlikli tarih yazıcılığı üzerine bina edilen tarih felsefesi ve hatta tarih teolojisi kaynaklı görüşleri kadar, spekülatif Lutherci dostu P. Yorck von Wartenburg'un çağın naif tarihselciliğine yönelik eleştirileri de hep ikaz edici olmuştur. İkisi de Dilthey'ın, ilerideki gelişimi sırasında yeni şeyler keşfetmesinde etkili olmuştur. Dilthey'da hermeneutiğin psikolojik temelini *yaşantı* kavramı oluşturmaktadır. Dilthey daha sonraları *yaşantı* kavramına *ifade* ve *imlenim* kavramlarını da dahil etmiştir. Bu noktada Dilthey, hem E. Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* (1899) adlı eserindeki psikolojizm eleştirisinden ve onun Platoncu imlenim kavramından etkilenmiş, hem de Hegel'in "nesnel tin" kuramına geri dönüş yapmıştır.[15] – Dilthey'ın çabaları 20. yüzyılda meyvelerini vermiş ve G. Misch, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, O. F. Bollnow ve diğerlerince ileriye götürülmüştür. Schleiermacher'den Dilthey'a kadarki ve ondan sonraki idealist hermeneutik geleneği, hukuk tarihçisi E. Betti[16] tarafından toparlanıp özetlenmiştir.

Ne var ki Dilthey, kendisini sıkıntıya sokan görevin yani "tarihsel bilinci" bilimin doğruluk iddiasıyla kuramsal olarak bağdaştırma görevinin üstesinden gelememiştir. Dilthey'ın anladığı anlamda görelilik probleminin

14 H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* (1881).
15 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* 4. 8 (1914 vd.).
16 E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (1954); *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (1967).

kuramsal çözümünü sunmak isteyen E. Troeltsch'ün "görelilikten totaliteye" formülü ne var ki onu aşacağı yerde tarihselcilik meselesi içine sıkışıp kalmıştır. Troeltsch'ün tarihselcilikle ilgili eserinde sık sık (müthiş) tarihsel örnekolay incelemelerine gitmiş olması dikkat çekicidir. Bunun tersi olarak Dilthey, tüm göreliliklerin ardında sabit, göreli olmayan bir şey aramış ve dünya görüşleri üzerine çok etkili bir *tipoloji öğretisi* geliştirmiştir. Bu öğretiyle, yaşamın çok yönlülüğüne karşılık bulmaya çalışmıştır. Fakat tarihselciliğin bu yoldan aşılması, üzerinde yeterince düşünülmemiş dogmatik tasarımlara dayanmak suretiyle gerçekleştirilmek istenmiştir (ancak burada, Fichte'nin çoğu kez yanlış anlaşılan şu sözündeki gibi apaçık bir idealizm itirafı açıkça ortaya konmamıştır: "Nasıl bir felsefe seçileceği, nasıl bir insan olunduğuna bağlıdır."[17]) Bu durum, dolaylı olarak onun haleflerinde kendini göstermiştir: onların yaygınlık kazanan pedagojik-antropolojik, psikolojik, sosyolojik, sanat kuramsal ve tarihsel tipoloji öğretileri, verimliliklerini aslında gizli dogmatizmlerinden aldıkları ortadadır. M. Weber, E. Spranger, T. Litt, W. Pinder, E. Kretschmer, E. R. Jaensch, P. Lersch ve diğerlerinin tipolojilerinin sınırlı bir doğruluk değeri taşıdığı, tüm fenomenlerin totalitesini yani her şeyi eksiksizce kapsamaya çalıştıkları anda da bu doğruluk değerlerini kaybettiği görülmüştür. Bu tipolojinin her şeyi kapsayacak şekilde "genişletilerek kurulması" özü gereği kendinin ortadan kaldırılması yani dogmatik doğruluk özünü kaybetmesi demektir. Tüm tipolojiler için geçerli olan bu problemden M. Weber ve Dilthey etkisindeki K. Jaspers de *Dünya Görüşleri Psikolojisi* (1919) adlı eserinde kurtulamamıştır. Oysa kendisi felsefeden böyle bir görev beklentisi içinde olmuştur (ve daha sonra eserlerinde bunu sağlamıştır). Düşünsel araç olarak tipolojilere başvurmak ancak aşırı bir nominalist (adcı) hareket noktasından meşru olabilse de M. Weber'in öz asketik nominalist köktenciliği bile sınırlı kalmıştır.[18]

Schleiermacher'in genel temellendirmesiyle başlayan *teolojik* hermeneutik dönemi, benzer şekilde kendi dogmatik çıkmazları içine sıkışıp kalmıştır. Zaten Schleiermacher'in hermeneutik derslerini yayımlayan F. Lücke bile onun teolojik momentini daha çok öne çıkarmıştır. 19. yüzyılın teolojik dogmatiği, *regula fidei* (iman kuralları) ile verilmiş olan hermeneutiğin eski Protestan problematiğine bütünüyle geri dönmüştür. Öte yandan teolojik dogmatiği tümden eleştiren liberal teolojinin tarihselci talepleri, bu problemati-

17 J. G. Fichte, *Werke*, ed. I. H. Fichte (1845/46) 1, 434.
18 Krş. D. Heinrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (1952).

ğe giderek daha çok kayıtsız kalmıştır. Bu bakımdan köktenci tarihselcilik sayesinde ve *diyalektik teolojinin* (K. Barth, E. Thurneysen) verdiği itkiyle R. Bultmann'ın hermeneutik düşünümü, çağ değiştiren bir olay haline gelmiş ve mitolojiden arındırma parolasıyla özetlenir olmuştur. Onun hermeneutiği tarihselci ve dogmatik *Exegese* ("tefsir": kutsal metinleri yorumlama sanatı) arasında bir uzlaşmayı temellendirmek anlamına gelmiştir. Fakat burada da tarihsel-tekilleştirici analiz ile *Kerygma*'nın ("müjde"nin, *"Evangelium"*un bildirimi, vahiy) nakledilmesi arasındaki ikilem çözülmeden kalmıştır. G. Bornkamm'ın[19] büyük bir teknik bilgiyle ortaya koyduğu *mitolojiden arındırma* tartışması, yüksek derecede hermeneutik bir öneme sahiptir. Çünkü burada teolojik dogmatik ile hermeneutik arasındaki eski gerginlik çağdaş modifikasyon içinde yeniden canlandırılmıştır. Bu çizgide Bultmann kendi teolojik özdüşünümünü idealizmden uzaklaştırmış ve Heidegger'in düşüncesine yaklaştırmıştır. Bunda K. Barth'ın ve diyalektik teolojinin "Tanrı hakkında konuşmak"ın insani olduğu kadar teolojik bir problem olduğunu bilince taşımaları etkili olmuştur. Bultmann "pozitif" yani yöntemsel olarak haklı gösterilebilir olan ve tarihsel teolojinin kazanımlarından hiçbir şey feda etmeyen bir çözüm yolu aramıştır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki (1927) varoluş felsefesi, Bultmann'ın aradığı çözüm doğrultusunda nötr, antropolojik bir pozisyon sunmuştur. Ona göre bu pozisyondan hareketle imanın özanlayışına ontolojik bir temel verebilecektir.[20] Bultmann'a göre bir yandan varoluşun (*Dasein*) sahihlik içinde geleceğe yönelmişliği, diğer yandan onun bu dünyaya düşmüşlüğü teolojik bakımdan açımlanabilmektedir. Bunun en önemli hermeneutik kazanımını *ön anlama* kavramı teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra böyle bir hermeneutik bilinçliliğin eksegetik bakımdan zengin getirisi de çoktur.

Heidegger'in yeni felsefi yaklaşımı sadece teolojide olumlu yönde etki yaratmakla kalmamış hatta daha öncelikli olarak Dilthey okulundaki görecelikçi ve tipolojik donuklaştırma ve katılaştırmanın çözülmesine, giderilmesine yol açmıştır. G. Misch, Husserl ve Heidegger ile Dilthey'ı birbiriyle karşı karşıya getirerek Dilthey'ın felsefi itkilerine yeniden hareket serbes-

19 G. Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion* (*Theologische Rundschau, Neue Folge,* 29 (1963) 33-141).

20 Varoluş felsefesinin böylesine "nötr" şekilde devralınmasının problematik durumu hakkında örneğin bkz. K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* (*Theologische Rundschau, Neue Folge,* 2 (1963) 26 vd., 333 vd.).

tiliği kazandırmıştır.[21] Fakat Misch'in Dilthey'ın yaşama felsefesi kaynaklı tezlerini kurgulama tarzı, onu sonunda Heidegger'le karşıt bir konuma getirmiştir. Heidegger ise Dilthey'ın "transendental bilincin" arkasına yani "yaşamaya" geri dönme talebinden hareket etmiş, bu da kendi felsefesinin önemli bir desteği haline gelmiştir. Dilthey'ın düşünceleri *varoluş felsefesinin* fenomenolojik yönden temellendirilmesinde esas alınmış, böylelikle hermeneutik problem felsefi bir radikalizasyona uğramıştır. Heidegger "olgusallık (*Faktizität*) hermeneutiği" kavramını oluşturmuş ve bununla Husserl'in fenomenolojik öz ontolojisine karşı "varoluşun" "öndüşünsel olmayışlığını" (*das Unvordenkliche der Existenz*) (Schelling) açımlama gibi paradoks bir görevi formüle etmiştir: buna göre varoluş "anlama" ve olanaklara tasarlanma olarak kendini yorumlayacaktır. Burada hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, ontolojik olana dönmek zorunda kaldığı bir noktaya ulaşılmış olmaktadır. Burada anlama, insani düşünmenin herhangi bir tutumu değildir artık. Tersine, insan varoluşunun temel devinimidir. Böylece tarihsellik, tarihsel göreceliğin hayaletlerini davet etme işinden kurtulmuş olmaktadır.

Fakat daha sonraları Heidegger, fundamental ontolojisinin transendental temellendirilişini yetersiz bulmuş ve "dönüş" (*Kehre*) düşüncesi içinde "olgusallık hermeneutiği" yerini varlığın "şuradalığına" yani "açıklığına" (*Lichtung*) bırakmıştır. Böylece idealist gelenek içindeki hermeneutik problem, bir kez daha sorun teşkil etmeye başlamıştır. Betti'nin romantik hermeneutiğin mirasını özne ve nesne arasındaki ortaklaşalık içinde haklı çıkarmak isteyen derinlikli diyalektiği bile bunu aşmaya yeterli olmamıştır. Çünkü *Varlık ve Zaman*'da özne kavramının ontolojik ön anlamaya sahip olduğu gösterilmiş ve geç dönem Heidegger'in "dönüş" düşüncesi içinde transendental felsefi refleksiyon çerçevesi kırılmıştır. Açma (*Entbergung*) ve örtmenin (*Verbergung*) oyun alanını oluşturan hakikat "hadisesi" (*Ereignis*), tüm açmalara (bütün anlamacı bilimler dahil) yeni bir ontolojik değer kazandırmıştır. Böylece geleneksel hermeneutiğe bir dizi yeni soru yöneltmek mümkün hale gelmiştir.

İdealist hermeneutiğin psikolojik temelinin *problematik* olduğu böylece ortaya çıkmıştır: bir *metnin* anlamı gerçekten de "kastedilen" anlam (*mens auctoris*) ile sınırlı mıdır? Anlama, orijinal ürünün yeniden üretiminden

21 G. Misch, *Phänomenologie und Lebensphilosophie* (1929).

mi ibarettir? Kamusal planda adalet dağıtma işlevi gören hukuksal hermeneutik için böyle bir şeyin geçerli olamayacağı açıktır. Fakat bunun, onun normatif görev tanımı dolayısıyla böyle olduğu söylenegelir. Buna karşılık bilimlerdeki nesnellik anlayışı böylesi bir ölçüte bağlı kalınmasını gerekli görmüştür. Fakat bu ölçüt gerçekten de yeterli olabilmekte midir? Örneğin *sanat eserlerinin* açımlanması için yeterli midir (kaldı ki sanat eseri yönetmenin, şef ve çevirmenin elinde pratik bir üretim şekline sahiptir)? Ve yorumun bu yeniden üretim anlamını, bilimden ayırt etmek nasıl mümkün olacaktır? Böylesine bir yeniden üretim bilinçsizce ve bilgisizce mi gerçekleşmektedir? Bu yeniden üretimin anlam içeriği, yazarın bilinçli anlam katışıyla da sınırlı değildir elbette. Sanatçının kendisi hakkındaki yorumu hep problematiktir çünkü. Sanatçının yaratımının anlamı, yine de yorum bakımından apaçık bir yakınlaşma görevi sunmaktadır bize.

Peki *tarihsel* olayların anlam ve açımlanışında durum nedir? Aynı çağda yaşayanların bilinci, bu çağdaşların tarihi "yaşadıkları" için onun nasıl olup bittiğini bilmemeleriyle karakterize olur. Oysa Dilthey kendi *yaşantı* kavramının sistematik sonucuna sonuna kadar sadık kalmıştır. Dilthey'ın tarihsel etkileşim kuramı bakımından kendi yazdığı biyografi ve otobiyografi modelleri öğreticidir.[22] Pozitivist yöntem bilincini derinlikli biçimde eleştirmiş olan R. G. Collingwood,[23] Croce'nin Hegelciliğinin diyalektik enstrümanlarından yararlanmışsa da "*re-enactment*" (yeniden yaşama) öğretisiyle öznellik sorunsalı içinde sıkışıp kalmıştır. Collingwood'da tarihsel anlama modeli, gerçekleştirilmiş planların yeniden icra edilmesi şeklinde kendini gösterir. Fakat tarihçinin kendi konusuyla ruh birliği kurma (ki daha Schleiermacher bu adımı atmıştı) şeklindeki çözüm ne var ki bizi ileriye götürmez. Çünkü burada tarihçiden gereğinden fazla şeyler talep edilmekte ve üstlendiği görev küçümsenmektedir.

Peki Kitabı Mukaddes'in *kerigmatik* anlamında durum nedir? Buradaki ruh birliği kavramı, abesle iştigale dönüşmektedir. Çünkü ruh birliği kavramı, vahiy kuramının korkutucu hayaletini davet etmek demektir. Öte yandan Kitabı Mukaddes'in *tarihsel tefsiri* de sınırlara çarpmaktadır, özellikle "özanlama" denilen kılavuz kavramda sınırlara ulaşmaktadır. Zira Kitabı Mukaddes'in selamet anlamı, Yeni Ahit'i yazanların teolojik görüşlerinin toplamından daha fazlası değil midir? Bu bakımdan *Pietist* hermeneutik (A.

22 Krş. Dilthey, *age* (Dipnot 15), Cilt 8.
23 R. G. Collingwood, *Denken, eine Autobiographie* (1955).

H. Francke, J. J. Rambach) halen dikkat çekicidir. Çünkü oradaki açımlama öğretisinde anlama ve açıklamaya *uygulamanın* da dahil edildiği ve böylece "Kitabı Mukaddes"in güncelle olan ilişkisine dikkat çekildiği görülmektedir. Burada hermeneutiğin merkezcil motifi saklıdır. Bu motif insanın tarihselliğini ciddiye alır. Zaten bu hususu özellikle idealist hermeneutik ve yine özellikle Betti "anlam tekabüliyeti ölçütü" ile hesaba katmıştır. Ön anlama kavramının ve etki tarihi ilkesinin kararlılıkla kabul edilmesi ve buna bağlı olarak etki tarihsel bilincin gelişmesi, hermeneutik için yeterli bir yöntemsel temel sağlıyor görünmektedir. Yeni Ahitçi teolojinin ölçüt (*Kanon*) kavramı, burada özel bir durum olarak kendi meşruluğuna kavuşmaktadır. Son zamanlarda hermeneutik üzerine sürdürülen tartışmaların Katolik teolojiye de sirayet etmiş olması (G. Stachel, E. Biser) bunun bir göstergesidir.[24] Aynı şekilde edebiyat kuramı da "alımlama estetiği" başlığı altında (R. Jauss) bu yolda ilerlemektedir. Ancak bu alanda, metodoloji üzerine odaklanan filologların itirazları da söz konusu olmuştur (E. D. Hirsch, T. Seebohm).[25]

Bu soru ışığında saygın *hukuksal* hermeneutik geleneği de yeni bir canlılığa kavuşmuştur. Modern hukuk dogmatiği içinde hermeneutik oldukça küçük bir rol oynamıştır, tıpkı kendini kusursuzlaştırmakta olan dogmatiğe yapışan ve kaçınılması tam da mümkün olmayan bir şeref lekesi görünümünde olmuştur. Fakat şu da hiçbir zaman gözden kaçmamıştır: hukuksal hermeneutik normatif bir disiplindir ve hukukun bütünlenmesinde dogmatik bir işlevi yerine getirmektedir. Bu haliyle o, çok önemli ve vazgeçilemez bir görev üstlenmektedir. Çünkü o, vazedilmiş hukukun genelliği ile tekil durumların somutluğu arasındaki uçurum üzerinde bir köprü kurmak istemektedir. – Ancak hukuksal hermeneutik, kaynağı ve özü bakımından bundan çok daha fazlasıdır. Onun *tarihine* bakıldığında[26] görülür ki anlamacı açımlama problemi, uygulama problemiyle ayrılmaz bir şekilde ilişkili olmuştur. Söz konusu çifte görev, *Roma hukukunun alımlanışından beri* hukuk biliminin önünde durmaktadır. Çünkü bu görev sadece Romalı hukukçuları anlamakla sınırlı değildir. Aynı zamanda Roma hukuku dogmatiğini Yeni

24 G. Stachel, *Die neue Hermeneutik* (1967); E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (1970).

25 R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (1970); E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967); T. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (1972).

26 C. F. Walch, *Vorwort zur "Hermeneutica Juris" von C. H. Eckard* (1779).

Çağ'ın kültür dünyasına uygulamak demektir.[27] Burada hukuk bilimi için hermeneutik görevin dogmatik göreve sıkı sıkıya bağlanması söz konusu olmuştur, tıpkı teolojinin görevinde olduğu gibi. Roma hukukunu açımlama öğretisi, Roma hukuku yasal bağlayıcılığını sürdürdüğü müddetçe tarihsel yabancılaşma ilkesine dayandırılamazdı. A. F. J. Thibaut[28] (1806) bile Roma hukukunu açımlarken, açımlama öğretisinin sadece yasa koyucunun niyetine dayanamayacağını, daha çok "yasanın gerekçesinin" özgül hermeneutik ölçüte yükseltilmesi gerektiğini belirtmiştir. – Daha sonra *modern yasa kodifikasyonlarının* yaratılmasıyla Roma hukukunu açımlamadaki temel görev, dogmatik ilgisini pratik olarak yitirmek zorunda kalmış ve hukuk tarihi problematiğinin bir öğesi haline gelmiştir. Böylece hukuk tarihi olarak hukuksal hermeneutik, tarih bilimlerinin yöntemine sorunsuzca dahil olabilmiştir. Öte yandan hukuksal hermeneutik, yeni stil hukuk dogmatiğinin yardımcı disiplini olarak hukuk biliminin kenarına itilmiştir. Ancak "hukuk içinde somutlaşma"[29] problemi olarak hermeneutik fenomen ilkece tüm hukuk bilimlerinin kapsamı içinde kalmaktadır, tıpkı teolojide ve onda karşılaşılan mitolojiden arındırma görevinde olduğu gibi.

Şunu sormak zorundayız: teoloji ve hukuk öğretisi *genel* hermeneutik için özsel bir katkı sağlar mı? Şüphesiz ki bu soruyu açabilmek için teoloji, hukuk ve tarihsel-filolojik bilimlerin içkin yöntem problematiği yeterli olamayacaktır. Çünkü burada önemli olan, tarihsel bilişin özanlayışının sınırlarını göstermek ve dogmatik yorumlamaya sınırlı da olsa yeniden meşruluk kazandırmaktır.[30] Ancak bunun önünde, bilimin koşulsuzluğu kavramı bir engeldir.[31] Bu nedenlerle *Wahrheit und Methode*'de (Hakikat ve Yöntem) (1960) giriştiğim inceleme, bir bakıma hep dogmatik diye adlandırılması gereken bir deneyim alanından yola çıkmıştır (eğer geçerlik iddiasının kabulünü talep ediyor ve muallakta kalmak istemiyorsa): sanat deneyiminden. Anlama burada tanıma ve geçerlilik atfetme demektir genellikle: "Bizi

27 Krş. P. Koschaker, *Europa und das römische Recht* (3. Basım 1958).

28 A. F. J. Thibaut, *Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts* (1799, 2. Basım 1806, Yeni Basım 1967).

29 K. Engisch, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1953).

30 Krş. E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (1954).

31 Krş. E. Spranger, *Über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1929). Spranger bu tabirin kaynağının 1870'lerden sonraki tarihlerdeki kültür mücadelesi zihniyetinde bulunduğunu kanıtlamıştır. Ancak bu yaklaşımın koşulsuz geçerliliği hakkında herhangi bir kuşku duymamıştır.

içimizden kavrayanı kavramak" (E. Staiger). Sanat biliminin veya edebiyat biliminin nesnelliği (ki bilimsel bir uğraşı olarak daima ciddiyetle yerine getirilir), hep sanat veya edebiyat deneyiminin ardından gelmektedir. Sanat deneyiminin kendisinde *applicatio*, *intellectio* ve *explicatio*'dan asla ayrılmaz. Sonuçları bakımından bu, sanat biliminin kendisini de etkilemektedir. Öyle ki hukuksal hermeneutikte kullanılmakta olan uygulama yapısı burada da önemli hale gelmektedir. Her ne kadar hukuk tarihi ve hukuk dogmatiğindeki anlama modelleri birbirine yeniden yaklaşsa da bunlar arasındaki farklar ortadan kalkacak gibi değildir (Betti ve F. Wieacker'in vurguladığı gibi). Dolayısıyla hiçbir anlamanın ön koşulsuz gerçekleşemeyeceği açıktır. Bu asla şu anlama gelmez: kesinlikten yoksun bilimler olarak "tin bilimlerinin" kendi acınası noksanlıkları içinde sürünüp gitmesine izin vermek, meğer ki "*science*" (doğa bilimi) olmaya yükselmedikleri ve "*unity of science*"a (bilimin birlik ve bütünlüğüne) dahil olmadıkları sürece. Oysa *felsefi* hermeneutik, anlamanın ancak anlayanın özgül koşullarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı sonucuna varacaktır. Yorumcunun üretken katkısı, ortadan kaldırılamaz bir şekilde bizzat "anlama" denilen şeyin anlamına aittir. Ama bu, özel ve keyfi olan öznel tercihleri meşrulaştırmak demek değildir. Çünkü anlamaya konu olan şey, tam bir disiplinleştirme değerini taşımaya devam eder. Çağlar, kültürler, sınıflar ve ırklarla aramızda bulunan ortadan kaldırılamaz ve zorunlu mesafe, anlamaya gerilimini ve canlılığını bahşeden özneler üstü bir momenttir. Dolayısıyla hem *Yeni Ahit biliminde* (özellikle F. Fuchs, G. Ebeling) olduğu gibi hem de örneğin *edebiyat eleştirisinde* (*literary criticism*) ve ayrıca Heidegger'in çalışmalarının *felsefi* yönden ilerletilmesiyle hermeneutik problematik öznel-psikolojik zeminden uzaklaşarak nesnel ve etki tarihsel yoldan sunulan anlamaya yönelmiştir. Mesafeler arasındaki uzaklığı ortadan kaldıran temel olgu *dildir*. Dilde yorumcu (veya çeviren) anlaşılmış olanı yeniden dile getirir. Teologlar ve edebiyat bilimcileri tam da buna dil hadisesi diyorlar. Bu anlamda hermeneutik, neopozitivist metafizik eleştirisinden hareket eden *analitik felsefeye* kendi özgün yolu üzerinden yaklaşmaktadır. Söylem tarzları analizi ve önermelerin kurgu sembol diller aracılığıyla apaçık hale getirilerek "dil yüzünden meftun oluşu" kesin olarak ortadan kaldırma gayretinden vazgeçtiğinden beridir ki analitik felsefe, *dil oyunları* içinde dilin nasıl işlev gördüğünü ele almaktan geri kalamamıştır. W. Wittgenstein bunu *Felsefi Soruşturmalar*'ında göstermiştir. K. O. Apel geleneğin sürekliliğinin *dil oyunu* kavramı aracılığıyla ancak süreksiz bir

şekilde betimlenebileceğine haklı olarak işaret etmiştir.[32] Hermeneutik, veri kavramında yatan pozitivist naifliği, anlama koşullarına yönelik bir refleksiyonla aştığı sürece (ön anlama, sorunun önceselliği, her ifadenin tarihsel motivasyonu), aynı zamanda pozitivist yöntem anlayışının eleştirisini de ortaya koymuş olmaktadır. Onun bu konuda transendental kuram şemasını mı, yoksa tarihsel diyalektik şemasını mı izlediği ise tartışmalıdır.[33]

Hermeneutik özgül bir tematiğe sahip olmuştur hep. Hermeneutik formal evrenselliğe sahip olsa da *meşru* olarak *mantık* içine dahil edilememektedir. O, herhangi bir dile getirmeyi sadece mantıksal değeri içinde anlamaz. Bundan öteye, dile getirmeyi daha çok yanıt olarak anlar. Öyle ki hermeneutik, bir dile getirmenin anlamını onun tarihsel motivasyonundan hareketle elde etmek zorunda olduğundan, dile getirmenin mantıksal olarak kavranabilir içeriğinin ötesine geçmek durumundadır. Bu husus daha Hegel'in tinin diyalektiğinde yatmaktadır. B. Croce, Collingwood ve diğerlerinde bu yenilenmiştir. H. Lipps ise *Hermeneutik Mantık*'ında bunu, Husserl'in anonim yönelimsellik öğretisi bazında fenomenolojik bakımdan temellendirmiştir. İngiltere'de ise J. L. Austin, geç Wittgenstein'daki dönüşümü aynı yönde ilerletmiştir. – Hermeneutiğin *retorikle* ilişkisiyse çok daha sıkıdır. Çünkü retorik, *eikos*'u yani haklı kılma/ikna etmeye dayalı argümanı hermeneutikle paylaşır. Almanya'da 18. yüzyılda temelden dağılan retorik geleneği, farkına varılmadan estetik alanda olduğu gibi hermeneutik alanında da (özellikle K. Dockhorn'un gösterdiği gibi) etkili olmayı sürdürmüştür.[34] Burada C. Perelman ve okulunun çabalarıyla retorikten ve forensik (yargısal) rasyonaliteden yola çıkarak modern matematiksel mantığın tekelci iddialarına karşı itirazlar geliştirilmiştir.[35]

Burada hermeneutik probleminin çok daha kapsayıcı bir boyutu ortaya çıkar: *dilin* hermeneutik alan içinde almış olduğu merkezi konum. Çünkü dil sadece "sembolik formlar" (Cassirer) dünyası içinde ve diğer formlar arasında yer alan bir araç değildir. Bilakis dil, R. Hönigswald'ın vurgulamış olduğu gibi daha çok kendini iletişimsel yoldan edimselleştiren aklın potan-

32 K. O. Apel, *Wittgenstein und das Problem des Verstehens* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966) 49-87).

33 Şuradaki makalelere bkz. *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer* (1970) ve ayrıca yeni basımdaki sonsöz: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (3. Basım 1972).

34 K. Dockhorn, *Rezension von H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, Göttingische Gelehrte Anzeigen,* 218 (1966).

35 M. Natanson, H. W. Johnstone jr. (der.), *Philosophy, Rhetoric and Argumentation* (1965).

siyel ortaklaşalığıyla özgül bir ilişki içinde bulunur. Hermeneutik boyutun evrenselliği buna dayanır. Zaten böyle bir evrensellikle çok önceleri, şeylerin imlenimlerini imlerin (sözcüklerin) imlenimlerinin üstünde gören ve böylece *sensus litteralis*'i (lâfzi anlamı) aşmak gerektiğini haklı gösteren Augustinus ve Thomas'ın imlenim öğretilerinde karşılaşılır. Ne var ki günümüzde hermeneutik, bu konuda Augustinus ve Thomas'ı doğrudan izleyemez ve herhangi bir *alegorik yorum öğretisini* (*Allegorese*) başlatamaz. Çünkü böyle bir şey için Tanrı'nın bizimle konuşacağı bir yaratan dilini varsaymak gerekir. Buna karşılık hermeneutiğin görevi sadece konuşmaya ve yazıya değil tüm insani yaratımlara "anlamın" katılmış olduğundan hareketle bu anlamı okumaktır. Örneğin sadece sanatın dili değil, insani kültür yaratımlarının her formu anlamayı talep eder haklı olarak. Hatta bu soru giderek daha da genişler. Çünkü bizim dilsel yoldan teşkil edilmiş dünya anlayışımıza ait olmayan herhangi bir şey var mıdır? İnsanın dünya hakkındaki tüm bilgisine dil aracılık etmektedir. Dünyaya ilişkin ilk anlayış bir dil öğrenmekle gerçekleşir. Fakat sadece bununla kalınmaz. Bizim dünya içinde olmaklığımızın (*In-der-Welt-sein*) dilselliği, nihayetinde deneyimin tüm alanını dillendirmektedir. Aristoteles'in betimlediği ve F. Bacon'ın geliştirdiği tümevarım mantığı,[36] deneyimin mantıksal kuramı olarak yetersiz ve düzeltilmeye muhtaç olabilir belki.[37] Ama dünyanın dilsel olarak dillendirilmiş olması, onda en parlak şekilde ortaya çıkmıştır. Tüm deneyimlerimiz, bizim dünya hakkındaki bilgimizin iletişimsel olarak sürekli gelişmesiyle icra olunur. Boeckh filolojinin amacını "bilinmiş olanın bilgisine" ulaşmak olarak formüle etmişti. Şimdi bu formül çok daha derin ve genel bir anlama sahip olmaktadır. Çünkü içinde yaşadığımız gelenek, sadece metinlerden ve anıtlardan oluşan ve dilsel olarak teşkil edilmiş veya tarihsel olarak belgelendirilmiş bir anlamı aktaran bir kültürel miras değildir. Daha da ötesi, iletişimsel olarak deneyimlenen dünyanın kendisi, açık bir totalite olarak sürekli aktarılıp ("*traditur*") devredilmektedir. Ve hermeneutik çaba dünyanın deneyimlendiği, yabancılığın aşıldığı, aydınlanmanın, sezginin, özümsemenin ve en nihayet tüm bilimsel bilginin bireyin kişisel bilgisiyle entegre olduğu yerde başarıya ulaşmaktadır.

Böylece hermeneutik boyut, binlerce yıllık *felsefe kavramlarının* özelde nasıl iş gördüklerini de kapsar. Çünkü bir sözcük içinde kalıplanmış ve bu

36 Aristoteles, *İkinci Analitikler* II, 19; F. Bacon, *Novum Organum* II, 1 vd.
37 K. R. Popper, *Logik der Forschung* (2. Basım 1966).

sözcük içinde geleneğe mal olmuş kavramlar, tek bir anlamı imleyen birer marka veya işaret değildir. Tersine onlar insanın dil içerisinde gerçekleşen dünya açımlamasının iletişimsel deviniminden doğar. Onlar sürekli hareket halindedir, dönüşür ve zenginleşirler. Eskiyi örten yeni bağlamlara yerleşirler, unutulurlar ve sorgulayıcı yeni düşünceler içinde yeniden canlanırlar. Böylece kavrama yönelik tüm felsefi çalışmalarda, sınırları belirli olmayan bir sözcük olarak kavram tarihi sözcüğünde, günümüzde işaret edilen bir hermeneutik boyut yatmaktadır. Bu, şeylerin kendilerinden konuşmak yerine bu iş için kullandığımız anlama araçlarından konuşmak gibi ikincil bir çaba değildir. Tersine bu çaba bizzat kavramlarımızın kullanımındaki eleştirel öğeyi oluşturur. Keyfi ve tek anlamlı tanımlar talep eden amatörlerin yaygarası yahut tek yanlı bir semantik bilgi kuramının tek anlamlılık vehmi, dilin ne olduğunu bilememektedir. Keza kavram dilinin icat edilmiş bir şey olmadığını, keyfi olarak değiştirilemeyeceğini, kullanılmayacağını ve kenara konulamayacağını gözden kaçırırlar. Bilakis kavramlar, içinde düşünmek suretiyle hareket ettiğimiz elementten doğar. Düşünme ve konuşmanın canlı akışının sert kabuklarıdır terminolojinin kurmaca formunda rastlanılanlar. Fakat bu kabuk bile bizim konuşarak icra ettiğimiz ve içinde anlamanın ve anlaşmanın inşa edildiği iletişimsel hadise tarafından sunulup taşınmaktadır.[38]

Hermeneutik problemi *sosyal bilimler* mantığı alanında yeni bir ehemmiyet kazanmıştır. Öyle ki tin bilimlerindeki naif nesnelciliğe yöneltilen hermeneutik eleştiri, marksist ideoloji eleştirisiyle uyum içindedir (J. Habermas; ayrıca krş. H. Albert'in bu konudaki yoğun eleştirisi).[39] Her ne kadar ideoloji eleştirisi hermeneutiğin evrensellik iddiasını "idealist" sayıp eleştiriyor ve doğru anlaşılan bir hermeneutiğin toplum eleştirisi yapma iddiasını haklı kılmak için psikanaliz modelini öneriyorsa da: buna göre zorlamadan uzak, akılcı bir söylem, yanlış toplumsal bilinci, tıpkı psikoterapik sohbetin kişiyi konuşma topluluğuna yeniden geri kazandırmasında olduğu gibi "iyileştirecektir". Gerçekten de konuşma aracılığıyla iyileştirme önemli bir hermeneutik fenomendir. P. Ricoeur ve J. Lacan[40] bu fenomenle ilgili kuramsal temelleri yeniden tartışmışlardır. Ne var ki tinsel

38 Krş. H.-G. Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen,* Heft 170 (1971).

39 J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (*Philosophische Rundschau, Beiheift* 1967); *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971); H. Albert, *Konstruktion und Kritik* (1972).

40 R. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); J. Lacan, *Écrits* (1966).

hastalıklar ile toplumsal hastalıklar arasında kurulan analojinin kapsamı tartışmalıdır.[41]

Hermeneutiğin evrenselliği, hermeneutiğin kuramsal ve transendental karakterinin bilimlerdeki geçerliliği bakımından ne kadar sınırlandığı veya onun *sensus communis*'in ilkelerini sunup sunmadığı ve böylece tüm bilimsel kullanımlardaki gibi pratik bilince nasıl entegre edileceğiyle bağıntılıdır. Böylece evrensel anlamda hermeneutik, pratik felsefenin yakınına taşınmış olur. Pratik felsefe, Alman transendental felsefe geleneği içinde J. Ritter'in ve okulunun çalışmalarıyla yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Felsefi hermeneutik bunun bilincindedir.[42] Bir praksis kuramı, açıktır ki bir kuramdır, praksis değil. Fakat praksis kuramı bir "teknik" veya toplumsal praksisin bilimselleştirilmesi de değildir: bunlar, Yeni Çağ'ın bilim kavramı karşısında felsefi hermeneutiğin en önemli görevlerinden biri olarak savunulması gereken doğrulardır.[43]

Almancadan Çeviren: Doğan Özlem
Gözden Geçiren: Kaan H. Ökten

41 Krş. J. Habermas, *age* (Dipnot 39), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971).
42 Krş. J. Ritter, *Metaphysik und Politik* (1969) ve M. Riedel (derl.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* 1. 2 (1972/74).
43 H.-G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis,* şurada: *Neue Anthropologie* 1 (1972), Giriş.

Antik Çağ'da Hermēneia

ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN
EYÜP ÇORAKLI

Her söz kendiliğinden muğlaktır,[1] bu yüzden izah gerektirir. Başka deyişle her söz üzerini örten kisveden kurtulup açıklığa kavuşturulmak ister. Ama bunun için önce insan zihninin en doğal ve en temel edimi olan "anlama/yorumlama" sürecinden geçmek zorundadır. Bu bitimsiz sürece giren ve doğru bir yöntemle ilerlemeyi göze alan her edebi, felsefi ve teolojik çalışma, Antik Çağ'ın konuyla ilgili kelime dağarcığıyla karşı karşıya kalır; yani *hermēneuein*, *hermēneutikē* veya *hermēneutikē tekhnē*, *hermēneia*, *hermēneusis*, *hermēneuma* gibi kelimelerle.[2] Yunanca olan bu kelimelere kaynaklık eden *hermēneus*un kökeni tartışmalıdır ve işlevi başlı başına yoruma açık bir mesele olduğundan, bütün türevleri de ancak bağlama göre anlam kazanır; bu yüzden hepsi zengin ve çok katmanlıdır. Bu katmanlar deşildikçe, Yunan zihniyetinin ve toplumunun doğru bilgiye ermek için görünenle yetinmeyip arkasında mut-

1 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 2.12.1 = *SVF* 2.152: *Chrysippus ait omne verbum ambiguum natura esse*. (Antik Çağ metinlerine yapılan atıflarda, kaynakçada başka türlü belirtilmedikçe, Loeb Classical Library edisyonları temel alınmıştır.)

2 Söz konusu kelimelere genel olarak bakıldığında şöyle bir anlam yüküyle karşılaşılır: *hermēneuein* (ἑρμηνεύειν): **1.** tercüme etmek, yani yabancı dilleri yorumlamak, onlara tercüman olmak, yabancı veya herkesçe bilinmeyen bir dilden bilinen dile çeviri yapmak; **2.** izah etmek, açıklığa kavuşturmak, açıklamak, yorumlamak, şerh veya tefsir etmek; **3.** dile getirmek, açığa vurmak, söze veya kelimelere dökmek, kelimeleri yüksek sesle ifade etmek ya da söylemek, açıkça söylemek, tarif veya tasvir etmek, bildirmek, iletmek; *hermēneutikē* (ἑρμηνευτική): yorumlama (sanatı); *hermēneia* (ἑρμηνεία): açıklama, yorumlama, yorum, izah, şerh, tefsir; bir düşünceyi kelimelere dökme, dile getirme veya ifade etme, bildirme, iletme; anlatım, ifade; başka bir dile aktarma, çevirme, tercüme etme; *hermēneus* (ἑρμηνεύς): bir dildeki ifadeyi başka dile aktaran, yorumlayan veya tercüme eden kişi, çevirmen, tercüman; bir meseleyi açıklayan, izah eden kimse, yorumcu, bildiren; aracı, ara bulucu, çöpçatan; simsar; *hermēneusis* (ἑρμήνευσις): ifade biçimi, üslup, tarz, yorum; *hermēneuma* (ἑρμήνευμα): açıklama, yorumlama, bildirme, yorum, izah, şerh; yorumlanan şey, yoruma açık şey, alamet, işaret, remiz, simge, imge; anıt, abide.

laka başka manalar arayan sürgit uğraşısı gözler önüne serilir. Bu doğaldır, çünkü Yunanlar sürekli anlamlandırılıp yorumlanması gereken tanrısal alametlerle, kehanetlerle dolu bir dünyada yaşarlar; bu yaşama tarzı onları ister istemez söylenen söz (*to legomenon*) ile onun anlamı/yorumu (*hermēneia*), yani lafız ile mana arasında döngüsel bir ilişki içine sokar. Çünkü Yunan'ın tanrıları, Herakleitos'un da dediği gibi, "ne açıkça söyler (*legei*) ne de gizler (*kryptei*), yalnızca işaret eder (*sēmainei*)."[3] Bu yüzden Yunan biteviye Delphoi kehanet merkezinin kapısını aşındırır, bilmece gibi konuşan kâhinlerin ağzından dökülen laflara pürdikkat kesilir. Tek amaç, söyleneni doğru yorumlayıp ihya olmaktır; çünkü yanlış yorumlanan her söz, onu trajik, komik ve içinden çıkılmaz bir gayya kuyusuna düşürecektir. Yunan edebiyatı böyle nice örnekle doludur: Lydia kralı Kroisos, Perslerle savaşa tutuşmadan önce Apollon'un Delphoi'daki kehanet ocağına elçiler gönderip tanrıların niyetini öğrenmek isteyince, Perslerle savaşa girmesi durumunda büyük bir devleti kendi elleriyle yıkacağını belirten bir cevap alır kâhinlerden. Lafza kanan ve kendi elleriyle yıkacağı devletin haliyle Pers devleti olduğunu düşünen Kroisos, hiç gözünü kırpmadan savaşa girer ve ancak Persler tarafından yenilgiye uğratıldığında anlar kehanetin iç yüzünü, gerçek ve derin anlamını.[4] Demek ki Yunan için "yorumlama" teoriden öte pratik bir meseledir; yaşantısının bire bir içindedir; dahası hayattaki yoluna, yolculuğuna devam edebilmesi için elzemdir. "Doğru yorum" öte dünyada da olsa, bulunmalıdır; tıpkı böyle bir zorunlulukla baş başa kalan Odysseus'un, Troya savaşının ardından memleketi Ithaka'nın yolunu bulabilmek için gereken bilgiyi öte dünyaya inip kâhin Teiresias'ın iç titreten sözleri arasında arayıp bulması gibi.[5]

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Yunan'ın yorum ve yorumlamayla (*hermēneia*) bu içkin yaşantısı, bu sanatı her şeyden önce kehanet sanatına (*mantikē*) yaklaştırır.[6] Platon'a atfedilen, ama özgünlüğü tartışmalı olan *Epinomis* diyaloğunda *hermēneutikē* kelimesi kehanet sanatıyla birlikte anılır[7]

3 Herakleitos, B93 Diels-Kranz: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

4 Herodotos, 1.46-53.

5 Homeros, *Odysseia*, 11. "Yorumlamanın tarihi Homeros'un Nestor'uyla değilse de, en azından Odysseus karakteriyle başlar," diyen Gadamer'in bu tespiti, *hermēneia*nın başlangıcına Homeros'u yerleştirmesi bakımından son derece manidardır (Gadamer *Philosophical Hermeneutics*, s. 22).

6 Kehanet sanatı, birtakım alametleri, gelecekte olacak olayların işareti olarak yorumlama sanatıdır.

7 Platon, *Epinomis*, 975c.

ve bu kelime "kehanetleri, gök cisimlerini vb. yorumlama sanatı" olarak çevrilir.[8] Dahası bu metinde hem kehanet sanatı (*mantikē*) hem de kehaneti yorumlama sanatı (*hermēneutikē*) için önemli bir ayrıntıya temas edilir ve her iki sanatın da "sadece söyleneni (*to legomenon*) bildiği, ama bu söylenenin doğru (*alēthes*) olup olmadığını bilemediği" vurgulanır.[9] Yunan edebiyatının nice metninin satır aralarında da aynı şekilde kâhinlerin "tanrıların sözlerini insanlara ileten kişiler" olduğu, ama bu sözlerden mana çıkarmayı insanların aklına, tecrübesine ve bilgi seviyesine bıraktıkları aşikârdır. Dolayısıyla bu yorumcular, yani tanrıların soluğunu gönüllerinde taşıyan (*entheos*) kâhinler, sırlı sözü (*logos*) salt ahenkli tonlamalarla dile döken, böylece bir anlamda doğanın dilini insanın diline çeviren, ama derin manasını izah etmeyen hizmetkârlar, temsilciler veya tercümanlardır. Sadece kâhinler değil, Mousalardan aldıkları esinle vecd halinde kendi akıllarının ürünü olmayan şiirler terennüm eden şairler de, bu şiirleri geniş kitlelere yaymakla görevli sözlü dönemin gezgin ozanları (*rhapsōidoi*), yazılı dönemin ilgili mitolojik metinleri de, "söz ile mana" arasında birer aracı, kılavuz veya elçidir (*hermēneus*). Sokrates'in *Ion* diyaloğundaki sözlerinden hareketle, bunların hepsi tanrıların tercümanı (*hermēnēs tōn theōn*) olarak hizmet görür, esrime anlarında kendilerinin dışına çıkıp sırlı âlemin tanrısal kumaştan sözlerini tercüme ederler (*hermēneuein*).[10] Bunlar adeta doğadan insanın zihnine, gönlüne ve diline ulaşan bir zincirin halkalarıdır; ama hiçbiri zincirin tüm halkalarını bir ve aynı anda görecek yetide değildir. *Daimōn*lar da bir başka halka olarak eklenebilir aralarına. Çünkü Yunan dünyasında *daimōn*lar, iki âlem arasında köprü kuran diğer elçiler gibi vazife gören tanrısal varlıklardır ve kimi zaman bir "iç ses" olup Sokrates'i uyarırlar, onu yanlış yorumladığı işleri yapmaktan alıkoyarlar.[11] *Epinomis*'te belirtildiği üzere, gökyüzü bu canlı varlıklarla doludur. Bu ara varlıklar (*ta mesa tōn zōiōn*) yer ve gök arasında öyle hızlı seyrederler ki, hem birbirlerine hem de en yüce tanrılara tercüman olup onları herkesten ve her şeyden haberdar ederler (*hermēneusthai*).[12] Aşk (Eros) bir *daimōn*dur mesela; tanrı (ölümsüz) ile insan (ölümlü) arasında ara bir konumda bulunur. Platon'un *Symposion* diyaloğunda kâhin Diotima'nın

8 Lamb (tr.) 1955: 433, n. 4.
9 Platon, *Epinomis*, 975c: οὐ μὴν οὐδὲ μαντική γε οὐδ' ἑρμηνευτικὴ τὸ παράπαν: τὸ λεγόμενον γὰρ οἶδεν μόνον, εἰ δ' ἀληθές, οὐκ ἔμαθεν.
10 Platon, *Ion*, 534c-d; 535a.
11 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 31d.
12 Platon, *Epinomis*, 985b.

ağzından dökülen ifadelere göre, Aşk'ın vazifesi, yeryüzünde insanın yapıp ettiklerini tanrılara, gökyüzünde tanrı katındaki işleri de insanlara bildirmektir (*hermēneuon*). Onun sayesinde tanrılar insanların dileklerinden, dualarından ve adaklarından haberdar olurlar; insanlar da tanrıların buyruklarından ve adaklarının karşılıklarından. Ara konumda yer almakla da, iki âlemi tek âlem haline getirecek şekilde doldurur; evreni bütünleştirir. Yasa gereği, tanrılar insanlarla karışıp kaynaşmasa da, tanrıların insanlarla, insanların da tanrılarla karşılıklı ilişkisi ve konuşması (*dialektos*), ancak Aşk sayesinde mümkün olur.[13] Bütün bu aracılar dışında, bir de Yunan'ın büyük habercisi, kendisi de bir tanrı olan Hermes vardır. Adı Linear B tabletlerinde geçen Hermes'in anlamı *herma* kelimesine dayandırılır.[14] Birer sınır taşı veya anıt olan *herma*lar, üstünde tanrının büstünü taşıyan dört köşeli, kısa sütunlardır ve *hermēs* adıyla da anılırlar. Tanrı Hermes insanbiçimli bir tanrı olarak tasarlandığında, Zeus'un veya sözün elçisi olarak görevlendirilir. Başında seyyahların taktığı siperlikli kepiyle, elinde asasıyla, kanatlı sandaletleriyle gökyüzü ile yeryüzü arasında sürekli seyahat edip durur; kavşaklarda fır dolanır. Hep yoldadır; ketumdur, ihtiyatlıdır, ölümlülere bir hırsız gibi sessizce yaklaşır. Sözle bağlantısından dolayı, tüm iletişim ve bildirişim sanatlarının, hitabetin, ikna kabiliyeti gerektiren konuşmaların ve yabancılarla yapılan ticaret sözleşmelerinin, tercümelerinin koruyucu tanrısı olarak görülür. Kelimeler, sözler ve konuşmalar da tanrı Hermes gibidir; sürekli dolanıp durur, evrilip çevrilir, kavşaklara girip çıkar. İlettikleri mesajlar da tanrı Hermes gibidir; zaman, mekân ve tüm farklılıkları ya da aykırılıkları aşıp nice anlama/yorumlama gayretine konu olurlar; yerli veya yabancı farklı farklı halkların, ülkelerin, kültürlerin, geleneklerin, dinlerin, efsanelerin, dillerin, sanatların, iktidarların, tacirlerin, seyyahların, yenenlerin, yenilenlerin anlam kavşaklarında buluşmalarına öncülük ederler.[15] Bu yüzdendir ki, 17. yüzyıl sonrası dönemlerin "yorumlu söyleyişi" (*hermeneutica*) tanrı Hermes'le ilişkilendirilir; niyet/meram/maksat ve bunları anlama/yorumlama çabasının çok yüzlü yapısı, onun geniş siperlikli kepinin altına oturtulur.[16] Sonraki dönemlere ait bu açıklama, ustalıklı bir yakıştırmadır,[17] çünkü ilgili

13 Platon, *Symposion*, 202e-203a.
14 Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology,* s. 158-160.
15 Grau, *Refiguring Theological Hermeneutics: Hermes, Trickster, Fool*, s. vii.
16 Strasbourglu ilahiyatçı Johann Conrad Dannhauer tarafından 17. yüzyılda tanımlanarak tedavüle sokulan *hermeneutica*, Yunanca *hermēneutikē* kelimesinin Latinceleştirilmiş şeklidir.
17 Isidorus'un *Origines* adlı eserinde de Hermes adının *hermēneia* kelimesinden türediği belirtilir (Isidorus, *Origines*, 8.45; 49: Hermes autem Graece dicitur ἀπὸ τῆς ἑρμηνείας).

tüm kelimelere kaynaklık eden *hermēneus* ile Hermes arasında etimolojik bir bağlantı olup olmadığına dair kesin bir veri yoktur.[18]

Görüldüğü üzere Yunan'ın *hermēneia*yla ilk ve en önemli ilişkisi, tüm bu tanrısal ya da ölümlü aracılar veya tercümanlar, hatta tercümanların tercümanlarıyla (*hermeneōn hermēnēs*) kurulur.[19] Ama konuya dair kelimelerin geçtiği metinlerde, ne söylenen ne de yazılan sözün yorumuyla ilgili genelgeçer kurallardan, yöntemlerden bahsedilir. Kelimeler, Antik Çağ sohbetlerinin, konuşmalarının, münazaralarının, yazılarının doğal seyrinde akar gider; Ortaçağ'a kadar da terimleşmez, nesnelleşmez; bunların yerine yeri geldiğinde *hermēneuma*, yeri geldiğinde *eksēgētikē* veya bazen *diasaphēsis*, bazen *skholion* gibi kelimeler kullanılır. Tüm bu tercümanlar, tanrılar tarafından seçilmiş, dolayısıyla onun vahyiyle onun hizmetine girmiş kimselerdir; onlar ne söyletirse onu söylerler, ama sözdeki manayı gün yüzüne çıkar(a)mazlar. Bunun nedeni, sözü dile getirdikleri sırada kendi "akıllarının dışında" (*ekphrōn*) olmalarıdır. Oysa mana, ancak "aklın içinde" kalınca kendini gösterir. Bu yüzden dışarıdan muğlak ve karanlık, hatta aldatıcı görünen bir remizi (*sēma)* manalandırıp açıklığa kavuşturmak, aklın dizginlerini koyvermiş aracılardan öte, "aklı başında" kimselerin işi olmalıdır.[20] Bu mananın doğruluğunu (*alētheia*) bilmekse, *sophia* (bilgelik, hikmet) sahibi kimselere mahsustur; çünkü sırlı olanın perdesini açmak (*a-lētheia*), *sophia*ya düşer. Yunan, artık *sophia*nın yoluna girip çokluktan, muğlaklıktan sislenmiş bütünün çatısını açmak, *sophia* tutkunu *philosophos*unu da bu yolun yolcusu kılmak zorundadır.[21] Ama akıl-duygu varlığı insan için doğayla hemhal olup kendi dilinin söylediğini değil de, salt doğanın dediğini anlamak, doğrudan doğruya doğrunun yoluna girmek öyle kolay bir iş değildir; bunun için yüzyıllar boyunca yeryüzünün her bir kavşağına yorumlu söyleyişleriyle birer Hermes sütunu dikmesi gerekir ki, özellikle felsefi anlamda anlama/yorumlama çabası insan zihni varolduğu sürece varolacağına göre, bu sütunların sayısı sonsuz olacaktır: Felsefe, *perennis*tir.

Yunan dünyası, ilk yazılı metinler olan Homeros destanlarındaki "dilinden baldan tatlı sözler damlayan"[22] yaşlı bilge Nestor karakterinin yaşadığı topluma ve bu toplumun uyanık ya da uyur haldeyken gördüklerini, duyduk-

18 Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, s. 462, s.v. *hermēneus*.
19 Platon, *Ion*, 535a.
20 Platon, *Timaios*, 71-72.
21 Seebohm, *Hermeneutics. Method and Methodology*, s. 11.
22 Homeros, *Ilias*, 1.249.

larını, hissettiklerini yorumlayan insanlarına şöyle geri çekilip de karşıdan bakmaya başlayınca, bu hikâyelerde sunulan dünya tasavvurunun gerçekte ne kastettiğini sorgulamaya ve anlamlandırmaya koyulur. Başka deyişle bizzat söz (*logos*) üzerine konuşmaya, onu araştırıp açıklamaya girişir. İlk yazılı metinle, Homeros'la karşılıklı sohbet etmeden (*dialogos*) ve mitolojik kavrayışı temellendirmeden yola devam edemeyeceğini görür. Sürekli Homeros okunur; kimi eleştirir, yerden yere vurur; kimi satırların arasında gerçeği bulmaya çalışır: Evet, kehanet kabilinden her söz kendi başına doğrudur, ama yorumlanışları karmaşık, sorunludur. Sorunun temeli, dilde, sözde, konuşmada, yani *logos*tadır. Tıpkı *pharmakon* kelimesinin yerine göre tedavi edici bir ilaç, yerine göre zehir olması gibi, *logos*un doğası da yerine göre doğru, yerine göre yanlış olmaya müsaittir. Bu yüzden anlam, "yerine görelikten," yani bağlamdan anlaşılmak zorundadır; kriter, bağlamda aranmalıdır. Öyleyse Homeros'un sözünü yeni bir bağlama oturtmak gerekir.[23] İşte Yunan, edebiyat tarihi boyunca ilk yazılı metnin sözüne böyle yeni yorumlar getirerek, her getirdiği yeni yorumla başka yeni yorumlara kapı açarak yoluna devam eder.

Homeros şiirlerinin ardında "derin anlamlar" (*hyponoiai*) barındığını ilk kez açıkça dile getiren, Kolophonlu Ksenophanes'in genç çağdaşı Rhegionlu Theagenes olur (İÖ 6. yüzyıl). Ona göre, Homeros bunca tanrıdan söz ederken üstü örtülü konuşmakta ve aslında varlığı teşkil eden temel unsurları veya birtakım soyut kavramları ima etmektedir; başka deyişle Apollon, Helios veya Hephaistos derken ateşi (*pyr*), Poseidon veya Skamandros derken suyu (*hydōr*), Hera derken havayı (*aēr*) kastetmektedir. Benzer şekilde Athena'yla sağduyuyu (*phronēsis*), Ares'le pervasızlığı (*aphrosynē*), Aphrodite'yle arzuyu (*epithymia*), Hermes'le de sözü (*logos*) işaret etmektedir. Theagenes'in bu yeni yorumlama tarzını sonradan Lampsakoslu Metrodoros (İÖ 5. yüzyıl) devralır ve destan kahramanlarından Agamemnon'u esîrle (*aithēr*), Akhilleus'u güneşle (*hēlios*), Helene'yi toprakla (*gē*), Aleksandros'u havayla (*aēr*), Hektor'u da ayla (*selēnē*) bir tutarak, hatta tanrıları insan bedenindeki organ ve salgılarla özdeşleştirip Demeter'i karaciğer (*hēpar*), Dionysos'u dalak (*splēn*), Apollon'u da safra (*kholē*) şeklinde yorumlayarak sürdürür bu alegorik tutumu. Böylece "düşünüleni ima yoluyla anlatma" anlamındaki alegori (*allēgoria*), Antik

23 Yunancada *logos* kelimesi çok anlamlıdır ve bağlama göre değişik anlamlarda kullanılır: Söz, konuşma, ifade, önerme, cümle, hikâye, anlatım/aktarım, neden/sebep, bahane, vesile, iddia/sav, ölçü, oran, orantı, hesap kitap, akıl, fikir, düşünce, düşünme yetisi, değer, itibar, tanım, temel ilke, kural, düstur.

Çağ'da yorumlama sanatının bir diğer veçhesi olarak kendini gösterir.[24] Ama *allēgoria* kelimesine İÖ 1. yüzyıla değin rastlanmaz;[25] bu yüzden bu yüzyıla değin adı konmadan benimsenir ve sadece ifadelerin altında yatan anlamı açığa çıkarma girişimi (*hyponoia*) olarak sürdürür görevini. Yorumlama dünyasında alegorik tutum, hepsi birer Homeros yorumcusu sayılan Sokrates-öncesi filozoflardan Platon'a gelinceye değin adamakıllı serpilip gelişir; hatta Porphyrios gibi Yeni-Platonculara, İskenderiyeli Philon'a, Augustinus'a ve dolayısıyla da Hıristiyanlık'ın ilk yüzyıllarına değin yorumlama sanatının başat unsuru olmayı sürdürür.

Platon'un kendisi de birtakım alegorik mitoslar yaratıp bunlarla temel düşüncelerini açıklama yolunu tutar, ama *Devlet*'inde ortaya koyduğu eğitim düzeninde, derin anlamlarla donatılmış olsun veya olmasın, her türlü mitolojik hikâye ve aktarımı dışarıda bırakır; çünkü ona göre gençler böyle derin anlamlara (*hyponoia*) sahip hikâyeler ile eğlencelik hikâyeleri birbirinden ayıracak zihinsel olgunluğa sahip değildir.[26] *Phaidros*'ta, Sokrates'in sözleriyle dile getirdiği gibi, bu tür bir yorum tarzını benimsemek, birbiri ardına gelen hikâyeleri düzgün bir sırayla anlatmayı, bu hikâyelerde geçen her karakteri, her olayı ayrı ayrı açıklamayı gerektirir. Bu tutum, zeki, çalışkan ve olgun adamın işidir; her şeyden önce de serbest zaman (*skholē*) gerektirir. Bu yüzden bu hikâyelerin ardındakileri yorumlamayı bir kenara bırakıp geleneğe uymak daha doğrudur. İnsanın hayatta yapacağı en önemli iş, Delphoi yazıtında söylenen şeyi yapması, yani bütün vaktini kendini bilmeye ayırmasıdır. "İşte ben daha kendimi bile bilemiyorken," diye devam eder Sokrates, "benimle ilgisi olmayan konuları araştırmak gülünç geliyor bana. O yüzden bu konularla ilgilenmiyorum; (...) bu konuları değil, kendimi araştırıyorum; Typhon'dan daha karmaşık, daha azgın bir canavar mıyım, yoksa doğası gereği tanrısal ve dingin bir yapıya sahip, yani daha uysal, daha basit bir canlı mıyım diye."[27] Sokrates, mitolojik hikâyelere ve alegorik yorum tarzına karşı eleştirel bir tutum sergilese de, görüldüğü gibi, bu eleştirisini sunduğu yerde bile kendisini Typhon'a benzeterek insanı mitolojik bir varlıkla açıklamadan geri durmaz. Çünkü Yunan, felsefenin en zorlu konularını açıklarken bile mitolojik bir imgeye başvurmadan edemez; bu, onun anlatım üslubu-

24 Ayrıca bkz. Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, s. 23-26.
25 Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 1: Classical Criticism*, s. 86.
26 Platon, *Devlet*, 2.378d.
27 Platon, *Phaidros*, 229b-230a.

dur. Ellerinde bir bilgi nazariyesi olmadan, varlığın doğasını metaforlarla açıklamaya girişen ilk düşünürlerden başlayarak, Yunan filozoflarının ele aldıkları sorunları yorumlama ve ifade etme tarzları ayrı ayrı incelendiğinde, bu durum apaçık görülecektir; hatta böyle bir incelemede mitolojik örneklere başvurmayı ve kapalı bir üslup ve çelişik ifadeler kullanmayı şiddetle eleştiren filozofların bile, eleştirilerini inkâr edercesine, meramlarını benzer şekilde söyledikleri ya da yazdıkları ortaya çıkacaktır; geleneğin şairlerine, bunların sözlerine kanan insanlara ve kendinden önceki düşünürlere veryansın eden Herakleitos'un hem bu karşı oluşunu hem de kendi öğretisini muğlak kelimeler seçerek, bulanık bir üslupla dile getirdiği fragmanlarında olduğu gibi; adını vermediği bir tanrıçayı konu alan şiiriyle felsefesine giriş yapan Parmenides'in "İnsanlar hem sağır, hem kör; olmanın ve olmamanın hem aynı şey olduğuna hem de aynı şey olmadığına inanıyorlar"[28] şeklinde dile getirdiği görüşünü ve buna benzer nice görüşünü söz sanatlarına başvurarak kaleme aldığı kitabında olduğu gibi; veya Aristoteles'in kimi zaman *paralogismoi* (safsatalar), kimi zaman *sophismata* (yanıltmacalar), kimi zaman da sadece *logoi* (savlar) olarak tanımladığı iddialarını yoruma açık bir üslupla dile getiren Zenon'un "Akhilleus ile Kaplumbağa" başta olmak üzere nice paradoksunda olduğu gibi. Yunan'ın dile maharetle müdahale etmedeki bu kabiliyeti, safsatacılığa da iyiden iyiye davetiye çıkarır. İÖ 5. yüzyılın ünlü sofistleri görüşlerini mitolojiden seçtikleri örneklere başvurarak veya geleneksel hikâyeleri yeniden yorumlayarak anlatmada iyiden iyiye ustalaşırlar. Hatta Gorgias (İÖ 5. yüzyılın son yarısı), öğretisini aktarırken, "Hiçbir şey yoktur; varsa bile insanlar tarafından kavranamaz; kavransa bile dile getirilemez"[29] şeklinde cümleler kurarak, ritim, ses ve kelimelerle ince ince oynayarak çok çarpıcı ve ahenkli bir üslup geliştirir ve böylece dinleyicinin üzerinde duygusal bir etki yaratmayı amaçlar:[30] Düşüncenin bu tür bir üslupla dile getirilmesi, yönlendirici ve tehlikelidir. Konuşmacı maharetliyse, karşısındakini istediği şekilde etkileyip onu istediği yöne çevirebilir; bu yön, konuşmacının dürüst ya da dürüst olmayışına bağlı olarak doğru da olabilir yanlış da. İÖ 5. ve 4. yüzyılda ortaya çıkan ve özellikle siyaset ve ahlak konu-

28 Parmenides, B6 Diels-Kranz: οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, (...) / οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοὐ ταὐτόν.

29 Gorgias, B3 Diels-Kranz: ἐν γὰρ τῶι ἐπιγραφομένωι <Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως> τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπωι, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῶι πέλας.

30 Kennedy, *age*, s. 82.

lu münazaralara uygulanabilen dilin bu tehlikeli kullanımı ve ikna kabiliyeti, özellikle bilgi düzeyinde değil de malumat düzeyindeki akıl için büyüleyici bir iksirdir. Çünkü aklı cezbedip baştan çıkarır, heyecanlandırır; başka deyişle duyguların esiri haline getirir ve doğruyu yanlıştan ayırt edemez konumda bırakır. Bu yüzden de Platon'un şiddetli eleştirilerine maruz kalır ve sofistlerle arasında, genel itibarıyla da felsefe ile retorik (*rhētorikē*), yani güzel bir üslupla konuşma ve ikna sanatı arasında hiç bitmeyecek bir tartışmanın fitilini ateşler. Ama aynı zamanda yorumlama sanatı ile retorik sanatının beraberce yolculuğunu da başlatır. Platon'un *Gorgias* adlı diyaloğunda,[31] Sokrates sofist Gorgias'a retorik sanatının mahiyetini sorar ve sözlerle ilgili bir sanat olduğu cevabını alır. Ne var ki bütün başka sanatlar da kendi konusu hakkındaki sözlerle ilgilidir. Bu yüzden önemli olan, retoriğin ne çeşit sözle ilgili olduğunu doğru tespit etmektir. Bunun üzerine Gorgias, "İnsanla ilgili en büyük ve en değerli şeylere ilişkin sözlerle" der. Sokrates için bu cevap da yetersizdir, çünkü bir hekim çıkıp "Benim sanatım, insanlığa en büyük hizmeti dokunan sanattır; sonuçta insan için sağlıktan daha büyük iyilik mi olur" diyebilir; ya da bir beden eğitimcisi çıkıp "Benim sanatım kadar insanlığa yarar sağlayan bir başka sanat yoktur" diyebilir; hatta bir sarraf çıkıp "İnsanlığa zenginlikten daha büyük iyilik mi olur" diye fikir beyan edebilir. Gorgias, retoriğin insanlara her şeyden öte özgürlük ve bireyler üzerinde sonsuz bir hâkimiyet kazandırdığını söyleyerek sanatını savunur. Çünkü ona göre söze hâkim olan insan, mahkemelerde hâkimleri, meclislerde devlet adamlarını, herhangi bir toplantıda bütün dinleyicileri buyruğu altına alabilir. Vatandaşı ikna etmek (*peithein*) için sözden daha önemli ne vardır? Sokrates bu savunu karşısında, "Öyleyse retoriğin, ikna eden kişiler yaratıp ikna etmekten başka bir etkisi yok; sanatın özü bu" diyerek düşüncesini dile getirip sözüne devam eder: Bu böyleyse, herhangi bir konuda salt doğruyu öğrenmek için karşısındaki kişiyle diyaloğa giren insan, doğru bilgiyi nasıl elde edecektir? Çünkü retoriğin, doğru olan ya da doğru olmayan şeyler üstüne ikna etmekten başka bir amacı yoktur; yani doğru olan nedir, doğru olmayan nedir gibi bir sorgulaması ve bunları öğretme kaygısı yoktur. Sadece düşündüğünü, etkili sözler seçerek kabul ettirir. Öğretmez, inandırır. Ama bilgili insanı değil, bilgisizi inandırır. Hatta öyle ki, hekimin verdiği ilacı içmeyen bir adam bile, ikna edildiği takdirde bu ilacı içer; gerekirse bıçak altına da yatar. İşte retorik, sözü evirip çevirmenin tekniğini bildikten son-

31 Platon, *Gorgias*, 449d-466a.

ra, başka sanatların bilgisine hâkim olmasa da, hepsinin ustalarından daha usta geçinebilir. Demek ki bu sanat gençlere öğretilince, onları bilgili kılmak yerine, onlara bilgili geçinmeyi öğretir. Sanat değil, dalkavukluk (*kolakeia*) öğretir. Kısaca, sözü iyiye olduğu kadar kötüye de kullanabileceğini öğretir. Bu yüzden kişinin asla eğriye sapmayacak bir karakteri olması gerekir ki, eline verilen bu silahı eğri kullanmasın. Ama söz konusu insansa, bunun hiçbir garantisi olamayacağı da kesindir.

Platon'un sofistlere karşı takındığı bu tavrın altında, elbette sözün doğasındaki çift karakterlilik, muğlaklık yatar. Bu noktada, *Kratylos* diyaloğundaki Sokrates'in tanrı Hermes'in adını yorumlayış tarzı akla gelir: Sokrates, Hermes'in adının *logos*la, yani söz ve konuşmayla ilişkili olduğunu vurgular. Hermes, her şeyden önce bir yorumcu (*hermēneus*) ve bir haberci, bir elçidir (*angelos*); konuşmada usta, kurnaz, oyunbaz, hilekâr ve aldatıcıdır; dolayısıyla sözün muğlak yapısının tüm özelliklerine hâkimdir. Hermes adı, *eirein* ve *emēsato* kelimelerinin birleşiminden meydana gelen *Eiremēs* kelimesinin değiştirilmiş şeklidir. *Eirein*, "konuşmak, söylemek" anlamına gelir, dolayısıyla "sözü kullanmak" demektir. Bu anlamıyla *legein* (konuşmak) fiiliyle özdeştir. *Emēsato* ise Homeros'ta sıkça geçen bir kelimedir ve *mēdomai* fiilinin çekimli halidir; "icat etti" anlamına gelir. Bu durumda, Hermes adının anlamı "sözü ve sözü kullanmayı (konuşmayı) icat eden" demektir.[32] Sokrates'e göre, tam da bu yüzden, adı "her şey" anlamına gelen Pan'a Hermes'in çift biçimli oğlu denmesinde bir mana vardır. Çünkü söz her şeye işaret eder (*sēmainei to pan*), her şeyi dolandırır, evirip çevirir; çift karakterli olması bu yüzdendir. Bu karakterlerin biri hakiki, diğeri sahtedir. Hakikisi mülayimdir, tanrısaldır ve meskeni gökyüzündeki tanrılar meclisidir; sahte olanın meskeniyse yeryüzünde, insanlar arasındadır, kabadır ve tekeyi andırır (*tragikon*). İşte bu yüzden burası, yani trajik yaşam (*tragikon bion*) efsanelerle ve yalan yanlışlarla doludur. Trajik yaşamın girdaplarında boğulmamak için, sözü zihinsel yaşamda temaşa etmek gerekir. Böyle kimi zaman doğru, kimi zaman yanlış, kimine göre doğru, kimine göre yanlış veya kısmen doğru, kısmen yanlış olabilensözün çift karakterli doğası ancak o temaşada aşılır;[33] söze genelgeçer ve hakiki anlamı yüklenir ve söz her zaman için, herkese göre doğruluk kazanır: Sofistlerin göreceliğe kurban ettikleri hakikatin, başka deyişle ezeli-ebedi bilginin kapısı böylece aralanır.

32 Platon, *Kratylos*, 408a-c.
33 Platon, *Symposion*, 211a-b.

Platon'un tespit ettiği bu iki yaşama düzeyi veya bilgi düzlemi arasındaki ilişkiyi kurmaksa, Aristoteles'e kalır. Felsefeyi "hakikatin bilgisi" (*epistēmē tēs alētheias*) olarak tanımlayan[34] ve bilginin ikna edici olmaktan ziyade öğretici bir niteliğe sahip olması gerektiğini savunan[35] Aristoteles, iki düzlem arasındaki söz konusu ilişkiyi dilde temellendirir. Çünkü ona göre hakikatle ancak dil aracılığıyla bağ kurulabilir ve bu dil biçimselleştiği ölçüde hakikatle kurduğu bağı güçlenir. Dilin biçimselleşmesi, belirli bir durumu gerçekte olduğu gibi, yani kişisel kaygılardan uzaklaşıp neyse o olarak yansıtır hale gelmesiyle mümkündür. Bunun için de yalnızca belirli ifade ve yargılardan oluşmalıdır. Bir durumu açıklayan, o durum hakkında olumlu veya olumsuz bir yargı bildiren, önerme olarak da adlandırılabilecek ifadelerle (*logos apophantikos*) örülü böylesi bir dil, tam da gündelik konuşma dilinin ötesinde bir ifade biçimini ve aktarım aracını şart koşan felsefe ve bilimin kullanacağı dildir. Aristoteles'e göre bu anlamda felsefi ve bilimsel bilgiyi aktaran ifadelerin yapısının araştırılacağı belirli bir alan vardır ve *Peri Hermēneias* adlı eserinde konu ettiği bu alanın adı, genel anlamda mantık ilminin bir cephesini teşkil eden *hermēneia*dır. Aristoteles bu eserinde dolaylı yoldan da olsa, hakikat/doğruluk (*alētheia*) sorunuyla ilgilenir. Dolaylı yoldan, çünkü doğruluk ile yanlışlığın kendisinden ziyade, doğruluğu veya yanlışlığı dile getiren cümlelerin/ifadelerin yapısını ele alır. Dahası bir adım daha atarak, bilimsel anlamda doğruluğa sahip ifadelere yoğunlaşır. Dışarıdan bakıldığında, adından başka *hermēneia*ya dair bir işaret barındırmayan bu eserin giriş kısmından anlaşılan, Aristoteles'in *hermēneia* konusunda tek bir tanım benimsemediğidir. Ona göre *hermēneia*, en genel anlamıyla ruh/zihin sahibi varlıkların (*zōion empsykhon*) çıkardıkları anlamlı veya anlamsız sesleri, sözleri, ifadeleri vb. işaret eder. Yani aslında *hermēneia*, bütün canlı varlıkların sahip olduğu ifade/bildirim aracıdır. İnsan söz konusu olduğunda, anlamı daralır ve *hermēneia* çoğunlukla anlamlı bir "ifade" olmanın yanı sıra, belirli bir durumun gerçekten "ne olduğuna veya ne olmadığına dair beyan" anlamı kazanır. Başka deyişle asıl *hermēneia*, konuşan kişi bir meselenin ne olduğuna (olumlu/doğru) veya ne olmadığına (olumsuz/yanlış) dair bir beyanda bulunduğunda veya açıklama yaptığında ortaya çıkar. Dolayısıyla Aristoteles'in gözünde gerçek *hermēneus*, salt anlamlı cümleler kuran, niyet ve arzularını dile getiren bir kişi değildir. Aksine bildirdiği şeyin doğrulu-

34 Aristoteles, *Meta ta Physika*, 993b20-25.
35 Aristoteles, *Meta ta Physika*, 981b5-10.

ğunu veya yanlışlığını beyan ve iddia eden kişidir. Bu iddia onun o konuda haklı veya haksız olmasına göre geçerli veya geçersiz sayılır.[36]

Yunanlar dilin muğlak, çok katmanlı bir yapısı olduğunu ve söylenen sözlerin ilk elde anlaşılandan çok daha başka, çok daha derin anlamlar içerebileceğini fark etmiş olsalar da, her şeye rağmen retoriğin, yani hitabetin gücüne inanırlar. Yunan edebiyatı, dinamiklerini söylenen sözün güçlü karakterinden alır. Sokrates hiçbir şey kaleme almaz, sadece konuşur, diyalog kurar; sonuçta diyalog (*dialogos*), söyleyen veya konuşan kişinin meramının ilk ağızdan işitilmesini, gerekirse kendisinden sorulup öğrenilmesini sağlayan yegâne ilişki biçimidir. Anlam çokluğundaki muğlaklığın mümkün mertebe giderilmesi, söz konusu *logos*un sahibiyle bire bir teması veya diyaloğu zorunlu kılar. Yunan edebiyatçıları, sözlerini yazıya geçirmeden önce sözlü olarak, ezbere okurlar; şiir müsabakaları düzenleyip yarışırlar. Sözün sesini duymak ya da içlerindeki sessiz konuşmalarını, düşüncelerini dile getirmek, yaratıcılıklarını şahlandırır. Söylenen sözün mutlak bir cazibesi, büyüsü vardır onlara göre. Yazıya geçen sözün kalıcılık kazandığı, edebiyatın ve tarihin temeli olduğu bir gerçektir, ama söylenen sözü zayıflattığı da açıktır. Platon, yazı dilinin zayıflığını hem *Yedinci Mektup*'unda hem de *Phaidros*'ta vurgular. Ama şu da var ki, Yunanları bir tek kendi dillerinde söyledikleri sözler ilgilendirir; onlar için kendi ifadeleri, kendi ifade tarzları, yani kendi *hermēneia*ları önemlidir. Homeros'un ve özellikle Herodotos'un eserinde görüleceği gibi, en baştan itibaren başka halkların coğrafyalarını, tarihlerini, kültürlerini, âdetlerini, dini inançlarını ve tanrılarını, hatta sofralarında ne yiyip içtiklerine kadar her şeyi merak etmiş ve bu konularda yorumda bulunmaktan hep hoşlanmış olsalar da, başka dillere hep kayıtsız kalırlar. Bu dilleri anlaşılmaz bulur ve bunları konuşan halkları *barbaroi* (bar bar konuşan insanlar, yabancılar) olarak niteler; onlarla genelde bir tercüman (*hermēneus*) vasıtasıyla ilişki kurmayı yeğlerler. Bu yüzden kendi dillerinde "bir metni veya sözlü ifadeyi bir dilden diğerine aktarma, tercüme etme" anlamını taşıyan belirli bir kelime bile mevcut değildir. Diller arası tercüme faaliyetleri için genelde *metaphrasis* veya *metalēpsis* (bir düşünceyi değişik şekilde veya başka kelimelerle dile getirme) gibi kelimeler kullansalar da, en sık kullandıkları *hermēneia*dır. Üstelik İÖ 4. yüzyıla tarihlenen ve Kartaca kralı Hannon'un Herakles Sütunları'nın ötesine uzanan deniz yolcuğu hakkında bilgiler içeren kısacık bir metnin Kartaca dilinden yapılmış, çevirme-

36 Sheehan, "Sense and Meaning: From Aristotle to Heidegger", s. 273-275.

ni belirsiz bir çevirisi dışında kendi dillerine yaptıkları edebi bir çeviri söz konusu değildir.

Yunanistan gün gelip de siyasal olarak Roma hâkimiyetine girdiğinde, *hermēneia*nın tarihinde yepyeni bir anlayış ortaya çıkar. Çünkü Yunan o tarihe kadar zirve noktasına ulaştırdığı dilini ve edebi, felsefi, bilimsel tüm birikimini Roma'nın zihnine sermekten hiç çekinmez; hatta öyle ki, Horatius'un dediği gibi, siyasal olarak esir düştüğü halde, kültürel anlamda Roma'yı kendine esir eder.[37] Yunan kendi kültür dünyasından emindir ve onu yaşatmak için başka bir yol kalmadığının farkındadır, bu yüzden her konuda edindiği bilgiyi Romalılarla cömertçe paylaşır. Romalılar Yunan'la tanıştıklarında bir çiftçi-asker toplumudur, henüz ne gelişkin bir dilleri, ne edebiyatları ne de felsefeleri vardır. Ama Yunan'ın her konudaki üst bilgisini alıp sindirmekten hiç çekinmezler, çünkü kendi düşünsel gelişimlerinin kaynağının bu bilgide yattığını baştan kavrarlar. Önce Yunanca öğrenirler, hem de Yunan'ın en derin felsefe metinlerine, edebiyat şaheserlerine nüfuz edebilecek şekilde. Ellerine geçen her türlü yazılı kaynağı anlamaya ve bunları yorum sürecinden geçirmeye büyük çaba harcarlar; yurtlarına gelen Yunan bilgelerini evlerinde ağırlayıp onların derslerini can kulağıyla dinlemeye de. Zamanla kendi edebiyatçılarını ve düşünürlerini yetiştirdikçe, sadece Yunan eserlerini Yunanca olarak okuyup anlamakla yetinmezler, Latin diline aktarmaya da çalışırlar. Bu aktarımla birlikte, belirli bir kültür havzasında ve belirli bir dil olgunluğuyla yoğrulmuş bir anlam dünyası, başka bir kültürün ifade kalıplarında yeniden inşa edilme sürecine girer. Elbette zorlu ve sancılı bir süreç olacaktır bu. Ne de olsa Yunan'ın *hermēneia*sı, Latince *interpretatito* kelimesine dönüşerek yeni bir boyut kazanmakta, salt bir dilin kendi içinde tartışmaya açılan lafız-mana sorunu, başka bir dilin mana kabına dökülmektedir. En nihayet meyveler derilir ve Yunan kökenli Livius Andronicus'un İÖ 3. yüzyılın ortalarına tarihlenen *Odysseia* çevirisiyle (*Odyssea*) birlikte, bir edebi metni baştan sona başka bir dile aktarmak gibi yepyeni bir uğraş ortaya çıkar ve böylece bir Roma icadı sayılan edebi tercüme geleneği başlamış olur.[38]

Romalılar Hellenistik dönemin havzasına hâkim olduklarında, bir kültür deniziyle karşılaşır ve ancak diline hâkim olurlarsa bu denizin dalgalarını

37 Horatius, *Epistulae*, 2.1.156.

38 Backmann, "Hermeneutics and Ancient Philosophical Legacy: *Hermēneia* and *Phronēsis*", s. 23.

sakinleştirip kendi kimliklerine, kendi toplumsal ve düşünsel dünyalarına sindirebileceklerini anlarlar. Başka halklarla, başka dillerle temasa geçerler, ama resmi düzeyde. Çünkü asıl kültür dalgasının Yunan dili ve edebiyatında olduğunu kavrarlar ve Yunan zihnini Yunancadan tercüme yoluyla kavramak için ayrı bir çaba sarf ederler. Ama Roma'nın bu özel çabasını değerlendirmek için, Romalı bir edebiyat tercümanını herhangi bir kitabın herhangi bir tercümanı olarak algılamamak gerekir. Bu tercümanlar, önlerinde bir tercüme teorisi ve pratiği olmadan, hatta herhangi bir Yunanca-Latince gramer kitabı ve sözlük bulunmadan, kendi geliştirdikleri kurallar, görüşler ve tartışmalar çerçevesinde tercüme faaliyetlerini yürüten kimselerdir. Bu faaliyetler sırasında, Yunancayı çevirirken yeni kelimeler türeterek kendi dillerini geliştirmek, metnin gramerinin ardındaki yabancı zihniyete hâkim olmak ve eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşıp bu zihniyete aynı anda Romalı bir giysi biçmek durumundadırlar. Bu yüzden kontrol, kaynak metinde değil, kendi ellerinde olmalıdır. Bu zihinsel muamma halinde, bir de ortaya çıkan metnin dil bakımından düzgün olmasına özen göstermek zorundadırlar. Çünkü edebi çevirilerde beklenti çok yüksektir; ne de olsa bu metinlerin bire bir muhatabı toplumun üst tabakasındaki kimselerdir ve bu kimseler de Yunanca bilmektedir. Öyleyse gramer ve mantık kurallarına hassasiyet gösterip ortaya iyi bir tercüme çıkarmanın yanı sıra, bu tercümenin söz konusu kimselere haz verecek bir üslupta olması da ayrıca önemlidir.[39] Genç Plinius, "Ortaya çıkan tercüme, kaynağından daha iyi değilse, utanmalı!" der.[40] Ömrünü yeni Latince terimler türeterek Yunan dilindeki felsefe eserlerini Latin diline kazandırmaya adayan ve Hellenistik dönemin en önemli yorumcusu olan Cicero (İÖ 106-43), Platon'un eserlerine değer vermekle birlikte hiçbirini kelimesi kelimesine tercüme etmez; çünkü bu tarz bir çeviri ona göre kendi dilindeki sesi cılızlaştırır.[41] Bu yüzden Roma'daki edebi tercüme tarzını daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirmek ve bunu "yorumlayarak yeniden yazma veya inşa etme" şeklinde tanımlamak, tercümana da kelimenin tam anlamıyla "yorumcu" demek daha doğru olur.

Romalılar, Yunanca *hermēneus* ve *hermēneuein* kelimelerini, *interpres* ve *interpretor* (*interpretari*) olarak Latinceleştirmiştir. Bunun nedenini, bir Hı-

39 McElduff, "Living at the Level of the Word. Cicero's Rejection of the Interpreter as Translator", s. 25-26.
40 Plinius, *Epistulae*, 7.9.
41 Cicero, *De Legibus*, 2.17.

ristiyan rahibi olan Isidorus şöyle açıklar: "Tercüman (*interpres*), tercüme ederken veya sözü aktarırken (*dum transferet*) iki dilin arasında bulunduğu için (*inter-pres*) bu adı alır. Ayrıca tanrısal sırları yorumlayıp insanlara ifşa eden kişi de aynı adla anılır, çünkü sonuçta onun yaptığı iş de bu sırları tercüme etmektir."[42] Isidorus bu şekilde teolojik konuları yorumlayanlar ile dünyevi dilleri birbirine tercüme eden kişiler arasında bir bağlantı kurmuş olur. Gerçi bu bağlantının kökleri, yukarıda da belirtildiği üzere, pagan tanrılarının sırlı sözlerini insanlara bildiren habercileri (*hermēneus*) birer tercüman olarak gören Yunan'a kadar geri gider.

Bu kelimeler dışında, Latince metinler tarandığında, özellikle *hermēneuein* fiilinin sadece *interpretari* olarak değil, aralarında nüanslar bulunan çeşitli fiillerle karşılandığı da dikkat çeker. Başlı başına bu durum bile bir Romalı'nın tercüme/yorum faaliyetini nasıl değerlendirdiğini anlatır. Bu fiillerden bazıları ve tercüme bağlamında en genel anlamları şu şekildedir: *exprimere* (ifade etmek, söz veya yazıyla anlatmak, açıklamak, izah etmek, belirtmek, göstermek, temsil etmek); *aemulari* (edebi bir eseri vb. model olarak almak, taklit etmek, kopyalamak, öykünmek, benzetmek); *vertere*/*convertere* (çevirmek, değiştirmek, döndürmek, bir durumdan başka duruma çevirmek/geçirmek, tahvil etmek, tercüme etmek); *exponere* (ortaya koymak, açıklamak, ayrıntısına girerek açıklamak, şerh etmek, belirtmek, izah etmek, anlatmak, sergilemek); *transferre* (başka bir dile aktarmak, çevirmek, tercüme etmek; bir kitaptan diğerine aktarmak); *effingo* (ifade etmek, temsil etmek, tarif etmek, tasvir etmek, simgelemek, biçimlendirmek, kelimelerle resmetmek, canlandırmak, anlatmak, betimlemek); *reddere* (tercüme etmek, çevirmek, çevirisini yapmak, karşılığını vermek, değiştirmek, dönüştürmek, nakletmek, ifade etmek, betimlemek, bildirmek); *illustrare* (aydınlatmak, kelimelerle metni aydınlatmak, tenvir etmek, bilgilendirmek, açıklamak, izah etmek, açıkça ifade etmek); *explico* (izah ederek anlaşılır hale getirmek, açmak, düzeltmek, göz önüne sermek, söze döküp tanıtmak).

Söz konusu fiillerin anlam yükünden de anlaşılacağı üzere, tercüme anlayışına farklı cephelerden yaklaşarak zorlu bir metin yorumlama uğraşısı içinde olan Romalıların tercüme/izah konusunda iki farklı anlayışı gündeme getirdikleri görülür: Kelimesi kelimesine tercüme ile mealen tercüme, yani metinde anlatılmak isteneni ifade edecek şekilde, manaca tercüme. Cicero, manaca tercüme tarzını benimser ve kelimesi kelimesine (*verbum pro*

42 Isidorus, *Origines*, 10.123.

verbo) tercüme eden mütercimleri (*interpretes*) eleştirir. Manaca tercümeyi de "hatip (*orator*) gibi çevirmek" tabiriyle açıklar. Bu açıklama, Batı'nın çeviri tarihinde kalıplaşmış bir söz olarak yerini alır. Cicero'nun bu konudaki görüşü, aşağıdaki sözlerinden anlaşılabilir:[43]

> Nitekim Attika'nın en belagatli iki hatibinin, Aiskhines ile Demosthenes'in (...) en meşhur söylevlerini tercüme ettim (*converti*). Ama bunları bir mütercim (*interpres*) gibi değil de bir hatip (*orator*) gibi, yani aynı düşünceleri, ifade biçimlerini, hatta deyim yerindeyse mecazları bile muhafaza ederek, halihazırda kullandığımız dile uygun ifadelerle tercüme ettim. Bunu yaparken, kendimi ille de kelimesi kelimesine (*verbum pro verbo*) çeviri yapmak (*reddere*) zorunda da hissetmedim; aksine genel üslubu ve kelimelerin anlamını muhafaza ettim. Çünkü kelimeleri okuyucunun avcuna öyle bir bir sayarak değil, deyim yerindeyse ağırlığınca koymak gerektiğini düşündüm.

Cicero, "hatip gibi çevirmek" derken, hatibin ve hitabetin gücünü özellikle vurgulamak ister. Metnin tercümanını, Yunanca tabirle bir *hermēneus*, Latince tabirle bir *interpres* olarak değil de, bir hatip (*orator*) olarak gördüğünü belirtir. Çünkü ona göre hatip, Yunan'ın *philosophos*u gibi, şeylerin yüzeysel görünümünün altındaki "derin anlamı" gören tek kişidir. Ama safi bilgelik işe yaramaz; *philosophos*un, gördüğü bu anlamı en etkin şekilde söze dökmesi de gerekir; bu yüzden bilge adam, aynı zamanda belagat sahibi olmalıdır. Hatibin bilgeliği, dilin gücüyle buluştuğunda, insan zihninin kapalı kapılarını açıp onu doğru konuma çevirir ve gerçek anlamı yakalamasını sağlar. Böylece Cicero hatibe siyasi, sosyal ve kültürel bir sorumluluk yüklemiş ve hitabet sanatına da salt ikna etmekten öte bir amaç kazandırmış olur. Hitabet bundan böyle, düşünüleni belagatle söze veya yazıya döküp ham fikirlerle dolu insan zihninin kapasitesini keşfetmesini, olasılıklı düşünebilme yetisini fark etmesini ve çizginin ötesine geçip medeni insanın zihniyle birleşerek doğru bir toplum bilinci oluşturabilmesini sağlamalıdır.[44] İşte Cicero'nun Roma kürsülerinde görmek istediği hatip ile bir metnin tercümanlığını üstlenen hatip aynı kalibrede olmalıdır. Ama bu üst bir eğitim gerektirdiğinden, dolayısıyla maddiyata dayandığından, ancak seçkin kişiler için geçerli olabilecek, ideal bir düşüncedir.

43 Cicero, *De Optimo Genere Oratorum*, 14; krş. *De Finibus*, 3.15.10
44 Cicero, *De Inventione*, 1; 2.

Romalılar, bu iki farklı yorumlama tarzının yanı sıra, Yunan'ın özellikle felsefi terminolojisine Latince karşılıklar bulmak için de fazlasıyla meşgul olurlar. Bu konuda en çok yorulan Cicero olduğu halde, Latin dilinin zayıflığından hiç dem vurmaz, hatta tam tersi kendi dilinin imkânlarından olabildiğince yararlanmasını bilir ve Batı düşüncesine başta *humanitas* olmak üzere nice terim armağan eder. Oysa hem kendisinden önce Lucretius, Epikuros felsefesini şiir şeklinde dile getirirken, hem çok sonraları, İmparatorluk döneminde Seneca Stoa felsefesini izah ederken Latincenin Yunanca karşısında yetersizliğinden (*egestas linguae*) epey yakınır.[45] Buna rağmen Romalı, gerektiğinde Yunanca terimlere tek bir karşılık bularak (*eidōla* [cisimlerin kopyaları olan görüntüler, hayaller, imgeler]: *simulacra*), gerektiğinde birkaç benzer Latince karşılık oluşturarak (*atomoi* [atomlar]: *corpora prima*; *primordia*; *semina rerum*; *to kenon* [boşluk]: *vacuum*, *inane*), gerektiğinde yarı Yunanca yarı Latince çevirerek (*enkyklios paideia* [özgür sanatlar]: *enkyklios disciplina*), gerektiğinde Yunancasını korumayı yeğleyerek veya Latince söyleyişle yazarak (*hermēneuma*: izah/yorum; *grammatice*: dilbilgisi; *musice*: müzik; *rhetorice*: retorik) geleceğe miras bırakılacak zenginlikte bir Latince terminoloji oluşturmayı başarır.

Roma'nın kültürel yaşamı bu hararetli tercüme faaliyetleriyle ve Hellenistik dönem zihniyetinin Roma mantığıyla yorumlanmasına sahne olurken, yaklaşık aynı dönemlerde, İÖ 1. yüzyılın son çeyreğinde dünyaya gelen İskenderiyeli Philon, kısa bir zaman içinde Yunan felsefesini Yahudi tasavvuf ve ilahiyatıyla harmanlamak için kolları sıvamaya başlar; hem de İÖ 3. yüzyılla birlikte kültür başkenti olma vasfını Atina'dan devralan İskenderiye'de serpilip gelişen ve özellikle gramer incelemesi ile metin eleştirisini temel alan filoloji çalışmalarına sırtını yaslayarak. Böylece *hermēneia*, Hıristiyanlık'la da birlikte, artık doğrudan doğruya kutsal metinleri yorumlama meselesine dönüşmüş olur. Ancak Yeni-Platonculuk vasıtasıyla Platon'da kök salan, Stoa felsefesiyle gövdesini şekillendiren, bir yanıyla İskenderiye okulunda sistemleşen filolojiye yaslanıp diğer yanıyla Hıristiyan ilahiyatına dayanan bir "tefsir ilmi" olarak doğması için, İS 4. yüzyılı, başka deyişle Augustinus'un *De Doctrina Christiana* adlı eserinin ufukta görünmesini beklemek gerekecektir.

45 Lucretius, *De Rerum Natura*, 1.136-140; 832; 3.260; Seneca, *Epistulae Morales*, 58.1; Plinius Minor, *Epistulae*, 4.18. Konuyla ilgili bkz. Ç. Dürüşken, "Latinlerde Dil Bunalımı," *Lucerna: Klasik Filoloji Araştırmaları*, 1994, s. 11-17; *Felsefecilere Özel Latince, Descartes Latince Öğreniyor*, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Görüldüğü üzere, Antik Çağ'da özellikle Homeros metinleriyle birlikte sözün yazıya dökülmesinden itibaren her âlim önce Homeros'un mitolojik zihninin bir yorumcusu, sonra birbirlerinin yorumcusu haline gelmiş ve *hermēneia* terimi kendi içinde gitgide derinleşen "anlama/yorum/izah/tercüme" şeklindeki anlam katlarıyla doğal bir gelişim sergilemiştir. Bu gelişimin son basamağı iki büyük ve farklı zihniyetin, yani Yunan ve Roma'nın yorum temelindeki kültürel kaynaşmasıyla kurulmuş ve zengin kaynaklarıyla Ortaçağ'ın bir *hermēneia* geleneği oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Günümüz bakış açısıyla yaklaşıldığında, Antik Çağ'da dini, edebi, felsefi vb. herhangi bir konuya dair sistemli bir yorumlama uğraşısından veya tarzından, başka deyişle bir Antik Çağ *hermeneutica*sından söz edilemez; yalnızca söz konusu anlayışın adını aldığı mecraya tanıklık edilir ve ilgili terimin kendi geleneği içinde değerlendirilmesi sağlanır ki, bu da böyle birçok veçhesi olan bir konunun kıvrımlarında kaybolmamak ve *hermēneia* geleneğini tarihi seyri içinde izlemek için gereklidir; çünkü ne de olsa insan zihni öyle hemen, birdenbire anlayıp da izah edemediği her sözde dönüp dolaşıp yine bu seyrin içine girecektir.[46]

Kaynakça

Atherton, C., *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Backmann, J., "Hermeneutics and Ancient Philosophical Legacy: *Hermēneia* and *Phronēsis*," *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, yay. haz. N. Keane & C. Lawn, Oxford: Wiley-Blackwell, 2016.

Baltussen, H., "Cicero's Translation of Greek Philosophy. Personal Mission or Public Service?", *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective*, yay. haz. S. McElduff & E. Sciarrino, Londra: Routledge, 2011, s. 37-47.

Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, C. 1-2, Leiden: Brill, 2010.

Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots A-K*, Paris: Éditions Klincksieck, 1984.

Dürüşken, Ç., "Latinlerde Dil Bunalımı", *Lucerna: Klasik Filoloji Araştırmaları*, 1994, s. 11-17.

Dürüşken, Ç., *Felsefecilere Özel Latince: Descartes Latince Öğreniyor*, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Eden, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, New Haven & Londra: Yale University Press, 1997.

Gadamer, H.-G., *Philosophical Hermeneutics*, çev. ve yay. haz. D.E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1977.

46 Ayrıca bkz. Gadamer 2000: 183.

Gadamer, H.-G., "Aesthetics and Hermeneutics", *The Continental Aesthetics Reader*, yay. haz. C. Cazeaux, Londra & New York: Routledge, 2000, s. 181-186.

Grau, M., *Refiguring Theological Hermeneutics: Hermes, Trickster, Fool*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014.

Grondin, J., *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Önsöz: H.-G. Gadamer, çev. J. Weinsheimer, New Haven: Yale University Press, 1994.

Grondin, J., *Sources of Hermeneutics*, Albany: State University of New York Press, 1995.

Hard, R., *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, Londra & New York: Routledge, 2004.

Kennedy, G.A. (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 1: Classical Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Lamb, W.R.M. (çev.), *Plato. Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1955.

McElduff, S., "Living at the Level of the Word. Cicero's Rejection of the Interpreter as Translator", *Translation Studies*, C. 2, S. 2, 2009, s.133-146.

McElduff, S., *Roman Theories of Translation. Surpassing the Source*, New York & Londra: Routledge, 2013.

Seebohm, T.M., *Hermeneutics. Method and Methodology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Sheehan, T., "Sense and Meaning: From Aristotle to Heidegger", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, yay. haz. N. Keane & C. Lawn, Oxford: Wiley-Blackwell , 2016.

Dağ Fare Doğurdu: Aristoteles Külliyatında *Hermēneia*

Y. GURUR SEV

"Hermeneutik" teriminin kökleri, şüphesiz, pek çok terim gibi Eski Yunan'a dayanıyor. Sözcüğü Hermēs'e (Ἑρμῆς) kadar geri götürmek âdettendir. Olympos tanrılarının Dionysos'tan sonra en genç ikincisi olan Zeus oğlu Hermēs, meşhurdur ki, yazılı ve sözlü ifadenin, dilin tanrısıdır. Daha sonra karşımıza Hermēs'ten türetilmiş *hermēneutēs* (ἑρμηνευτής) sözcüğü çıkıyor ki, bu da tanrıların mesajlarını ölümlülere, onların anlayacağı dilde (ama olduğu gibi!) aktaranlara verilen isim – bir nevi tercüman. Söz konusu tercümanın yaptığı iş de mastar halinde *hermēneuein* (ἑρμηνεύειν) fiiliyle anlatılıyor. Türkçede "yorum" diye karşılanagelen *hermēneia* (ἑρμηνεία) ise bu fiilin isim hali ki, "hermeneutik" için "yorumbilgisi" ya da "yorumbilim" de dendiği vakıadır. Sözcüğün Batı dillerine Latince *interpretatio* üzerinden geçmesi ve *hermēneutēs*'ten gelen "tercüme" anlamını da taşıması ise oldukça isabetli görünüyor. Öte yandan *hermēneia* için "yorum" demek, sözcüğün etimolojisi bakımından yerinde görünse de, terimin günlük kullanımı ve ilk anda yarattığı çağrışımlar bizi bağlamdan uzaklaştırıyor. Nitekim terimin kökenleri "çözümleme"ye ya da "açıklama"ya işaret etse de, sözcüğün özellikle günlük kullanımının "kendine *yor*mak", "kendince açıklamak", "öznelleştirmek" ya da "kendi tarzında ifade etmek" gibi çağrışımlara yol açması, *hermēneia*nın aracılık rolünü kurucu bir hale büründürüyor.[1] Sözcüğün sanattaki, özellikle de müzikteki kullanımı ise bu çağrışımları pekiştirir görünüyor.

1 Bu metinde bundan böyle "yorum" dendiğinde sözcüğün günlük çağrışımlarının da hesaba katıldığını belirtmekte fayda var.

Eski Yunan ve "*hermēneia*" denince de akla doğal olarak Aristoteles'in düşünme ve ifade etme araçlarını [*organon*] konuştuğu mantık kitaplarının toplamı olan *Organon*'unun ikinci eseri geliyor: *Peri Hermēneias*. Öte yandan Aristoteles'in kendisinden epey sonra *Peri Hermēneias* adı verilen ve sağlıklı bir iletişim için, dilin doğru kullanımı için gerekli malzemeler hakkında konuştuğu eserinin "Yorum Üzerine" diye çevrilmesi de, bu bağlamda, sakıncalı görünüyor. Nitekim Aristoteles eserde hakikati olduğu gibi aktarmaya yarayacak bir dil kullanımının imkânlarını araştırıyor, bu imkâna ilişkin araçlar hakkında konuşuyor. Eserde Aristoteles dil-düşünce bağıntısı; yalın sözcüklerin ve sözcüklerin birleşimi olarak ifadelerin doğruluk ve yanlışlığının imkânı; ismin, fiilin ve de cümlenin tanımı; yargı bildiren cümleler (önermeler, evetlemeler, değillemeler) ve birbirine (karşıt, çelişik), niteliğine (olumlu ya da olumsuz), niceliğine (tekil, tikel, tümel), kipine/tarzına (zorunlu, mümkün) ve zamanına (geçmiş, şimdi, gelecek) göre önerme çeşitleri hakkında *konuşuyor*. Dahası, eserde *hermēneia* sözcüğü geçmiyor. Kaldı ki, esere *Peri Hermēneias* adını veren de kendisi değil. Bütün bunlar göz önüne alındığında, hem *hermēneia*nın Türkçeye "yorum" diye çevrilmesi hem de Aristoteles'in bu oldukça önemli eserinin adının bu şekilde karşılanması sıkıntılı görünüyor.

Türkçede "yorum" ile karşılanmasının sakıncalarını bir kenara bırakır, *hermēneia*nın Aristoteles külliyatındaki yerine bakılacak olursa da, Aristoteles'in terimi farklı eserlerde farklı manalarda (anlatım, iletişim gibi manalarda) ve oldukça rahat kullandığı görülür.

Sözgelişi *Poietika*'da Aristoteles *hermēneia*yı anlam ya da iletişim manasına gelebilecek şekilde kullanır:

> [***Poietika*** 1450b13-15] τέταρτον δὲ τῶν μὲν λόγων ἡ λέξις: λέγω δέ, ὥσπερ πρότερον εἴρηται, λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν, ὃ καὶ ἐπὶ τῶν ἐμμέτρων καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἔχει τὴν αὐτὴν δύναμιν.
>
> Dördüncüsü sözlerde dilin kullanımıdır. Daha önce de söylendiği gibi, dil kullanımı derken, bir **anlamın** [*hermēneia*] sözcükler aracılığıyla dışavurulmasını kastediyorum; ölçülü sözde de düzyazıda da gücü aynıdır.[2]

2 Ömer Aygün çevirisi. Aristoteles, *Poetika*, çev. Ömer Aygün, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 17.

> Sözel ifade ise dördüncü sırada gelir. Daha önce de söylediğim gibi, sözcükler aracılığıyla yapılan **yoruma** [*hermēneia*] "sözel ifade" diyorum; hem ölçülü sözlerde, hem de düzyazıda işlevi aynıdır bunun.[3]

> Dördüncüsü ise ifadelerde dilin kullanımı; daha önce de söylendiği gibi, dil kullanımından kastım, sözcükler aracılığıyla **iletişim kurmak** [*hermēneia*] – ölçülü sözde de, düzyazıda da aynı güce sahip.[4]

Burada Aristoteles *hermēneia*yı sözcükler aracılığıyla yapılan bir iş olarak sunuyor ve buna "dil kullanımı" [*leksis*] diyor. Bu Ömer Aygün'ün tercihinin gösterdiği üzere bir *anlam*ın dışavurumu da olabilir,[5] basitçe *iletişim* de. Kaldı ki *Poietika* şarihi D. W. Lucas da *hermēneia* için burada "iletişim" anlamına gelen İngilizce *communication* sözcüğünü kullanıyor.[6] Öte yandan sözcükler aracılığıyla yapılan her "dil kullanımı" [*leksis*] için "yorum" için demek mümkün olmadığından, burada bu kullanımdan kaçınmak gerektiği görülüyor.

Hayvanların Kısımları'nda ise terim yine "iletişim" manasına gelecek şekilde kullanılmış görünüyor:

> [***Hayvanların Kısımları*** 660a35-b3] καὶ χρῶνται τῇ γλώττῃ καὶ πρὸς ἑρμηνείαν ἀλλήλοις πάντες μέν ἕτεροι δὲ τῶν ἑτέρων μᾶλλον, ὥστ᾽ ἐπ᾽ ἐνίων καὶ μάθησιν εἶναι δοκεῖν παρ᾽ ἀλλήλων· εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις ταῖς περὶ τῶν ζῴων.

> Bütün <kuşlar> dillerini birbirleriyle **iletişim kurmak** [*hermēneia*] için kullanırlar, kimileri <bunu> diğerlerinden daha fazla <yapar>, öyle ki bazılarının birbirlerine bir şeyler öğrettikleri bile düşünülebilir—bunlar hakkında *Hayvan Araştırmaları*'nda konuşuldu.

Burada *hermēneia* bütün kuşların birbirlerine karşı dillerini[7] kullanarak yaptıkları bir işe işaret ediyor. Bu çiftleşmeye çağrı da olabilir, tehlikeye kar-

3 Nazile Kalaycı çevirisi. Aristoteles, *Poietika* (*Şiir Sanatı Üzerine*), çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat, 2005, s. 29-31.
4 Bu ve bundan sonraki parçalar, *Ruh Üzerine*'den alıntılar hariç, özgün çeviridir. *Ruh Üzerine*'den yapılan alıntılar için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
5 Ya da "anlatım".
6 Lucas, D. W. , *Aristotle, Poetics*. Oxford: Clarendon, 1980, s. 109.
7 Organ olan dil.

şı uyarı da. Bunun basitçe "iletişim" olduğunu ve buna "yorum" demenin oldukça zor olduğunu söylemekte sakınca olmasa gerektir.

Solunum Hakında'da ise durum bu kadar net olmayabilir:

> [***Solunum Hakkında*** 476a15-23] Ἐπεὶ δὲ πρὸς μὲν τὸ εἶναι τροφῆς δεῖται τῶν ζῴων ἕκαστον, πρὸς δὲ τὴν σωτηρίαν τῆς καταψύξεως, τῷ αὐτῷ ὀργάνῳ χρῆται πρὸς ἄμφω ταῦτα ἡ φύσις, καθάπερ ἐνίοις τῇ γλώττῃ πρός τε τοὺς χυμοὺς καὶ πρὸς τὴν ἑρμηνείαν, οὕτω τοῖς ἔχουσι τὸν πλεύμονα τῷ καλουμένῳ στόματι πρός τε τὴν τῆς τροφῆς ἐργασίαν καὶ τὴν ἐκπνοὴν καὶ τὴν ἀναπνοήν.
>
> Mademki her bir hayvanın var olmak için beslenmesi, kendini muhafaza etmek içinse serinlemesi şart, doğa da aynı organı her ikisi için de kullanır, tıpkı bazılarında dili tat ve **iletişim** [*hermēneia*] için kullandığı gibi, aynı şekilde bir akciğere sahip olan hayvanlar da ağızlarını besini çiğnemek ve soluk alıp vermek için <kullanırlar>.

Burada ilk bakışta *hermēneia* için "iletişim" yerine "yorum" koymakta sakınca yok gibi görünüyor. Ne de olsa insan da dilini hem tat almak hem de yorum yapmak için kullanır. Öte yandan eserin Aristoteles'in küçük doğa kitapları (*Parva Naturalia*) arasında olduğu ve burada merkezde insanın değil de, insanları da kapsasa bile genel olarak hayvanların olduğu dikkate alınırsa, söz konusu parçadaki *hermēneia* için de basitçe "iletişim" demekten başka çare olmadığı anlaşılır. "Yorum" da "anlam" da bizi zorunlu olarak *logos*a götüren kelimeler sonuçta ve *logos* insana özgü olmasa bile pek az hayvanda bulunuyor – nadir bir şey!

Canlılığı temellendiren ve hayvan ruhunu/canını merkeze alan eser *Ruh* (ya da *Can*) *Üzerine*'de[8] de benzer bir durum söz konusu:

> [***Ruh Üzerine*** 420b18-24] ἤδη γὰρ τῷ ἀναπνεομένῳ καταχρῆται ἡ φύσις ἐπὶ δύο ἔργα, καθάπερ τῇ γλώττῃ ἐπί τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον, ὧν ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπάρχει), ἡ δ' ἑρμηνεία ἕνεκα τοῦ εὖ, οὕτω καὶ τῷ πνεύματι πρός τε τὴν θερμότητα τὴν ἐντὸς ὡς ἀναγκαῖον (τὸ δ' αἴτιον ἐν ἑτέροις εἰρήσεται) καὶ πρὸς τὴν φωνήν, ὅπως ὑπάρχῃ τὸ εὖ.

8 Ortaçağ'da bilinen adıyla *De Anima*.

> Doğa içe çekilen havayı iki iş için kullanır: Dili hem tat hem de söyleyiş için kullandığı gibi (tat alma zorunlu bir duyu, bu yüzden de pek çok hayvanda var; **iletişim** [*hermēneia*] ise iyi <yaşamak> için var), soluğu da hem iç sıcaklık için gerekli bir şey olarak kullanır (bunun nedeni başka yerlerde söylenecek), hem de hayvan ötsün ve bu sayede iyi <yaşasın> diye kullanır.

Burada *hermēneia* hayvanların dillerini kullanarak yaptıkları, onlar için beslenme gibi zorunlu olmayan ama onların iyiliği için sözkonusu olan bir iş olarak karşımıza çıkıyor – öterek, havlayarak, kükreyerek ya da konuşarak yapılan bir iş. Yani bu parça yine insanların da yaptıkları ama insana özgü olmayan bir hayvan etkinliğine gönderme yapıyor. Burada da *logos* olmazsa olmaz değil. Dolayısıyla "yorum" devre dışı bırakılabilir, "iletişim" ya da "dışavurum"un ağır bastığı söylenebilir ki, esere yazılan en yeni ve güncel şerhlerin sahipleri Polansky ve Shields, aynı fikirde görünüyor.[9]

İskender'e Retorik'te ise insan merkezde ve pekâlâ *logos* söz konusu olabilir:

> [***İskender'e Retorik*** 1428a8-12] πρὸς δὲ τούτοις προκαταλήψεις καὶ αἰτήματα καὶ παλιλλογίαι καὶ μῆκος λόγου καὶ μετριότης μήκους καὶ βραχυλογία καὶ ἑρμηνεία· ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κοινὰς ἔχει πᾶσι τοῖς εἴδεσι τὰς χρήσεις.
>
> Bunlara ek olarak vaatler, çağrılar, yinelemeler, ifadelerin uzunluğu, uzunluğun ölçülülüğü, konuşmanın kısa ve öz olması ve **anlam/iletişim** [*hermēneia*]: Bunlar ve benzerlerinin kullanımı bütün türlerde ortaktır.
>
> [***İskender'e Retorik*** 1436a19-23] ὁμοιοτρόπως δὲ τούτοις τάς τε προκαταλήψεις καὶ τὰ παρὰ τῶν ἀκουόντων αἰτήματα καὶ τὰς παλιλλογίας καὶ τὰς ἀστειολογίας καὶ τὰ μήκη τῶν λόγων καὶ τῆς ἑρμηνείας τὴν σύνθεσιν ἅπασαν ἴσμεν.
>
> Bunlara benzer tarzda bildiklerimiz: Vaatler, dinleyiciye yönelik çağrılar, yinelemeler, zekice ifadeler, ifadelerin uzunluğu ve **anlamın/iletişimin** [*hermēneia*] bütün bir birleşimi.

Bu iki benzer parçada *hermēneia*nın etkili ya da güzel bir konuşmanın öğeleri arasında sayıldığı görülüyor. Burada da "yorum"dan ziyade "anlam" ve

9 Polansky, R., Aristotle's De Anima. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 298. Ayrıca bkz. Shields, C., *Aristotle, De Anima*. Oxford: Clarendon, 2016, s. 40, 235, 236.

"iletişim" becerilerinin ağır bastığı söylenebilir. İyi bir konuşma anlamlı olmalıdır, Aristoteles bunu kastediyor olabilir. Öte yandan burada hitabet ön planda olduğu için, *hermēneia*nın burada da daha ziyade "anlatım"a ya da "iletişim"e işaret ettiğini düşünmek mantıklı olur.

*İskender'e Retorik'*teki başka bir parçada ise terimin kökenlerine[10] daha yakın bir manada kullanıldığı görülüyor:

> [***İskender'e Retorik*** 1441b21-24] φυλάττου δὲ καὶ τὰς αἰσχρὰς πράξεις μὴ αἰσχροῖς ὀνόμασι λέγειν, ἵνα μὴ διαβάλῃς τὸ ἦθος, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα αἰνιγματωδῶς ἑρμηνεύειν καὶ ἑτέρων πραγμάτων ὀνόμασι χρώμενος δηλοῦν τὸ πρᾶγμα.
>
> Bayağı eylemleri bayağı bir dille ifade etmemeye dikkat et ki, karakterine yönelik bir önyargı oluşmasın, hatta böyle şeyleri ima yoluyla **anlat [*hermēneuein*]** ve meseleyi başka şeyler için kullandığın sözcüklerle açıkla.

Burada Aristoteles, terimi (fiil halini) aslına oldukça yakın bir anlamda kullanıyor: Tanrıların mesajlarını olmasa da olan biteni dil yoluyla aktarmak ya da anlatmak. Dolayısıyla bu parçada *hermēneia*nın "yorum" ve "iletişim"den ziyade "anlatım" karşılığı ağır basar görünüyor.

*Sofistlerin Çürütmeleri'*nde de benzer bir durum sözkonusu:

> [***Sofistlerin Çürütmeleri*** 166b11-15] Οἱ δὲ παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως συμβαίνουσιν, ὅταν τὸ μὴ ταὐτὸ ὡσαύτως ἑρμηνεύηται, οἷον τὸ ἄρρεν θῆλυ ἢ τὸ θῆλυ ἄρρεν, ἢ τὸ μεταξὺ θάτερον τούτων, ἢ πάλιν τὸ ποιὸν ποσὸν ἢ τὸ ποσὸν ποιόν, ἢ τὸ ποιοῦν πάσχον ἢ τὸ διακείμενον ποιεῖν, καὶ τἆλλα δ', ὡς διῄρηται πρότερον.
>
> Sözel ifade şekillerine yönelik <çürütme>ler, aynı olmayan şeyler aynı biçimde **aktarıldığında** [*hermēneuein*] ortaya çıkar; sözgelişi eril dişilmiş gibi ya da dişil erilmiş gibi <kullanıldığında>, ya da aradaki[11] bu ikisinden biriymiş gibi, yine, bir nitelik nicelikmiş gibi ya da nicelik nitelikmiş gibi veya etkin edilginmiş gibi ya da durağan bir şey etkinmiş gibi veya daha önce ayırdına vardığımız diğer durumlardaki gibi.

10 *Hermēneutēs*'ten bahsediyorum.
11 Yani cinssiz, *neutrum*.

Bu parçadaki vurgu da olan bitenin dil aracılığıyla aktarılması, anlatılması üzerinde. Dolayısıyla burada da *hermēneia*nın "anlatım" karşılığı ağır basar görünüyor.

Topikler'de de durum değişmiyor:

> [***Topikler*** 139b13-18]Ἔστι δὲ τοῦ μὴ καλῶς μέρη δύο, ἓν μὲν τὸ ἀσαφεῖ τῇ ἑρμηνείᾳ κεχρῆσθαι (δεῖ γὰρ τὸν ὁριζόμενον ὡς ἐνδέχεται σαφεστάτῃ τῇ ἑρμηνείᾳ κεχρῆσθαι, ἐπειδὴ τοῦ γνωρίσαι χάριν ἀποδίδοται ὁ ὁρισμός), δεύτερον δ', εἰ ἐπὶ πλεῖον εἴρηκε τὸν λόγον τοῦ δέοντος· πᾶν γὰρ τὸ προσκείμενον ἐν τῷ ὁρισμῷ περίεργον.
>
> Yerinde olmayan <tanımlar> iki çeşittir: Birinde kapalı bir **anlatım** [*hermēneia*] söz konusudur (nitekim tanımlayanın olası en açık **anlatımı** [*hermēneia*] kullanmış olması gerekir, ne de olsa tanım bilgi vermek için yapılır), ikincisinde ise, ifadenin gereğinden fazla şey söylemesi söz konusudur ki, tanımdaki her fazlalık işgüzarlıktır.

Bu parçada bilgi verici bir tanımın ne tarz bir *anlatım*a [*hermēneia*] sahip olması gerektiği konuşuluyor – bilgi vermesi beklenen bir ifadede kapalı ya da açık olabilecek olan dil kullanımına "anlatım" deriz sonuçta. O halde burada da *hermēneia* "anlatım" manası taşıyor.

Aristoteles külliyatında bulunan çeşitli eserler arasında yapılan bu küçük yürüyüşten! *hermēneia* ile ilgili çıkarılabilecek olan, görünen o ki, terimin bir ifadeyi kendine mal etmekten, kişiselleştirmekten, öznelleştirmekten ziyade insan ya da nadir de olsa *logos* sahibi hayvanlar söz konusu olduğunda "anlatım"a, genel olarak hayvanlar söz konusu olduğunda ise ötme, havlama, konuşma gibi çeşitli yollarla "iletişim" kurmaya işaret ettiği ve "yorum" karşılığından kaçınmak lazım geldiği olsa gerektir. Dahası, terimin basitçe iletişime, yer yer de anlatıma denk düşen anlamları ve külliyattaki rahat kullanımı, anlamanın sağlam yollarının peşindeki Hermeneutik geleneğinin temsilcileri, onların takipçileri ve Hermeneutik üzerine çalışanlar için pek bir şey vaat eder görünmez. Bu bağlamda *hermēneia* teriminin Aristoteles külliyattaki konumunda maden arayanlar için Aristoteles'in sözcüğü kullanımının tam bir hayal kırıklığı olacağı söylenebilir—Dağ Fare Doğurdu!

Kaynakça

Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
Aristoteles, *Poietika* (*Şiir Sanatı Üzerine*), çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat, 2005.
Aristoteles, *Poetika*i, çev. Ömer Aygün, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
Bekker, I. (yay. haz.), *Aristotelis Opera Volumen Alterum*. Berlin: apud G. Reimerum, 1831.
Bekker, I. (yay. haz.), *Aristotelis Opera Volumen Prius*. Berlin: apud G. Reimerum, 1831.
Bonitz, H., *Index Aristotelicus*. Berlin: Academia Regia Borussica. 1870.
Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of his Deve*lopment, Oxford: Clarendon, 1968 .
Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S., *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1940.
Lucas, D. W., *Aristotle, Poetics*. Oxford: Clarendon, 1980.
Polansky, R., *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2007.
Ross, D., *Aristotle*. New York: Routledge, 1999.
Shields, C., *Aristotle, De Anima*. Oxford: Clarendon, 2016.

Aristoteles ve Frege'de Uylaşımsal Olan: *kata syntheken* ile *das Willkürliche*

LALE LEVİN BASUT

Aristoteles'in "mantık yapıtları" arasında sayılagelen *Peri Hermeneias* yani "Dile Dökme, İfade Etme Üzerine", düşüncede ya da zihinde (*psykhe*'de) olup bitenlerin bir kısmı ile dile dökülenler arasındaki bağlantıyı araştıran bir yapıt. Düşünme (*noein*) üzerine konuştuğu kimi başka yapıtlarda –sözgelimi "Ruh Üzerine"de ya da "Metafizik"te– yaptığı işin geri planını açık kılacak bir iş yapıyor Aristoteles bu yapıtında. Yaptığı bu temel iş ile *legein* (konuşmak) ile *noein* (düşünmek) arasındaki bağlantı açık kılınıyor, düşünmenin yani zihnin asıl anlamda yaptığı sıkı düşünme etkinliği olarak *noein*'in "konuşma"dan (*legein*) bağımsız olamayacağı ortaya koyuluyor.

Peri Hermeneias, "organon" başlığı altında sayılan diğer Aristoteles yapıtlarında da olduğu gibi içerisinde "episteme" barındırmayan bir yapıt. Bu sav, *episteme*'nin Aristotelesçe belirlenmiş özel anlamını hesaba katan bir sav. Nitekim Aristoteles'e göre *nous* ile nelik'leri ortaya koymak ve araştırmayı burada sonlandırmak ayırt edici özelliği "apodeiktike" olan *episteme*'yi ortaya koyduğumuzu hiçbir biçimde göstermez. Bu nokta diğer pek çok bakımdan el ele vermiş Aristoteles ve Platon'un da o açıdan birbirlerinden ayrıştığı asıl ve temel noktadır. Aristoteles'e göre *episteme*, neliklerden yola çıkılarak yapılan bir etraflıca gösterme, serme, açma işidir (*apo-deiknymi*). Nelikleri yakalama işi, *episteme*'nin kurulmasına giden yolda karşımıza çıkan uğraklardan yalnızca biridir ve tek başına alındıkta *episteme*'nin kurulması için yetersizdir ama zorunludur. Farklı alanlarda ortaya etraflıca bilgi koyma yani *episteme* kurma işi Aristoteles'in pek çok yapıtında söz konusudur, ama bu yapıtları

önceleyecek bir araştırma, sözgelimi bilginin nasıl kurulduğuna ilişkin araştırma henüz *episteme* ortaya koymaz. Kant bunu 18. yüzyılda zihnin etkilenimlerini ve işleyişlerini (*Affektion-Funktion*), bunların birer *Illustration*'u ile değil de *Deduktion*'u ile anlattığı yapıtı *Kritik der reinen Vernunft*'ta (Saf Aklın Eleştirisi) ve *Kritik der praktischen Vernunft*'ta (Pratik Aklın Eleştirisi) "yeni bir bilgi getirmemek", ya da "aklın bilgi bakımından genişlememesi"[1] olarak ifade ediyordu. Kant'ın belli bir edisyona göre 850 sayfayı aşan ilk *Kritik*'inde (ve daha sonra yeniden ikinci *Kritik*'inde) yeni bilgi ortaya koymadığını savlaması ile Aristoteles'in "organon" başlığı altında derlenen yapıtlarında *episteme* olmadığını yakalamak birlikte ve paralel gider. Buna göre Kant, *Vernunft* ile ya da daha sıkı ifade edildikte, düşünce tarihinde görülmedik türden bir *Vernunft* yani kendi biricik Vernunft'u ile *analysis* yapar, yani böler (*zergliedern*). Bu bölme gelişigüzel bir parçalarına ayırma değildir, aksine bu bölme tıpkı bir cerrahın insizyonu gibi bir tür "deşme"dir, nitekim bir kez bölündükte daha önce açık olmayan şeyler kişi için açık olur. En yalın tarzda ifade edilirse burada henüz bir *Erkenntnis* (bilgi) ortaya koymadan yapılan iş, bilginin nasıl ortaya koyulabileceğinin ve neyin asıl anlamda ve sıkı bilgi olduğunun hesabının verilmesi işidir. Aristoteles'in Kategoriler, Peri Hermeneias, Topikler, Birinci ve İkinci Analitikler, Bilgiç Çözümlemeleri yapıtlarına "organon" (araç) adı verilmesinin nedeni tam da budur: Aristoteles de tıpkı Kant gibi, ortaya bilgi koymazdan önce bilginin nasıl edinilebileceğinin hesabının verilmesi gerektiğini düşünüyordu ve bunu kotarmanın kendisinin de asıl anlamda bir bilgi olmadığının ayırdındaydı. Bu, genel adlandırmayı da daha açık kılıyor: bu yapıtlar ortaya koyulacak her tek *episteme* için ve bilgi alanı olarak her bir *episteme* için birer araçtır (*organon*).[2]

Dolayısıyla Aristoteles'in bu yapıtında ortaya koyduğu "us ile belirlemeleri" ya da "nelik" ifadelerini bunların henüz birer *episteme* olmadıklarının ayırdında olarak ele almak gerekir.

Bu yazıda kendisi *episteme* barındırmayan bir yapıta bakılıyor ve burada tanımları verilmiş kimi kavramlar Frege'nin 19. yüzyılın son çeyreğinde yazmış olduğu bir makalesinde sözünü ettiği kimi başka kavramların yanına koyuluyor. Burada yalnızca zihnin kendisine ve işleyişine ilişkin kimi şeylerin açık kılınacağı ve kimi kavram içeriklerinin yeniden ele alınacağı düşünülürse, bu yazı da ortaya asıl anlamda bir *episteme* koymuyor denilebilir.

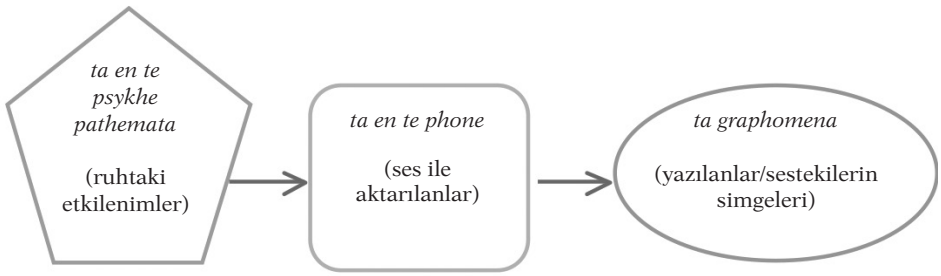
1 Bkz. Kant, KrV, Einleitung, A11-B25, A12-B26; KpV, Vorrede A7,8.

2 Felsefe tarihindeki genel belirlemenin aksine *Rhetorike* adlı yapıt da tıpkı "Bilgiç Çürütmeleri" gibi, ortaya bir *episteme* koymaz, "organon"dur.

Yazının ilk uğrağı yapıtın başlığıdır. "Peri Hermeneias" adlı metin pek çok çeviride "Yorum Üzerine" diye karşılanır. Başlığın bu çevirisinde, zihinde olup bitenlerin söze aktarılmada bir tarzda dönüştürüldüğü ve bu dönüşmenin kimileyin bir seyreltme, inceltme taşıdığı kanısı vardır. Buna göre zihinde kurulan yapı, dile döküldüğünde yeterince sıkı karşılanmayabilir, dildeki zihindekinin eksik bir temsili olabilir, dolayısıyla her dile dökme bir tür "yorma"dır. Aristoteles'in bu türden bir kanıya iye olmadığı hatta aksine zihindeki ile dile dökülenin arasında sıkı bir bağ olduğuna ilişkin sava sıkı sıkıya bağlılığı onun ayırım yapmaya olan tutkusunu anımsayan okuyucu için açıktır. Buna göre Aristoteles'e göre zihinde kurulanlar bir elden, bir bütün olarak ve bir tek seferde dile aktarılmaz. Zihinde kurulanlarla dilde ifade edilenlerin arasında gidişli-gelişli bir ilişki ve dile dökmede birden çok aşama vardır. *Hermeneuein* düşüncenin henüz tamamının değil de yalnızca bir kısmının yani zihnin ortaya koyduğu ürünlerden yalnızca bazılarının sözcükler ile ifade edilmesi, söze dökülmesi, aktarılmasıdır.

Yapıtının hemen ilk kısmında (16a 3-4) Aristoteles zihindeki kimi ögelerin dile dökülmesinden söz eder. Buna göre dilde ilk karşılık bulanlar, zihindeki kimi *pathema*'lardır (etkilenim).

Tablo 1: "etkilenimler, sestekiler ve yazılanlar"



Bu *pathema*'lar duyumsama (*aisthesis*) ile kurulmuş olanların imgeleme yetisi (*phantasia*) ile zihne tekrar getirilmesi ile oluşturulmuştur. Nitekim zihin kendi işlemelerini doğrudan bir *aistheton* (duyumsanan şey) üzerine yapamaz, duyumsadığını yeniden başka bir tarzda üretmesi gerekir. Bunu Hume ile Kant da biliyordu.[3] Bu *pathema*'ların ya da daha sıkı belirtildikte *phantasma*'ların (imge) kendi yerlerini tutacak bir sesleme ile iletilmeleri işi-

3 Bkz. David Hume'da "impression" ile "idea" arasındaki ayırım, Immanuel Kant'ta bütünü-bir *Anschauung* ile imgeleme yetisinin (*Einbildungskraft*) ürünleri arasındaki ayırım.

ne ise ad verme (*onomazein*) denir. Ad verme (*onomazein*) ilkin tek tek nesneler üzerinden kotarılır. Belli bir nesnenin zihinde oluşturulmuş *pathema*'sını bir ötekine aktarabilmek için, konuşma için (*legein*) bu türden bir seslemeye gitmek zorunludur, ama *legein* (konuşma) yalnızca bir ve aynı nesnenin *pathema*'sını birbiri ile sesleme yolu ile paylaşmak demeye gelmez. Ad vermede her şeyden önce bir *pathema*'nın ses ile karşılanması yani onun duyumsama yetisi ile imgeleme yetisinin alanından *logos*'lu ve *noein*'li bir alana taşınması söz konusu olur. Bir *pathema*'nın onunla karşılandığı sesleme yani *onoma*'nın (ad) kendisi *kata syntheken* (uylaşım ile) oluşturulmuştur. Bu şu demeye gelir: zihindeki *pathema*'nın karşılığı zorunlulukla şu ya da bu ses değildir, onun karşılığı olan "doğal" bir ses yoktur, burada farklı "dil"lerde farklı *pathema*'ların yerini tutan farklı sesler ile karşılaşmak söz konusu olur. "Die Sonne", "Güneş", "Sun", "Helios" bir ve aynı nesnenin zihinde kurulmuş *pathema*'ları için oluşturulmuş farklı seslemelerdir. Burada yapılan iş *hermeneuein*'dir, diyesim bir *pathema*'nın bir sesleme ile karşılanması, dile dökülmesidir. Burada yapılan iş uylaşımsal bir eşleme olduğundan zihindekinin "damıtılarak" seste yer bulması söz konusu olmaz. *Hermeneuein*'de bir "yorma" yoktur. Ad verme ile, *legein*'in, konuşmanın ilk uğrağı tamamlanmış olur: ad verme duyumsama yetisi ile imgeleme yetisinin ürününü *legein*'e taşımadır; *noein*'in ve bir nesnenin yapısını çözmek istercesine sıkı kurulmuş bir bakışın yani *theorein*'in oluşturulması için zorunlu koşuldur.

Aristoteles, *Peri Hermeneias* adlı yapıtında adın tanımını şu şekilde yapıyor: *"Onoma men oun estin phone semantike kata syntheken aneu khronou, hes meden meros esti semantikon kekhorismenon."* (16a 19) Bu tümce şu demeye geliyor: Ad, olanak halde bir anlama iye olan, uylaşımla oluşturulmuş[4] bir seslemedir[5]; bölündükte, kısımlarından hiçbiri hiçbir biçimde (olanak halinde ya da etkinlik halinde) anlama iye değildir.

Ad denilen sesin önceden –uylaşım öncesi– bir anlamı yoktur ama bundan da önce şu söylenilmeli: onun uylaşımdan önce bir imlemi (*Bedeutung*)

4 *kata syntheken*'e ilişkin zihnimdeki soruları sabırla dinleyen, metnin aslını benimle birlikte yeniden gözden geçirmeye giden Saffet Babür'e (Yeditepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü) ve Joe Sachs'e (St. John's College, Annapolis) katkılarından ötürü teşekkür ederim.

5 Öteki hayvanların *phone*'sinin *semantikon* olması ile insanın çıkarttığı sesin, yani *logos*'un *semantikon* olması arasındaki fark nedir? "Yazılı olmayan sesler (*psophoi*) de bir şeyi açık kılar ama bunların hiçbiri ad değildir." (16a 29) Hayvan olarak hayvan bir nesneye ad koymaz, onun sesi (*phone*) bir nesneyi imlemez, dışarıdaki bir şeye ilişkin bir şeyi açığa çıkartmaz, açık kılmaz (*deloun*); o, kendi etkilenimlerinin (*pathemata*) imi olarak *phone* çıkarır, dışarıdaki bir nesneyi onunla birlikte adlandırdığı bir ses çıkarmaz, kendi *psykhe*'sinde olup biteni ifade eden, açık kılan bir "ses"i iletir.

yoktur. Ad bir kez koyuldukta artık bir şey demeye gelir, olanak halinde bir anlam da kazanır. *Phone* (sesleme) düşünme ile çıkartılacak *semantikon* olana iyedir. *Sinn* ve *Bedeutung* arasındaki ayırımı Aristoteles de biliyordu. Aristoteles'e göre ad koyulması ile anlam (*semantike*) artık çıkartılabilecek hale gelir. Adını koymadan anlamını da çıkartmak olanaklı değildir, çünkü düşünmek *legein*'li bir etkinliktir, ama adını koymakla da anlam hemencecik kişinin karşısına çıkmaz.

Gottlob Frege, 1892 yılında *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*'e (Felsefe ve Felsefece Eleştiri Dergisi) yazdığı *Über Sinn und Bedeutung* (Anlam ve İmlem Üzerine) başlıklı makalesinde a=b önermesinin a=a'dan "bilgi-değeri" (*Erkenntniswert*) bakımından hangi durumlarda farklı olabileceğini gösterebilmek için bu önermelerdeki nesneleri 1. ayrı başlarına birer nesne olarak yani "a" ve "b" olarak, 2. "a" ile "b"yi başka bir nesnenin yerini tutan bir simge (*Zeichen*) olarak ele alıyor. İkinci durumda "a" ile "b" eğer birer simge (*Zeichen*) ise, bir şeyin yerine durmaktadırlar, o halde bu şeyin (*das Bezeichnete*) imlenen, bir simge ile karşılanan bir şey olduğunu söylemek gerekir. Ama bir nesnenin hangi öteki nesne ile karşılanacağı, belli bir nesneye bir *Zeichen* bir "ad, deyiş ya da harf" atama işi zorunluluk barındıran bir iş değildir. Burada uylaşımsal bir yapıp etmeden söz etmek zorunludur. Bir nesnenin yerini tutacak diye düşünülen bir simge oluşturma işini "willkürlich" diye tarif ediyor Frege. Dahası Frege'ye göre burada a=b önermesi ile asıl anlamda bir bilgi (*eigentliche Erkenntnis*) ortaya koyulması söz konusu değildir, "a" ile "b" bir ve aynı nesnenin farklı "karşılanma-tarzları"dır (*Bezeichnungsweise*). Uylaşımsal olandan yani *das Willkürliche*'den çıkmak, işaret edilen nesnenin verilmek-tarzında (*Art des Gegebenseins*) bir farklılık olursa söz konusu olabilir. Bu durumda asıl anlamda bilgi (*wirkliche Erkenntnis*) ortaya koyulmuş olur. Nesnenin verilmek-tarzı *Sinn* (anlam) ile birlikte gider. Bir ve aynı nesnenin gelişigüzel bir *Zeichen* ile karşılanması ile içerisinde bir nesne betimlemesi (*Beschreibung*) bulunduran bir *Zeichen* ile karşılanması aynı şey demeye gelmez. Berikinde bir ve aynı nesneye ilişkin farklı betimlemeler söz konusudur: nesnenin ne demeye geldiği içerisinde açıklama barındıran bir *Zeichen* ile verilir. Sözgelimi akşam-yıldızı (*Abendstern*) ile sabah-yıldızı (*Morgenstern*) bu türden *Zeichen*'lardır. Bunlar yerini tuttukları, karşıladıkları nesneyi bu nesneye ilişkin bir tarifi verecek şekilde karşılar ve yalnızca birer sesleme değillerdir. Her ikisinin de yerini tuttukları, işaret ettikleri nesne bir ve aynıdır (Venüs) ama ne demeye geldikleri farklıdır.

Yine Frege'ye göre, yukarıdaki birinci durum göz önünde bulundurulduğunda, "a" ile "b", birer *Zeichen* (simge) olarak alınmadıklarında ve bunların ayrı başına birer nesne oldukları ve bir şeyin yerini tutmadıkları düşünüldükte, bu iki nesneye (*Gegenstand*) ilişkin kurulan a=b önermesinin bilgi değeri a=a önermesi ile eştir.

Frege, Aristoteles'in aksine *Sinn*'i zorunlulukla *semantike* ile birlikte giden bir şey olarak görmüyor görünmektedir. Nitekim Aristoteles'e göre *Abendstern* (akşam-yıldızı) ve *Morgenstern* (sabah-yıldızı) gibi deyişler *onoma* değildir, bunların birer *Sinn*'i yoktur yalnızca bir imlemi vardır. Dahası bunların imlemleri de birbirinden farklıdır. Aristotelesçe bakıldıkta şunu söylemek zorunludur: "akşamyıldızı" ya da "sabahyıldızı" **birbirinden ayrı iki *aistheton* ve *pathema* için söz konusu olan** iki özel seslemedir. Nitekim gökyüzünde olduğunu duyumsadığı şu belli nesneye akşam-yıldızı seslemesini veren kişi için bu sesin *Bedeutung*'u (imlemi) ilkin zihnindeki *pathema*, daha sonra gökyüzünde gördüğü nesne her ne ise odur. Burada henüz Venüs ya da başka bir gökcismi söz konusu değildir. Bu *pathema*'yı kuran kişi neyi görüyorsa, neyi duyumsuyorsa onu sesleme ile karşılar ve iletir. Sesleme biricik bir nesneye ilişkin olduğundan ötürü burada genel bir addan (*onoma*) söz etmek de olanaklı değildir. Dahası bu özel örnekte, akşam-yıldızı ile sabah-yıldızı deyişleri ile bir ve aynı nesneye işaret ettiklerini yakalayabilmeleri için, kişilerin duyumsamalarını yeniden ve başkaca kurmaları gerekir (sözgelimi bir teleskop burada yardımcı diye düşünülebilir). Burada ise daha önceden kurulan duyumsamanın bir kenara atılması ve yeni bir ad vermeye (*onomazein*) gidilmesi söz konusu olabilir. Akşam-yıldızı ile sabah-yıldızı farklı duyumsananlara ilişkin yapılan, içerisinde *Beschreibung* (açık-kılma) barındıran seslemelerdir. Burada henüz semantik bir şey yoktur. Frege kendisinin de ifade ettiği gibi *Sinn* ile bir şeyin nedirini değil de nesnenin belirli bir verilmek-tarzını (*Art des Gegebenseins*) anlıyordu. Benzer biçimde "Ayşe" de semantik olarak bir şey söylemez. *Semantike*, "şu ad (*onoma*) ne demeye geliyor?" sorusunun sorulabildiği yerde ortaya çıkar. Grekler buna bir şeyin *ti estin*'i (nediri) diyorlardı. *Semantike* genele ilişkindir. Ne akşam-yıldızı ne de sabah-yıldızı genele ilişkin bir *pathema*'yı karşılamaktadır.

O halde burada Aristoteles ile birlikte Frege'ye şu türden bir eleştiri getirmek söz konusu olabilir: *Sinn*, bir ve aynı nesneye ilişkin ayrıntılı bir açıklama, bir *Beschreibung* değildir. *Sinn*, *semantike* ile ilişkilidir ve bu da ancak ve ancak *ti estin* (nedir) sorusunu sormak ve yanıtı vermek ile ortaya çıkar. O

halde *onomazein* (ad verme) ile bir nesnenin zihinde kurulmuş *pathema*'sı (etkilenim) artık son derece temel ve yalın biçimde *legein*'li hale gelmiş olur: söze dökülür. Burada *aisthesis* ile *phantasia*'dan *noein*'e geçişte söz konusu olan ilk uğraktan söz edilmektedir. Bir *pathema* bir kez ses ile karşılandığında yani bir nesnenin adı koyulduğunda artık benzer nesnelerin *pathema*'larının da aynı sesleme ile karşılanması söz konusu olur. Burada *onoma* ilkin bir *notio*[6] haline gelir: o artık basit bir *pathema*'yı yani bir *phantasma*'yı karşılayan bir ses değil, içi boş bir kavramın yerini tutan bir sestir. Burada artık benzer *pathema*'ların empirik içeriği sıyrıldıkta geriye kalan kalıptan, boş kavramdan söz edilmektedir. Burada "genel olan"dan söz edilir (sözgelimi "ağaç") ama pekçokları için, bu "genel olan"la iş görmek söz konusudur ve bu da anlamdan hiçbir biçimde pay almadan "sözcükler arasında gelişi güzel biçimde gelip gitmektir".[7]

Onoma ne zaman ve nasıl *eidos* olur? *Notio* olarak *onoma* kendisini zihin süreçleri ve yetilerin yaptıkları işler göz önünde bulundurukta önceleyen *pathemata* ile birlikte yeniden değerlendirildiğinde, yani kendisine bu biçimde yeniden bakıldığında olanak halinde bir *eidos* yani asıl anlamda kavram haline gelir. Burada söz konusu olan tam da şudur: belli bir *onoma*'ya arka planındaki *pathema*'yla birlikte tekrar asıl anlamda bakılmaya başlanmıştır. Bakmak: *theorein* diyesim birçok *aistheton* aracılığıyla kurulmuş bir *phantasma*'yı *noein* ile yeniden açmak. Bu, bir *notio*'dan yola çıkılarak *ti estin* sorusunun sorulması ve yanıtlanması ile olanaklı olur.

Pekçokları için pek çok *phone* yalnızca bir ad (*onoma*) olarak kalır, pekçokları *Bedeutung* ile ya da genel olarak düşünülen *notio*'lar ile bir yaşam geçirir yalnızca pek az kişi bu *Bedeutung* altında yatan *Sinn*'in ya da *semantike*'nin peşine düşer. Bu türden bir anlam arayışı ilkin Sokrates ve Platon ile birlikte, "nelik sorgulaması" olarak felsefe yapmak şeklinde karşımıza çıkmaktaydı. Felsefe tarihindeki "anlam arayışı" öncelikle ve ilkin yaşama ve onun *telos*'una ilişkin bir anlam arayışı değildi. Felsefe tarihinde filozoflar yaşamın *hou heneka*'sını (neyin yüzü suyu hürmetine olduğunu) sormazdan önce bir *onoma*'nın anlamını yani *ti estin*'ini çıkartmaya çabaladılar.

Burada felsefenin farklı alanlarında söz konusu olan ve ele alınan varolanlara ilişkin bir soruşturma yürütüldü. Bu varolanlar Fizik alanında devinim, durağanlık, zaman; Matematik alanında sayı, tek, çift, açı; Etik alanda

6 *Notio*'nun nedirine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 19.

7 *Age*, s. 20.

eylem, adalet, erdem, insan; Sanat alanında yapma-yaratma, eser vb. *notio*'lardır. Bu türden bir "anlam" soruşturması ise üzerinde sağlam durduklarını düşündükleri bir noktada son bulacaktı (*epi-stenai*). Felsefece "anlam" ve "anlamlı kılma" yalnızca bir nelik araştırması ile olanaklıdır. Felsefeci için nedirin hesabının verilmediği yaşam "insanca bir yaşam değildir"[8].

Dolayısıyla temel bir nokta üzerinde iş görüyor olsalar bile, diyesim bir *Zeichen*'ın uylaşımsal ya da "willkürlich" olmasının pek çok durumda söz konusu olduğunu birlikte ifade ediyor olsalar bile Frege'nin "Sinn"i ile Aristoteles'in "semantike"si bir ve aynı şey demeye gelmez. Dahası her ikisinden yola çıkarak ama bağımsız biçimde, felsefece ele alındığında "Sinn" ile ifade edilemeyecek olanın sınırlarının yukarıda belirtildiği biçimiyle çizilmesi zorunludur. Nitekim üzerine konuşulan kavramın kendisine ilişkin yeniden bir belirleme yapmak, felsefece bir yaşamdan pay almak ve yaşamın "anlam"ına ilişkin yapılacak daha sonraki bir araştırmanın hazırlığını yapmak demeye de gelir.

Bu yazı, bu türden bir araştırma için bir ön-çalışma olarak düşünülebilir.

Kaynakça

Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, çev. ve notlayan J. L. Ackrill, Clarendon Press Oxford, 1963.

Aristoteles, *Peri Hermeneias* (Yorum Üzerine), çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, İkinci Baskı, 1996.

Aristoteles, *Kategorien, Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*, Griechish-Deutsch, Organon Band 2, Meiner Philosophische Bibliothek, 2017.

Aristotelis, *Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford University Press, 1974.

Aristoteles, *De Interpretatione* (*Peri Hermeneias*) (Griechisch), (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) H. Weidemann (ed.), De Gruyter, 2014.

Frege, Gottlob, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, s. 25-50, 1892.

Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, WS 1924, Vittorio Klostermann Verlag, yay. haz. Mark Michalski, 2002.

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, yay. haz. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Band VII, Frankfurt am Main, 1974.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1998), yay. haz. Jens Timmermann. Kaynakçayı haz. Heiner Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Platonis Opera, TOMVS I, Tetralogias I-II Continens , Oxford Classical Texts, Oxford University Press, 1995.

8 Platon, *Apologia Sokratous*, 38a.

İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik

OSMAN BİLEN

İslam ilim ve düşünce geleneği, yazılı ve sözlü ifadeleri doğru anlamanın ve yorumlamanın şartlarını araştıran bir "usûl" ilimi geliştiren en zengin edebi ve felsefi miraslardan birini temsil eder. Bu makale, İslam ilimleri metodolojisi mahiyetindeki usûl ilmine dair tartışmaların bütün yönlerini kapsama iddiası taşımaksızın, felsefi hermeneutik sorunlar açısından tasvir etmeyi amaçlamaktadır. İslam ilahiyatı ile alakalı görüş ve yorumlar farklarının da aslında çeşitli ekol ve zümrelerin benimsediği yorum yönteminden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Fakat bütün bu görüş farklılıklarını ve İslam ilimlerinin her birinde başvurulan usûl kavramlarını kendi özgün halleriyle ayrıntılarıyla ve derinlemesine ele almak bir makalenin hacmini aşacak konulardır. O nedenle burada İslam ilimleri metodolojisi olarak tartışılan "usûl" ilminin hermeneutik tartışmalarla benzer bir içeriği bulunduğunu göstererek günümüzdeki "anlama ve yorumlama" sorunlarına dair felsefi bakışımızı genişletmeyi amaçlamaktayız.

I. Giriş

Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabının yayımlanmasıyla eşzamanlı olarak felsefe çevrelerinde ortaya çıkan hermeneutik tartışmalar iki temel nedenle Müslüman aydınlar arasında ilgi uyandırmadı. Bunun nedenlerinden biri, postmodernizm, yapıbozumculuk, nihilizm gibi metafizik karşıtı, görecelik savunucu ve hatta Avrupa merkezci akımların kavramlarıyla sürdürülen tartışmaların, İslam dünyasındaki ıslahatçı, ihyacı, gelenekçi,

muhafazakâr ve özcü fikir akımları için dikkate değer müspet bir içerik sunmaktan uzak olmasıdır. İkinci ve daha önemli bir neden ise, bütün bu tartışmaların akıl ve birey merkezli modern epistemolojinin yerini alan üstyapı, tarih, devlet, bilim, kültür gibi "büyük" öznelerin "anlam oluşturma" işlevlerinin kendisiyle tartışmaya açıldığı *hermeneutik* –yorum sanatı veya bilgisi– kavramının önceleri Batı Hristiyanlığının bölünmesiyle ortaya çıkan Protestan hareketin Kutsal Kitap yorumu için yeniden canlandırdığı bir Aristoteles mantık terimi olarak taşıdığı yabancı kültürel çağrışımlardı. Sayılan gerekçelerden dolayı, belki de kültürel ve toplumsal yenilenme yolu olarak İslam geleneğini çağımızda da canlı tutma veya ihya amacıyla Kur'an'ı "asrın idrakine" söyletmek için ihtiyaç duyulan yorum yönteminin başka bir dini gelenekten alınarak uyarlanması beklenemezdi. Türkiye de dahil olmak üzere İslam dünyasında daha çok Batı'daki bu "hermeneutik" tartışmaların ya felsefi içeriği tanınmakta ya da bu tartışmalar Hıristiyan teolojisinin yorum metodolojisi olarak gösterilmektedir. Özellikle Katolik teolojinin yorum yöntemini takip eden "yalnızca kitap" (*sola scriptura*) merkezli bir yorum metodu benimseyen Protestanlık, kendi yöntemini geleneksel olandan ayırmak için *hermeneutik* kelimesini yeniden canlandırmıştı. Kavramın soğuk karşılanmasının son, fakat belki de en önemli nedeni, Protestanlık'la birlikte yeniden lügate giren bir kelimenin yaptığı ve hatta tedavüle giren "protestan Müslümanlar," "Kur'an İslamı," "ılımlı İslam" gibi sıfatlar ve çağrışımlar, "İslam hermeneutiği" gibi bir ibare, onu bu kötü çağrışımların menziline yerleştirecek olmasıdır.

Fakat gittikçe yaygınlaşan ve daha kötü çağrışımları olan "İslam teolojisi" gibi tabirlere bile hermeneutik kadar tepki verilmemesi dikkat çekicidir. Bunun sebebi olarak İslam ilim mirası içinde daha zengin ve muhtevalı bir "yöntem" ya da "usul" ilimleri birikiminin, çok sayıda nazariye ve uygulamanın varlığı gösterilebilir. Sadece tefsir, tevil, şerh, haşiye, talik, tekmil, tafsil, tavzih, tefhim, meal, tercüme, fıkıh, usul vb. sayısız kelime ve kavramı dikkate aldığımızda İslam geleneğinin "anlama ve yorumlama" ile ilgili birikimi hakkında bir fikir sahibi oluruz. Söz ve yazı; insanın kendi imal ve icat ettiği alet, eşya; örf, âdet, kültür, sosyal ve siyasi kurumlar; ahlak, hukuk, bilim, sanat ve din bütün bunlar beşeri sosyal ve tarihi dünyayı oluşturur. Beşeri bilimler araştırma konuları belirli bir dil, kültür, inanç ve toplumsal yapı içinde verili olaylar, nesneler, kavramlar ve değerlerdir. Beşeri bilim araştırmaları, doğa bilimlerinden farklı bir epistemoloji anlayışı, dil, tarih

ve kültür odaklı yaklaşım ve yöntemi gerekli kılar. Dilbilim, filoloji, anlambilim, antropoloji, mukayeseli dinler, kültür araştırmaları gibi yeni disiplinlerin gelişmesiyle üretilen bilgilerin ışığından tarih eleştirisi, metin eleştirisi gibi sosyal bilimler felsefesiyle alakalı sorunlar ortaya çıkmıştır. Zaten bazı çağdaş İslam düşünürleri ve alimleri bu yöntemlerden yararlanarak İslam dinî ve kültürel mirası üzerine araştırma ve yorumlarda bulunmaktadır. Müslüman olmayan fakat Batılı oryantalistlerden farklı saiklerle yapılan bazı İslamiyat uzmanları da anlambilim, göstergebilim, semiyotik ve filolojik ve eleştirel yöntemleri kullanmaktadırlar.

İslam ilim geleneğinde anlama ve yorumlamanın sorunları ve ölçüleri esas itibariyle *fıkıh usulü*nde tartışılmıştır. Yalın olarak "fıkıh" kelimesi anlamak ve kavramak manasına gelir. Kur'an'da bu anlamda ve "derin anlama" manasında geçen bir kelimedir. (11/Hud, 91; 7/Araf, 179) Müslüman alimler fıkhı, İslam inanç esaslarının tespiti ve bunların birey ve toplum hayatındaki uygulamaları olan ibadet ve muamelat kurallarının istinbatı (çıkarılması) istidlali, anlaşılması ve yorumlanması olarak görmüşlerdir. İmamı Azam Ebu Hanife'nin verdiği dersler *Fıkhu'l-Ekber* başlığı altında toplanmıştır. "Kişinin kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri tanıması (marife) ve bilmesi" olarak tanımlanan fıkıh, "bilgi, akıl yürütme ve uygulama" gibi anlama ile ilgili süreçleri kapsar. Genel dini inanç kaideleri tanıma, kavrama bunların ameli olarak tatbik edilmesi fıkıh olarak tanımlanır. Daha sonra İslam dininin inanç ilke ve esaslarının doğru şekilde anlaşılmasına Fıkıh Usulü, ibadet ve uygulamalara ise *füru* denilmiştir. Böylece usul kavramı bir yöntem ya da metot konumu kazanmıştır.

İbn Haldun anlamanın "doğal" olduğunu vurgulayarak, anlama ve yorumlamanın yöntem ve kurallarının belirlenmesi ihtiyacının bir tür yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunur.[1] Bu yaklaşım Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkan romantik hermeneutik akımın tam tersi bir mütalaadır. İnsan hayatında esas olan birbirimizi anlamaktır; fakat tarihi zaman farkı, dil farkı, mekân farkı ve nesillerin değişmesi yani bireysel farklılıklar anlamayı güçleştirir ve önümüzde engeller oluşur. Bu engelleri aşmak için bir sanata ve yönteme ihtiyaç vardır. Anlamayı kolaylaştıracak ve doğallığa yakın bir isabet ve doğruluğa kavuşturacak olan kuralların tespiti ve uygulaması bir yöntem bilgisinin tespitine bağlıdır. Buna sanat

1 Abdülkadir el-Mağribi, "Takriz," Şakir Hanbeli, Fıkıh Usûlü, Ter. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2010, s. 3'ten naklen.

denilmesinin sebebi, insanın doğal kabiliyetlerini yönlendiren mevcut kurallara dayanan bir yöntemin tatbik edilmesinden dolayıdır. O halde anlama insanın sonradan kazandığı bir yetenek ve beceri değildir; sonradan kazanılan bilgiye ilim denir, mevcut yeteneklerin kullanılmasına yetenek. Bu nedenle yöntem bilgisi beşeri yeteneklerin doğal ve sosyal çerçevesini ve imkânlarını belirlemekten geçer. "Yöntem", belirli bir hedefe ya da sonuca ulaşmak için bir tasarıma veya plana göre izlenen yol ve yordam olarak tanımlanabilir. Böyle belirli bir yöntemle düzenli şekilde elde edilen ve tekrar kazanılabilir olan bilgiye de "bilim" denir. Bilimsel yöntem, o halde, bilgi elde etme süreçlerini aşamalarını kendisine göre tasarladığımız, ulaşılan sonucun doğruluğunu sınama ölçülerini kendi içinde barındıran, herkese açık ve tekrarlanabilir yol ve yordamlardan oluşur. İnsan, bilgi elde etmekle fayda sağlamak, tatmin olmak gibi farklı amaçlar güdebilir fakat bilimin yegâne amacı hakikatin kendisidir. İslam ilimlerinin hedefi de hakikat olarak tanımlanmıştır.

İslam geleneğinde "kitap" yazı ile tespit edilmiş sözlerden oluşan bütüne denir. Hz. Peygamber'den yanılma ihtimali olmayan insan topluluğu tarafından (mütevatir) nakledilmiş olan *Kitap*, okunan anlamında Kur'an kelimesiyle isimlendirilir. Kitap kelimesi ile Kur'an nazmı (lafızları) ve mana kastedilir. Ebu Hanife'nin soyut olarak manayı da Kur'an'a ait saydığı kabul edilir. Ebu Hanife'nin görüşünü destekleyen delillerden biri "hiçbir sözü anlamıyorlar" şeklindeki ayette (2/Nisa, 78) kelimelerin lügat karşılığının değil, kastedilen soyut manaya işaret edilmesidir. "Ne laf anlamaz kişi" denilen bir durum kastedilmektedir.

Sünnet ise Kitab'ın anlaşılmasına yarayan asıl kaynaktır. Kitab'ın anlaşılması için nüzul sebeplerinin bilinmesi de önemlidir. Sözün muhatabının ve şartların bilinmesi lafızların anlamını belirlemede karine oluşturur. Dilde hitap ve üslup muhataba göre farklı anlamlara ve sözün maksadına karine teşkil eder. Mesela bir davranışından ötürü bir çocuğu "yapma" şeklinde ikaz etmekle, bir yetişkine hitap farklı anlamlar taşır. Yetişkine bu ikazın gerekçeleri izah edilebilir, ancak çocuk henüz anlamayacağı için sert bir üslup ile acil bir tehlike konusunda uyarılmak istenebilir. "Kastedilen, manalara ancak harici karineler, maksatlara da halin iktizası (gerekleri) delil olur."[2]

2 Şakir Hanbeli, *Fıkıh Usulü*, çev. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2010, s. 52.

Sünnet tutulan ve anlaşılan yol; kavli söz olarak nakledilen, fiili sünnet, hakkında sükut ettiği bir husus onu onaylamak manasında ise takriri sünnet denir. Kur'an'dan sonra ikinci kaynaktır, Kitapta nass bulunmadığında sünnete başvurulur. Sözler genellikle açıklayıcı, tefsir edici olabilir veya bir uygulamanın tasviri olabilir. Fiili sünnet doğrudan uygulamadır. Kur'an'da bulunan bir hükmü ikrar veya teyit eder. İki delil bulunur böylece. Kuran'da mücmel olanı açıklar. Sünnet insan tabiatı gereği yaptığı filler mubahlık gösterir. Bilerek yaptığı (uyku vb haller dışında) ve ibadet ve muamelatla ilgili fiilleridir. Peygambere has fiiller ona hastır. Onun diğer fiilleri, Kuran'da genel bir kuralı (mücmeli) açıklamak, geneli özelleştirmek, mutlak olan kayıtlı hale getirmek, şarta bağlamak gibi açık deliller sayılır. Bu tespit edilemezse mendup, mubah veya vücup yönünden ameli bir hüküm verilir.

Fıkıh usulü dini hükümlerin illetlerini (gerekçelerini) yani amaçlarını ortaya çıkarmayı hedefler. Bazı kelamcılar bu dini hükümlerin herhangi bir gerekçeyle değil sırf Allah'ın buyrukları olarak anlaşılması gerektiğini savunurlar. Ancak Mutezile ve diğer fıkıhçılar dini yükümlülüklerin insan menfaatlerini gözettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bunlar, zaruriyat; dini, canı, nesli, malı ve aklı korumak, yani genel ilkeler; haciyat, bireysel ve toplumsal temel ihtiyaçlar ve tahsiniyat doğal ve toplumsal hayatı geliştirmeye ve iyileştirilmeye dönük, ahlak, hukuk, ilim, sanat gibi beşeri faaliyetleri, idari, malî ve kurumsal yapıları ifade eder.[3] Fıkhî olarak İslam'ı "dünyada salah (barış) ve ahrette felahı (kurtuluşu) hedefleyen bir din" olarak tanımlayan alimler temel kaynaklarından bu hedefe ulaşmaya yardımcı olacak ilkeleri çıkarmak için doğru anlama ve yorumlama yöntemleri üzerinde çalışmışlardır.

"Anlama ve yorumlama" sorunları ilk muhatapları için, hayatın anlam ve değerine dair yeni bir inanç, tasavvur oluşturmak amacıyla; fert ve toplum hayatını ilgilendiren temel ahlakî ve hukukî kaideler ve sosyal düzende kalıcı bir ıslaha yönelen Kur'an vahyi ile başlamıştır. Kur'an vahiy yoluyla Allah tarafından Hz. Peygamber aracılığı ile bildirilen; ahlaki, hukuki, siyasi ve ekonomik boyutlarıyla toplumsal hayatın en temel sorunları hakkında hükümler bildiren bir kitap olarak İslam'ın kaynağıdır. Veciz bir üslupla anlaşılması maksadıyla Hz. Peygamber'in de lisanı olan "apaçık bir Arapça" ile indirilen Kur'an, toplumdaki zulüm, istismar, sosyal ve ekonomik adaletsiz-

3 Ebu Hanefi'ye atfedilen bu ilkeler Şâtıbî (790/1388) tarafından *el-Muvâfakât* adlı eserde sistemleştirilmiştir.

lik, eşitsizlik ve daha da kötüsü kız çocuklarına ve kölelere çoğu zaman hayat hakkı bile tanınmadığı bir toplum düzeninde öncelikle haksızlığa maruz kalanların kolayca anlayabileceği ahlakî ve hukukî bir içeriğe sahipti. Ayrıca Hz. Peygamber'in örnekliği ve uygulaması olarak sünnet de inanç ve ibadetlerinin mana ve muhtevasının anlaşılmasına rehberlik ediyordu. İslam dinin insan eylemlerini yönlendiren inançların merkezine Tek bir yaratıcı olarak Allah'a karşı sorumluluk bilincini uyandıracak ahiret inancı ve bu tebliği getiren Peygamber'e imanı yerleştirmiştir. Bu inançların eyleme dönüşmesinde Hz. Peygamber'in uygulamaları olan Sünnet İslam'ın ikinci otorite ve normatif kaynağı olmuştur.

Zaten Kur'an insanların ahlakî bilinci, vicdanı, kalbi, aklı ve idrakine hitapla, muhatapların olumsuz kültürel önyargılarını sorgulayan bir dil ve üslupla hükümlerini açıklıyordu. Kur'an, Allah tarafından peygamberler aracılığı ile vahiy ve kitap göndererek insan hayatına müdahalenin yaratılıştan beri devam eden bir süreç olduğunu, tarihi olaylardan ibretlik örnekler vererek vahyin sürekliliğini vurgular. İnsanın ahlaki gelişimi, beşerin toplum ve doğa ile ahenkli, nizamlı ve adilâne münasebet kurması için Kitap ve peygamberlerle yol göstermesi Allah'ın rahmet ve inayetindendir, insana verdiği değerin bir alametidir. Bütün kainatın sahibi ve yaratıcısı olan Allah'ın sadece gönderdiği kitaplarda değil, insanın istifadesine verilmiş canlılarda, bitkilerde, kısacası evrenin her yerinde ayetleri olduğu vurgulanır. İnsana gösterilen merhamet, verilen nimetlere ilaveten kendisine ahlaki ve toplumsal hayatında hidayet rehberi olarak ilahî tebliğle hitap edilmesi Allah'ın bir inayetidir. Bu bakımdan Kur'an Allah'ın yaratıcı otoritesi ve Hz. Peygamber'in ahlaki, hukuki ve siyasi otoritesine uyarak ve beşeri kültürel mirasın müspet yargıları ve Arapça lisan bilgisiyle, beşeri idrak ve akıl melekeleri sayesinde doğru olarak anlaşılmış ve tatbik edilmiştir.[4]

Hz. Peygamber'in vefatından (632) sonra halifeler, Kur'an ve Sünnet'e uyarak yasama ve yargıda bulunarak idari faaliyette bulunmuşlardır. Bazı fakihlere göre Hz. Osman zamanında Ümeyye oğullarından çok sayıda kimsenin idari görev alması bazı sahabe tarafından adalet açısından sorgulama konusu olmuş ve bu da ilk "anlama" ve "yorumlama" kırılmasına giden yolun başlama işareti olmuştur. Hz. Ali'nin halife olmasıyla ortaya çıkan ilk önemli ihtilaf Hz. Osman'ın öldürülmesinin faillerinin bulunması konusudur. Bu sahabeleri ilk defa karşı karşıya getiren Cemel vakası ve daha sonra da Sıffin

4 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın ve Mehmet Dağ, Selçuk Yay., Ankara 1981.

Savaşı'nın temel gerekçesidir. Sıffin'de Hz. Ali'nin hakeme razı olması halife olarak onun otoritesini doğru kullanmadığı şeklinde yorumlanmış ve "Hüküm sadece Allah'a aittir" ayeti (12/Yusuf, 40) buna delil olarak gösterilmiştir. Harici adını alan bu gruba Hz. Ali verdiği cevapta, Allah'ın kelamını biz insanların "okuduğu"nu ifade etmiştir. İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnetin doğru anlaşılmasının ve yorumlanmasıyla ilgili şartların tespiti bir ilim ve fıkıh konusu olarak oraya çıkmıştır.

Yaşanan bu sosyal ve siyasi kargaşaya rağmen Kur'an'ın ve Sünnet'in öğretimi ve hayata geçirilmesi çabaları "ilim" faaliyeti olarak sürdürülmüştü. Kur'an ve Sünnet'le alakalı bilgilerin tespiti, doğrulaması, öğretimi ve tatbikini hedefleyen ilimden doğdu. Bu ilimlerin oluşum safhası da zaten yöntembilimi açısından verimli bir dönemdir. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelam için "usul" adıyla yöntem bilgileri bir araya getirildi. Bu ilimlerin kaynaklarının ortak olmasından dolayı başvurdukları ortak yöntem ve teknikler varsa da, "usul" kelimesinden hareketle İslam düşüncesinde tek bir yorum yöntemi olduğu söylenemez, bu eksik ve yanlış bir çıkarım olacaktır. Tarihi, siyasi, iktisadi ve coğrafi şartlara ilaveten inanç farklılıkları gibi yorum yöntemlerini çoğullaştıran ve çeşitlendiren etkenler, temel kaynakların yorumlanmasında farklı yaklaşımları ya da yordamları doğurmuştur: Zahiri, batınî, dirayet, rivayet, işarî tefsir metotları gibi. Ayrıca yöntem farkından dolayı ilim ehli ve fıkıh ehli; rey (yorum) ehli ve ehli hadis zümrelere ayrılmışlardır. Fıkhî yorum ve yaklaşım farkına göre; Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli, Caferi gibi kurucularına göre isim almışlardır. Siyasi ihtilaflara göre, Sünni, Şii, Zeydi, Mutezili gibi yaklaşımlar; iman, irade ve eylem ilişkisinin yorumu bakımından kelamcılar Maturidi, Eş'ari ve Selefi yaklaşım adı altında zümrelere ayrılmıştır.

II. İslam İlimlerinde Yorum Yöntemleri

İslamî ilimler hiyerarşisinin en üstünde yöntem bilgisi Usulu'd-Din vardır. İslam ilimlerinde anlama ve yorumlama yöntemleri *usul* kavramı ile ifade edilir. İslami ilimlerde anlamayı ve yorumlamayı yönlendiren hedeflere ulaşmak için gerekli doğru bilginin somut ölçüleri nelerdir? Kısacası İslam bilimlerinde, bilgiye ulaşmanın ve elde edilen bilginin doğrulama araçlarının bilgisi manasında çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. İslamî ilimlerin yöntemi olarak "usul" tek bir metoda işaret etmez. İslamî ilimlerin hedefinin hakikat olduğuna işaret etmiştik. Hakikat iki asıl kaynakta verildiği için bu

kaynaklardaki asıla, kök, yalın bilgiye ulaştıran yol ve yordama usul denilmesi doğaldır. Ancak geniş manada alındığında, Kitap ve Sünnet'e ilaveten kıyas ve icmanın dahil edilmesiyle asıllar dörde çıkarılmıştır. O halde, tekil bir usul kavramının benimsenmesi, dini ilimlerde doğru bilgiye ulaşmanın ancak bu dört kaynaktan tek bir yöntemle mümkün olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa kıyas gibi aklî bir muhakeme ve çıkarım sürecine bağlı kalarak ilim elde etme yöntemiyle icma yoluyla sonuca ulaşmak farklı akıl yürütmeleri gerekli kılar. Geçmişte veya halihazırdaki bir toplumda fertler ya da belirli bir topluluk arasında gerçekleşen bir uzlaşmanın tespiti olarak icma ile yazılı veya sözlü tarihi rivayetlerin doğru yorumlanması aynı usullerle yapılamaz. Zaten dinî ilimlerin "usulî ve ferî ilimler" veya "aklî ya da naklî ilimler" şeklinde sınıflandırılması böyle bir metodolojik ayırıma da dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslam ilimlerinde kullanılan yöntemleri beş ana başlık altında toplayabiliriz: Dilbilimsel, tarihî, aklî, sezgisel ve amelî (pratik) yöntemler.

1. Dilbilim Yöntemleri

İslam ilimlerinin temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet kaydedilmiş sözlü veya yazılı metinlerdir. Kur'an metni veya başlangıçta sözlü rivayetlerle intikal eden haberlerin toplanmasıyla oluşan hadisleri ihtiva eden metinleri doğru anlamak ameliyesi belirli yöntemleri gerektirir. Metni oluşturan ifadelerin en küçük birimi olan kelime ya da lafızların kaynağa, yani Kur'an'a aidiyeti doğrulanmıştır. Kur'an'ın toplanması (cem-i) ile birlikte ona ait olduğuna dair hiçbir tereddüt bulunmayan lafızlardan oluşan Kitap için en önemli ihtiyaç, onu anlamak için izlenecek yol ve yordamlardır. Bu ihtiyacı karşılayacak birincil kaynak Sünnet, yani Hz. Peygamber'in yaşadığı nebevi tecrübe içindeki anlayışını yansıtan uygulamaları, bunu ifade eden söz, fiil ve takrirlerinden oluşan yol rehberliğidir. Zaten emsal alınan ve izlenen yol manasında bir kavram olan Sünnet İslam'ın doğuşundan itibaren Hz. Peygamber'in örnek uygulamaları olarak sahabeler tarafından tanık olunan ve tespit edilen fiil ve sözleri kapsamaktaydı. Daha sonra bu kavram Müslüman toplumda "dini hayatın ortak tatbikatlarını" ya da yaygın uygulamaları da ifade eden bir anlam genişliği kazanmıştır. Medinelerin sünneti, sahabenin sünneti gibi kural haline gelmiş tatbikatları kapsayan bu kavram, günümüz tabiriyle Müslümanların asırlardır Peygamber'den öğrenildiği şekliyle uygulandığına inandıkları "yaşayan sünnet"e işaret eder.

Gerek Kur'an metninin gerekse Nebevi Sünneti ihtiva eden hadis rivayetlerini tespit eden kitapların derlenmesi ve özellikle bunlardan en güvenilir kaynaklar sayılan altı kitabın (Kütüb-i Sitte) tamamlanması ile lisana bağlı yöntemler ve tarihsel doğrulama yöntemleri hız kazanmıştır. 23 yıl süren Kur'an vahyinin ifadelerinin zaman dizisinin tespiti ve Hadis rivayet zincirine dahil olan isimleri belirlemek ve doğrulamak için tarih yöntemine ihtiyaç doğdu. Tarih yöntemi ile yer, zaman, şahıslar ve somut olguların harici ve nesnel öğelerinin tasviri ve belirlenmesi mümkün idi. Dilsel yöntem ise, her şeyden önce yazılı metinlere özgü kelime bilgisi ve cümle bilgisiyle alakalı sarf ve nahiv ilimlerine bağımlıdır. İfadelerin anlamı, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi, şahısların amaç ve maksatları gibi soyut öğeleri belirlemekte dilsel yöntem tek başına yeterli değildi. Bu nedenle günümüzde soy kütüğü, biyografi, geçmiş olaylar ve kim kimdir (Ensab, Rical, Ahbar, Tabakat) gibi tarih, dil ve psikolojik tahlil yöntemlerini destekleyen yan disiplinler ortaya çıktı. Özellikle hadis rivayetlerinde ahlaki ve ameli tutarlılığı esas alan dürüstlük ve adalet gibi değer kavramlarını esas alan ölçütleri ve tahlilleri içeren yöntemlerin geliştirildiği dikkati çeker. Yine de Kur'an ile ilgili olarak ilk kullanılan ve en erken gelişen yöntem dilbilimsel yöntemdir.

Dilbilimsel yöntemleri anlamaya katkıları bakımından tefsir ve tevil olarak ikiye ayırabiliriz. Tefsir, bir metni lafızlar ve lafızları yöneten gramer kurallarına bağlı olarak açıklamak ve diğer dilsel unsurlar yardımı ile anlamı açığa çıkarmak ya da belirlemektir. Kur'an tefsirinde hadis şerhinde bu yöntem kullanılmıştır. Tefsir yöntemini kullanmakta hedeflenen şey, ifadelerin ve lafızların metnin oluştuğu dönemde kullanılan dilin kuralları içinde kalarak herhangi bir kelimenin temsil ettiği veya yerine konulduğu (vaz') "nesne" dikkate alınarak "anlamın" tespiti ve açıklamasıdır. Erken dönem ulemasından bazıları ve özellikle de Maturidi tefsiri, hakkında kesin delil ve rivayet olan izah ve açıklamalarla sınırlandırır. Dolayısıyla muhtemel anlamlara ve yorumlara yer veren açıklama faaliyetini tevil olarak nitelendirir. Ve bu nedenle de kendi Kur'an tefsirine "Tevilat" adını verir.

Herhangi bir kelimenin yüklendiği "ilk anlamı" (*denotation*) ve zamanla kazandığı çağrışımları sadece dil tahlili ile çözümlemek mümkün olmayabilir; ifadenin söylendiği ve yöneltildiği muhatapların, öznenin maksadının, ortamda bulunanların farkında oldukları ancak, yazılı veya sözlü olarak

kayda geçmemiş durumların tespiti, dilsel yöntemin sınırlarını aşabilir. Bu nedenle "özgün anlam" arayışı, lisanın tarihine yönelmek suretiyle o dil geleneğinin kurucu atalarını ya da ilk mucidini belirleyerek "doğru anlam tespit aracı" olarak dille tarihi birleştiren filolojik yöntem hâkim konuma yükselecektir. Kelimelerin zaman içinde uğradığı anlam değişimlerini belirlemek için tarihi yönteme ihtiyaç duyulur. Oysa dil, tarihi aşan anlamların taşıyıcısıdır; özellikle de Kur'an'ın dili.

Dil yöntemlerinden ikincisi, Kur'an'ın yorumlanmasında başvurulan tevildir. Dilin kuralları ve filolojik tahlille tespit edilemeyen anlamı, ifadeleri, yorumlayan özne ile olan ilişkisi üzerinden açığa çıkarma çabasının adıdır. Tevil sadece, metnin ortaya çıktığı andaki anlamını dilin kuralları içinde tespit etmenin mümkün olmadığı hallerde başvurulan bir yöntem midir? Bunun cevabı hayır. Böyle bir güçlüğün olmadığı durumlarda da tevile başvurulabilir. Tevil yöntemi, bu bakımdan metni anlamaya çalışan öznenin lafızlarla kurduğu ilişkiyi tanımlayan bir yöntemdir.

Metin, yazı ile sabitlenmiş lafızlardan oluştuğuna göre, sabitlenen şey sadece kelimelerin yerine vaz' edildiği somut nesnelerin değil, anlamın geniş bağlamıdır. Özne bu geniş bağlamı lafızlar aracılığı ile dilbilimsel kullanımlara atıf yaparak tespit edemezse, tevil yoluna gider. Tefsir sözü, eşanlamlı başka kelimelerle anlamaya ve lafzın neden kullanıldığına, "matla"ına, zahirine ve kelimenin yerine konulduğu şeyi (vaz'ını) açıklamaktır; Tevil ise, sözün niçin kullanıldığına ve gayesine göre veya dolaylı ima ve işaretine göre açıklamaktır. Mesela "merdiven" kelimesini bu dörtlü sınıfa göre şöyle açıklayabiliriz. Zahiri, yükseğe çıkma aracı olarak yerine vaz' edildiği "basamak veya seki" gibi eş anlamlı kelimelerle de açıklanabilir; onun matla'ı merdivenin varlığı veya yukarıya çıkmanın sebebidir. Batını ise, yukarı çıkmaya, yükselmeye ve yücelmeye de delalet etmesidir; gayesi ise, yükselmeyi veya yücelmeyi talep etmek olabilir. Tevil, lafzın sabitlediği amacı ortaya çıkararak yorumlayan öznenin, kendisi tarafından delil aranan anlamı açığa çıkarma yöntemidir. Nasıl ki söz söylemek amaçlı bir fiil ise, yazı ile sabitlenmiş sözlerden oluşan metinler de bu amacı kalıcı kılan işaretler taşıyabilir. Her türlü yazı, başlangıçta kuvve halinde maksatlı bir konuşmayı sabitler. Ancak bu maksat ya da amaç, lafızların dışında kalabilir. Yazılı metnin lafızlarının görünürde taşımadığı ancak onları dile getiren öznenin kastettiği amacı, yorumlayan öznenin okuma esnasında yeniden keşfetme ihtiyacını tevil karşılar. Anlamı hakikat ile özdeş sayan bazı âlimler, anlamın tefsir

yöntemi ile; mefhumun yani anlaşılanın ise tevil yöntemi ile belirlendiğini vurgular. Tevilin dilbilimsel yöntemlere dahil olmadığını varsayan alimler arasında, onu bir tür akli (dirayet veya rey) tefsir olarak mütalaa edenler olduğu gibi, tevili tamamen öznel sezgilere dayalı batınî bir yorum çeşidi olarak görenler de vardır.

Kur'an ayetlerinin ve Hadis metinlerinin kelime ve cümle yapılarını dilbilimsel tahliller yardımıyla anlamak, tefsir, tevil hatta şerh, haşiye gibi yorum ve açıklamaların vazgeçilmez yöntemsel araçlarıdır. Kur'an'ı doğru okuma kurallarını (kıraat) tespit faaliyetinin de dilbilimsel yöntem ile arasında sıkı bir bağlantı vardır. Dolayısıyla okunuş ya da kıraat farklılıklarını belirlemek de, aslında kelimelerin ses yapısı ve sarf (kullanım) şekilleri de bu yöntemlerle alakalıdır.

Ancak temel İslami metinlerin dil ve belagat açısından tahlili, Kur'an'ın umumi hedeflerinin gözden kaçırılan ve ayrıntılarda boğulan tefsirlerin, Kur'ani kavramların gerçek anlamından uzaklaştığı, kuru ve heyecansız bir üslupla ifadeleri açıkladığı şeklinde eleştiriler öne sürülmüştür. Lafzi veya zahiri tefsir olarak nitelenebilecek bu çabaların esas amacının anlamı açığa çıkarmak olduğu dikkate alındığında, dilin kurallarını ihlal etmediği sürece vazgeçilemez olduğu inkâr edilemez. Ancak sadece metinlerin kendi diline ve genel dilbilimsel kurallara bağlı kalarak anlaşılması ve yorumlanması anlamı sınırlayıcı bir faaliyet olmaktan kurtulamaz.

Burada tefsiri sadece dilsel bir yöntemle sınırlamak da yanlıştır. Tefsir ve tevilin sadece dile dayalı yöntemlere bağlı kaldığı söylenemez. Dilbilimsel yöntem de sadece dilin kullanımı, lügatçe, gramer ve edebi sanatlarla sınırlanamaz. Kur'an tefsirinde ve hadis şerhinde başvurulan üslup ve belagatla ilgili kinaye, hakikat, mecaz, teşbih kavramları; sarf ve nahiv gibi dilbilgisi kavramlarının hepsi doğru anlamanın araçlarıdır. Fıkıh Usûlü de dilbilim esasına dayanarak kelimelerin anlamını dört esas üzerinden tahlil eder. Gösterilenine (vaz'ına) göre kelimeler: Genel, özel, eşsesli, eşanlamlı olarak tasnif edilir. Delaleti bakımından açık, kapalı; kullanımları yönünden kelimeler hakikat, mecaz, sarih (apaçık), kinayeli olabilir. Anlaşılması yönünden de ibare, işaret, dolayımla delil ve gereklilik (iktiza) olarak dörtlü bir tasnife tabii tutulur. Mesela konuşanın kastettiği anlama, **ibare**; konuşanın kastetmediği bir anlama, **işaret**; sözlük anlamı dolayısıyla başka bir manaya delil olmasına **delaletin delaleti;** ve bir lafzın anlamına dahil olan diğer şeyleri de kapsamasına **gereklilik (iktiza)** denir. Lafzın belirli mana

yerine konulmasına, onun yerine geçmesine kelimenin vaz'ı denir. Anlam, kelimenin yerine geçtiği nesneye delalet eder. Buna "gerçek anlam" denir. "Elma" yenilir bir meyvenin yerine geçen bir lafızdır. Yani "elma" bir nesnenin göstergesidir. Eğer "al elma gönül alma" sözünde ise "elma", "hediye" yerine mecazi anlamda kullanılmış olur. Delalet, konuşulan ve anlaşılan olarak ikiye ayrılır. Birincisi, kelimenin gerçek bir nesnenin göstereni olması veya bir özelliğin göstereni olan kelimenin bütün yerine geçmesi gibi halleri ifade eder. Anlaşılan ise kelimenin taşıdığı soyut mana, okuyucu veya dinleyici tarafından çıkarılan, kavranan delalettir. Bir mefhum karşıtından delil olmaz.

Anlama ve yorumlamada dilsel yöntemler kullanılması ile kısaca dilsel yöntemler metnin oluştuğu çerçevenin tespitine yarar. İfadelerin dile getirildiği ortamın ve şartların bilgisine ulaşmak için başka vasıtalara ihtiyaç duyulabilir. Hatta bazen, lafızların ilk kullanımı ile sonraki kullanımları arasındaki farkların tespiti için metnin oluştuğu zaman, mekân ve somut şartlara; geçmişe ve ilk muhataplarına dair bilgilere ihtiyaç duyulabilir.

2. Tarih Yöntemi

İslam ilimlerinde ve özellikle Kur'an ve hadis ilimlerinde lafızların ve ifadelerin ortaya çıktığı zaman, mekân ve şartların incelenmesi her zaman önem arz etmiştir. Kur'an ayetleri veya sureleri indiği zamana göre Mekkî ve Medenî olarak tasnif edilmiştir. Dilbilimin sınırları içinde kalarak, lafızların vaz'ına, kullanımına, dil sanatlarına başvurarak anlama ulaşmak mümkün olmadığında, ifade ediliş maksatlarını belirlemeye yarayan harici şartların bilgisine ihtiyaç duyulur. Dilbilimin imkânlarıyla anlama ulaşılamadığı zaman, tarihe başvurmak ihtiyacı doğabilir. Bazen metnin esas diline ait olmadığı düşünülen kelime ve isimlerin tespiti, bazen de lafızların bilinen kullanımlarından sapmaları ortaya çıkarmak veya zaman içindeki anlam değişimlerini belirlemek için tarihin aracılığına başvurmak kaçınılmaz olabilir. Yani tarihte yaşadığı bilinen bir kişiye, döneme veya bölgeye atıfta bulunan ve anlaşılması güç, anlamı kapalı veya değişmiş gibi görünen bir kelimenin o tarihi gelenek içindeki izini sürmek gerekebilir. Burada aranan şey kelimenin yeni bağlamda kazandığı bu değişen anlama tarihi kanıt ve tanık bulmaktır. Bu tür araştırmalara çağdaş yorum bilimde filolojik (dilsel değişimin tarihi) veya semantik araştırma adı verilmektedir. Toshihiko İzutsu temel Kur'ani kav-

ramların Arapça içindeki semantik ve filolojik değişimi üzerine araştırmalarıyla bilinen en önemli yazarlardan biridir.[5]

Bu yöntemin uygulanması için temel bazı belirlemelerin yapılması icap eder. Tarihî kanıtlar kullanılarak bir metnin anlaşılması ve yorumlanması için, kelimelerinin daha önce hangi anlamda kullanıldığını tespit etmeye yarayan tarihi malzeme bulunması gerekir. Bu yöntem bazen etimolojik dil tahlilleriyle karıştırılabilir. Etimoloji, lafızların ya da kelimelerin dayandığı orijinal ses ve harf birimlerini tespitle ilgilidir. Anlam, sırf etimolojik değişimlere indirgenecek bir unsur değildir. Mesela bir metinde bazı lafızlar kasıtlı olarak farklı manalara işaret edebilir; bu tür hallerde geçmişteki bir kullanımı esas alarak başka bir kavramsal dünyada bu yeni anlamı kaybedebiliriz. Ayrıca buradaki etimolojik indirgemeciliğin olumsuz sonuçlarına da dikkat çekmek gerekir. Kur'an-ı Kerim'i tarihe ve tarihi olayları da Kur'an-ı Kerim'e kanıt göstermek için bu yöntemin tutarlı olarak kullanılması gerekir. Çoğu defa, Kur'an'ın bir tarih kitabı olmadığı gözden kaçırılabilir. Kur'an'ın geçmiş zamana sık sık atıfta bulunduğu ve insanlığın geçmişi hakkında önemli yargılarda bulunduğu doğrudur. Bu atıfları doğru değerlendirmek için, tarihle ilgili iki farklı anlam kategorisinin ortaya konulması gerekir: Her şeyin tarihi olaylar tarafından belirlendiği şeklindeki tarihselcilik anlayışı ile insana ait her şeyin yine onun tarafından tarih içinde meydana getirildiği şeklindeki tarihsellik anlayışı birbirine karıştırılmamalıdır. Birincisinde insan fiillerinden bağımsız bir şekilde tarihe faillik izafe edilir; ikincisinde ise insanın tarihin oluşumunda etkin bir fail olduğu kabul edilmektedir. Bu açıdan tarih kavramına dört farklı anlam yüklenebilir: 1) zaman ve mekân içinde meydana gelen her şeyi kapsar; 2) geçmişin kaydedilmesi veya tarih yazıcılığı; 3) bir araştırma sahası olarak tarih ilmi ve 4) insanın geçici bir ömre sahip olması ve kendine özgü durumu ile zaman ve tarih içinde etkin bir varlık olması "tarih" kavramına dahildir.

İslam'da tarih insanın sorumluluğu çerçevesinde telakki edilir. Kur'an kendi anlatımını evrenin yaratılışı ve insanlığın başlangıcından itibaren beşeri tarihin içerisinde geçtiği bir zaman dizgesine yerleştirir. Ancak insanlığın geçmişindeki bazı olgu ve olaylara zaman ve tarih belirtmeksizin atıfta bulunur. Kur'an'ın beşeri tarihle böyle bir bağ kurması, tarihe kayıt düşmek

5 Toshihiko İzutsu, *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.

için değil, insanlığın geçmişine atıfla bütün şimdilere dönük bir tebliğde bulunma gayesine işaret eder. Kur'an'da tarih, bir bildirim (haber verme) konusu olarak değil, insanın ahlakî gelişimine müdahale ve inşa sürecinde ilahi tebliğini beşeri düzlemdeki işlevini vurgulamak maksadıyla ele alınır. Bu yüzden, Kur'an bir tarih kitabı olmadığı halde onu genel anlam ve değerler şemasını belirlemek için sunulan tarihi ufka da nüfuz eden bir yönteme ihtiyaç duyar. Kur'an'ın anlamı ve çerçevesi tarih üstü bir manevi derinliğe işaret ederken, üslubu da insanın tarihselliğini yani sonluluğunu ve sorumluluğunu hatırlatan ahlaki bir uyarı ve eleştiri barındırır.

Kur'an, kendisinden önceki beşeri tarihe atıfta bulunurken aynı zamanda insanlık için yeni bir tarihi başlangıç yapma hedefine de sahiptir. Sürekli tekrar edilen bir sözleşmenin (ahit) nihai tebliği alarak sorumluluğunu defalarca ihlal ve ihmal eden insanı tarihin yegâne faili olduğu şeklindeki beşerî yanılgıyı terk etmesini hatırlatır. Ancak bunun yerine Yahudilik ve Hıristiyanlık, hatta Budistler ve Hindular gibi Tanrı'yı tarihin yegâne faili addederek insanın kendi sorumluluğundan kaçış yolu araması da kabul edilmez. Zaman içinde ve dünyada yaşayan sonlu bir varlık olarak insanın, İlahî tebliğin işaret ettiği değerleri gerçekleştirme vazifesini üstlenerek, Allah'a, kendi cinsine ve bütün diğer varlıklara karşı sorumlu bir fail olarak davranması gerekir. Geçmişe yapılan atıflarla insanı böyle bir sorumluluk almaya teşvik eden Kur'an, tarihi, değerlerin gerçekleştirilmesi için beşeri bir imtihan sahası olarak sunar. Nitekim geçmiş zamanlardan beri Hz. Muhammed'e gelinceye kadarki süreçte bu değerlere riayet edilmesini sürekli emreden Allah, ilahi tebliğler vasıtasıyla insanlığa hitap ederek tarihe kendileri aracılığıyla müdahalede bulunmuş olur. Tarihle kurduğu bu ilişki ve ona verdiği önem sayesinde Kur'an, diğer dinlerin kutsal kitaplarından ayrılır. Kutsal sayılan diğer kitapların muhtevası, belirli bir toplumun fiili tarihinin ve kültürel mirasının rivayeti ve yorumlarından oluşurken; Kur'an, insana, yüklendiği sorumluluğu ve bilinci kazandırarak sulh içinde yaşanabilir bir gelecek dünyası ve yeni bir tarih oluşturma şevki veren bir kitaptır. Bu nedenle fıkıhçılar Hz. Peygamber'in Kur'an ile tebliğ ettiği İslam dininin hedefini dünyada barış (salah), ahirette kurtuluş (felah) olarak tanımlamışlardır. Diğer kutsal kitapların aksine Kur'an, insanlığın kurtuluşun tarihten kaçışla değil; bilakis kurtuluşun, fertlerin ahlaki ıslahı, toplumlarda adalet ve barışın sağlanmasıyla mümkün olduğunu gösterir.

Kur'an'ın kendisi tarih oluşturmuş bir kitap olmakla beraber, ayrıca bir de Kur'an'ı anlama tarihi vardır. Bu bakımdan 23 yıllık bir zamana yayılan Kur'an vahyinin tebliği esnasında, fert veya toplum olarak tarihî bir dönemde yaşadığını fark eden ilk Müslümanlar olayları Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ışığında değerlendirip içinde bulundukları toplumsal şartlara müdahale ettiler. Kur'an'ın nasıl anlaşıldığı, nasıl uygulandığı ve hayata geçirildiği, ayetlerin nüzul sebepleri, hadislerin vürud sebeplerini, ilk muhatapları olarak sahabelerin Kitap ve Sünneti nasıl anladıkları ve uyguladıkları tarihî yöntemlerle tespit edilmiştir. Kur'an'ın toplanması, kıraati, ilk tefsirleri, hadis ravileri ve, sahabelere dair tabakatlar, rical kitapları, hadis tenkidi diğer ilimlerin hepsi tarihi kaynaklar ve kanıtlarla doğrulanması gereken bilgilerle meşgul olmayı gerektirir. Kur'an ve Hadis ilimleri için bu malzemelerin değeri takdir edilmeden Müslümanların tarihte meydana getirdikleri toplumsal değişim ve dönüşüm doğru bir şekilde anlaşılmaz.

3. Aklî Yöntemler

Dünya tarihi açısından en önemli dönüşümü başlatan Kur'an'ın tarih üstü hitabı, insanın akli melekelerini de harekete geçirerek başka ilimler ve yöntemler de geliştirmesine vesile olmuştur. Zaman, mekân ve gerçek kişilerle ilgili bilgilere tarih yöntemleriyle ulaşmak mümkünse de geçmişten intikal eden metinlerin ve rivayetlerin içerdiği amaçlar ve maksatlarını anlamak bu yöntemle mümkün olmayabilir. Tarihî ve beşeri olgular çoğu zaman tekil öznelerin ve tanıkların bakış açısıyla aktarıldığı için bu tür bilgiler ışığında yorumlanan Kutsal Kitab'ın hikmet ve gayesi anlaşılamayabilir. İnsanların sebep olduğu tarihi olaylarda tekrar ettiği düşünülen süreklilikler varsa da, tekil olgulardan yola çıkarak bütünün yöneldiği amaç, tarih yöntemi ile değil, akli çıkarımlarla kavranabilir. Kur'an, tarihte sık sık değişen olgular arasında aynı zamanda süreklilik arz eden değişmeyenlere de bizim dikkatimizi çekmektedir. Tarihin öznesi olan insan, zaman ve mekânla sınırlı dünyevi yaşamda karşılaştığı değişenlerin arasındaki değişmeyen kurallılıkları akılla kavrar. Ebu Hanife'nin "kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi" şeklinde tanımladığı fıkıh bilgisi, bu tür tekil durumları yargılarken başvurulacak değişmez kuralların (makasıd) varlığına işaret eder. O halde akıl, Kur'an ve Sünnet'te keşfettiği küllî ilkeler ve değişmeyen ilahi maksatlardan hareketle ilahi hükümlerin illetleri ve hikmetlerine dair istidlallerle yeni durumları yargılayabilir.

Tefsir ilminde dirayet yoluyla tevil ve açıklamada; Fıkıhta rey ve içtihada göre hüküm çıkarmakta; Kelam ilminde Allah'ın varlığının ispatında akli yöntemlere başvurulmuştur. Hadis ilminde, rivayetler arasındaki ihtilafların giderilmesinde ve şer'i hükümlerin illetlerinin tespit edilerek hususi bir durumla kıyaslanmasında aklî çıkarımlara başvurulduğu görülür. Tarihsel yöntem ile aklî yöntem arasındaki farkı şöyle bir misalle açıklamak mümkündür. Akıl ile dinî hükümlerin ilkelerini ve gayelerini tespit ederek genel anlamlar belirlenir; tarihi yöntemle de bu ilkelerin doğru tatbiki tespit edilebilir.

Kur'an ayetlerinin bir kısmı hüküm bildiren inşaî ya da normatif ifadeler olarak; bir kısmı da çeşitli olguları bildiren ihbarî veya tasviri ifadeler olarak aklî bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Hükümlerin gerisindeki gerçek anlamı ortaya çıkarmak için lafızları illetlerine ya da asıllarına götürmek manasındaki "tevile" dayalı yorum aynı zamanda tefsirde kullanılan aklî yöntemlerden biridir. "Sözlerin, olayların ve hatta rüya yorumu" anlamında Kur'an'da da kullanılan "tevil" kelimesi, insanın onu bütünüyle kavramakta yetersiz kalacağı gerekçesiyle, hakikate dair nihai yargıyı Allah'a havale etmek şeklinde de anlaşılmıştır. Müteşabih denilen bu kapalı ibarelerin kesin ve bağlayıcı bir yorumunun yapılamayacağı, bazı alimleri akli tevilleri reddetmeye sevk etti.

Kur'an'ı bir bütün olarak anlama ve yorumlama çabası, öncelikle bu bütünü oluşturan lafızlar ve ibarelerden onun genel hükümlerinin illet ve gayelerinin tespit edilmesini gerektirir. Kur'an'ın ve Sünnet'in bütünlüğü içinde kalarak dini hükümlerin hedeflediği gayeleri tespit etmek çabası sonucu Hanefî fıkhında şer'i delillerin dayandığı "Makasıdu'ş-Şârî"de akılla kavranan ilkelere işaret edilmiştir. Lafızların zahiri delaletlerinden hareketle, ifadelerin uğradığı bazı filolojik değişimler yüzünden bağlayıcı hükümlere mesnet olacak illet ve gayeleri çıkarsamak her zaman mümkün olmayabilir. Bu durumda dirayet ya da reyî bir tevil ile lafızların anlamını genişletme lüzumu doğar. Hermeneutik kuramların dikkat çektiği anlama dairesi ve onun barındırdığı çelişki tam da bu noktada ortaya çıkar: Bütün ancak parçalardan, parçaların anlamı ise ancak bütünden hareketle kavranabilir. Hanefi ve Maturidi çizgideki Sünni gelenekte anlama dairesinin bu çelişkisi, kanun koyucunun muradı ya da maksadından çıkarsanacak hükümleri, hedeflediği beşeri menfaati gözeterek insan aklı tarafından ortadan kaldırılır.

Dış dünyada varlıkların iyi ve kötü (hüsn-kubuh) olarak kavranması, Mutezile'ye göre akli bir meseledir. Eşyanın iyi ya da kötü oluşu özseldir, dini emirden de önce gelir ve bu dini hükümle değişmez, sabittir. Maturidi'ye göre ise iyilik ve kötülük akılla kavranabilir, fakat takdir dinidir. Reşit olmayan veya dinin emirlerinin kendisine ulaşmadığı bir kimsenin imanı geçerlidir, onun eylemleri de sevabı veya cezayı gerektirir. Eşarilere göre ise iyilik ve kötülüğü dinin emirleri belirler. Diğer bir yaklaşıma göre ise, aklın idrak edemeyeceği konular vardır ki bu hususlarda iyilik ve kötülüğü dinin emirleri belirler. Yani Mutezile ontolojik anlamda iyilik ve kötülüğün varlığını ve aklın bunu idrak edebileceğini ve dinin bunların yaptırımını getirdiğini iddia eder.

Maturidiler, nesnelerin özsel olarak iyi ve kötü olarak sınıflandırılamayacağını ve dolayısıyla ontolojik bir kategori değil, epistemolojik bir kategori olarak belirlenebilir. Yani iyilik ve kötülük nesnelerin özünde, aslında değil, onların vasfındadır. Aksi takdirde iyilik ve kötülük emir ve yasakların nedeni haline gelir ki, bu da İlahi iradenin sınırlanması manasına gelir. İyilik ve kötülük zati değil arızîdir, çünkü değişken ve izafidir. Suçluyu cezalandırmak iyi iken, masumu cezalandırmak kötüdür. Nesnelerin iyiliği ve kötülüğü özsel değildir, onların eylemlerimizin vasıtası olması ile arızî olarak ortaya çıkar. Eşarilere göre ise iyilik ve kötülük emir ve yasakla ortaya çıkar. Yoldan geçerken uzaktaki herhangi bir hayvanı öldürmek kötü iken, yiyecek temini için öldürmek iyi olabilir.

Dilsel yöntem, gramer, mantık ve usul tartışmalarında aynı kurallara başvurur, fakat farklı terimler kullanılır. Eşariler nakli delile dilcilerin görüşlerini de dahil ederler. Yani onlara göre aklın dilde bir etkisi olmaz. Yani dilin menşei aklî değil, gelenektir. Sözlük ve ıstılah anlamları arasında bir tercih yapılması ile iki farklı ihtimal doğarsa hangi anlamın kastedildiği niyete başvurmak suretiyle anlaşılır. Mutlak lafızlarda tekrar ihtimali olmadığı Hanefilerin görüşü iken; Şafiîler emir ifadelerinin tekrar ihtimalini içinde barındırdığını öne sürerler.[6]

İbarelerin gerçek anlamlarının ancak lafızların dile getirildiği fiili durumun yaşandığı ortama tanıklık eden ilk muhataplar tarafından kavranabileceği gerekçesiyle İmam Maturidî, tefsiri sahabenin yaptığını, te'vilin ise, alimlere ve fıkıhçılara düşen bir görev olduğuna inanır. Kelimelerin lügat manalarıyla ve tarihi rivayetlerle sınırlı bir anlama, metinlerin ihtiva etti-

6 Şakir Hanbeli, *Fıkıh Usûlü*, s. 69.

ği anlamı sabitleyici bir işlev görür. Bu sorunu aşma gayesiyle olsa gerek Ebu Hanife, İmam Maturidî ve İmam Malik gibi fakih ve alimler içtihada ve maksada dayanan akli yorumlara daha fazla imkân tanıyan istihsan, istislah, mesalih-i mürsele (kamu yararı) gibi hüküm çıkarma ya da istinbat yöntemlerine başvurmuşlardır. Zaten içtihad, beşerî tecrübe ve akıl aracılığıyla dinî hükümlerin yaşanan tarih ve toplumsal hayatla alakasını kurmanın bir yoludur. Beşerî amaçlar ile dinî hükümler arasında kurulacak bir ilişkide, metin sabit kaldığı halde, ona yönelen öznenin tecrübelerini etkileyen tarihî şartlara göre farklı anlayış ve yorumlar ortaya çıkabilir.

Dini metinleri anlamada aklı bir araç olarak dahi görmeyen alimler de vardır. Dini hükümleri lafızların zahirine göre anlamayı tercih eden Ehl-i Hadis olarak bilinen alimler; Fıkıh ve Tefsir'de zahirî yöntemi savunanlar ve Kur'an nasslarının kelimelerin gerçek anlamlarıyla anlaşılmasını savunarak tevil edilmesini reddeder. Bazı Kelam akımları akli yöntemle dinin yorumlanmasını doğru bulmazlar. İbn Rüşd ise özellikle Kur'an'da (59/Haşr, 2) geçen "ibret alın" ifadesinin "akıl ve mantık yürütmenin" dinî bir tavsiye olduğuna delalet ettiğini savunur ve doğru yorumun kurallarını tespit etmek üzere "Faslu'l-Makal el-Keşf an minhaci'l-edille" adlı bir eser yazar.[7] Ancak ona göre, tevil lafızların zahiri anlamlarını zorlamadan yapılmalı ve muhatabın seviyesini dikkate almalıdır.

Kur'an'daki "istinbat" kelimesini (Nisa: 83), içtihat olarak yorumlayanlar, bunun "kapalı bir hükmün ortaya çıkarılmasından" ibaret olduğunu öne sürerler. İstinbatın bir içtihad faaliyeti olarak kıyas ve istidlal gibi aklî çıkarımları da kapsadığını düşünebiliriz. İstidlal, sonuçtan sebebe veya sebepten sonuca zihnin yönelmesi, intikalidir. "Kıyas, iki şeyden birinin hükmünü illet benzerliğinden dolayı diğeri için de geçerli kılmaktır."[8]

Yine İslam kelamında tartışılan iyilik ve kötülüğün nesnelliği (hüsün ve kubuh) gibi meseleler; "Allah'ın fiillerinin hikmeti veya sebebi aranabilir mi?" şeklinde sorular, dini anlama ve yorumlamada insan aklının işlevi ve rolü hakkında bazı sonuçlar doğurmuştur. Şer'i hükümlerdeki ilahi hikmet ve maksatları belirleyerek bunların hedeflediği beşeri fayda ve menfaatlerin korunması ve gözetilmesi lüzumu vurgulanmış ve bunların Allah'ın rahmeti ve inayetinin bir tecellisi olarak görülmesi gerektiği sonucu çıkarılmıştır.

7 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal el-Keşf an minhaci'l edile*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.
8 Şakir Hanbeli, Fıkıh *Usûlü*, s. 272.

Yine de başta kıyas olmak üzere aklî yöntemler, kitap, sünnet ve hakkında icma oluşan hükümlerin delillerinin anlaşılmasında başvurulan başlıca yöntemdir. Burada kastedilen bir öznel akıldan ziyade bir ifadenin taşıdığı zaman üstü normatif değeri veya hükümlerin öngördüğü yaptırımları kavrama yeteneği olarak aklın mantık ve muhakeme yürütmesidir. Yoksa aklın kendisi doğrudan bir delil değildir. Buradaki akıl ile kastedilen Latincedeki *ratio legis* (hükmün illeti, yasa koyucunun maksadı, hikmet-i hüküm) mefhumunun taşıdığı gerekçe manasındaki akıldır. Akıl bir hükmün gerekçesini keşfederek tekil bir durumla gerekçe arasında ilişki kurma melekesidir. Bu sebeple Gazali kıyası bir delil olarak görmez, aksine delillerin anlaşılmasına yarayan istinbat yöntemi olarak görür.

Hanefi fıkıh usulcüleri ve bazı kelamcılar kıyası kesin bir delil saymayarak onu, delili kuvvetlendiren bir "emare" sayarlar. Bu sebeple de kıyas kesin değil, zanni bir delildir. Kıyasın kesin bilgiye ulaştırdığını daha çok diğer bazı kelamcılar ve usulcüler savunurlar. Kur'an ifadelerinin tamamının bağlayıcı hükümler (nass) sayılmasını savunan Zahiriler, bu hükümlerden tümdengelim (talilî) yöntemiyle çıkarım yapılmasını eleştirirler. Şia ise meşru bir yöntem olarak reddetmeseler bile, ihtilaflı sonuçlar doğuracağı şeklindeki içtimai gerekçelerle kıyası kabul etmezler. Şia aynı zamanda otoriteye dayanan anlama ve yorumlama yöntemini savunduğu için akli kıyas gibi otoriteleri çoğaltacak ve çeşitlendirecek bir yöntemi savunamazdı.

Özetle Kur'anî nassların illetleri ile yeni bir durumun illetinin benzerliğine hükmetmek, kesin ya da burhanî bir yargı değil ancak zannî bir yargıdır. Kelam kaynaklarında ise zan kesin bilgi vasfını taşımaz. Bu sebeple, kıyası vazgeçilmez bir hüküm çıkarma aracı olarak gören imam Şafii ve bazı fakihler öncelikle zannın, bilhassa da galip zannın meşruluğunu savunmak durumunda kalmışlardır.[9] Günlük dilde sanı, kanaat dediğimiz zan, ancak teyit edilirse geçerli sayılır. Aksi takdirde, öznel bir yorum ve anlayış olarak kalacaktır. Yine de aklî yöntemin evrenselliği ve genelliği onun yetersizliklerini ve eksiklerini gidermeye yarayabilir. Her şeye rağmen sezgi gibi daha öznel bilgilere dayalı yöntemler de dinî ilimlerde kendisine uygulama alanı bulmuştur.

9 Eş-Şafii, *el-Risale*, çev. Abdülkadir Şener, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 34-40.

4. Sezgi Yöntemi

Aklı bağımsız bir beşeri yetenek olarak değil de araç olarak görenler duyusal aklın normatif değerleri keşfedemeyeceğini savunurlar. Onlara göre evrensel ya da külli akıl ilkeleri olmadığı gibi bireysel yetenek olarak akıl her zaman araçsal bir akla dönüşme tehlikesi taşır ve bu tehlike de gerçektir. Bu bakımdan bireylerin öznel arzu, istek ve çıkarları akıl ilkelerinin arkasına sığınarak bu dönüşümü yönlendirebildiği için bu tehlikenin de kontrol altına alınması oldukça zordur. Araçsal akılla bilgi faaliyetine girişen kişi, doğal olarak bedeni ihtiyaçlarını önceleyecek ve bu bakımdan akıl buna izin vermekle bizi aldatmış olacaktır.

Yöntem olarak sezgi, aklın yetersiz kaldığı veya çelişkiye düştüğü durumlarda bilgiye ulaşmanın diğer ve hatta nihai bir aracı olarak da kabul edilir. Araçsal aklın yakın ve somut olana yönelmesi ile ortaya çıkan bu çelişkiyi aşmak ya da bunun farkına varmak için aklın bir üst yetenek denetimine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç da ancak sezgisel bir sıçrayışla genel ilkelere ulaşmakla giderilebilir.

Sezgi, ilham, önsezi gibi insanın iç dünyasında oluşan ancak bilinçli akıl yürütme süreçlerine bağlı olmayan bilgileri esas alarak bir metni anlamak ve yorumlamak mümkün müdür? İslam bilginlerinden bazıları duyu tecrübesini ve aklı aşan "kesin bir bilgi kaynağı" olarak ilham, sezgi ve keşfi geçerli bir yorum yöntemi olarak saymışlardır. Sezgiyi, bilinçli akıl yürütmelerinin tekamülüyle ulaşılan gizli bir akıl yürütme olarak görüp onu, daha genel ilkeleri kavrayan bir tür zihin sıçraması ile akıl yoluyla bilinmeyenlere ulaşma aracı saymışlardır. Kelamcılar ve bazı filozoflar, bu tür bir sezgi anlayışını eleştirerek dini hükümleri herkese açık olmayan akıl ve duyular üstü bir kanıtla doğrulamayı geçerli saymazlar.

Erken dönemde tasavvufi zümreler arasında Kur'an'ı daha geniş bir bağlamda ve derinlemesine anlamayı mümkün kılan ilham ve sezgiyi önemli bir bilgi kaynağı olarak değerlendirenler mevcuttu. Daha sonraları bazı Sufiler, tamamen bağımsız bir bilgi kaynağı sayılan ilhama eserlerinde daha geniş bir yer vermişlerdir. Öznel bir bilgi kaynağına dayanarak ortaya çıkan anlayış ve yorumlarda göreceliliğe düşmemek için bazı Sufiler sezgi ve ilham gibi bilgileri genelgeçer bir anlama yöntemi olarak ancak edebî bir üslupla yazılan eserler meydana getirdiler. Bu edebi anlatımların bağlayıcı hükümler olarak yorumlanması tehlikesi karşısında ulemadan kelamcılar, fıkıhçılar ve felsefeciler arasında birçok kimse sezgi veya ilhamı, ispat edilebilir ve

güvenilir bilgi kaynağı saymayarak, onu öznel ve göreceliğe yol açabilecek tartışmalı bir yöntem olarak gösterdiler.

Dini anlama ve yorumlamada ilham veya sezginin bağlayıcı bir delil sayılamayacağı en başta İmam Maturidi dile getirmiştir. İnsanın akıl ve duyu yeteneklerinin bütün hakikatleri kavramada kifayetsiz kalacağını öne sürerek, sezgi, ilham ve keşf gibi öznel ve iç tecrübelerle elde edilen bilgiye dayanılması gerektiği savunulamaz.[10] Bazı sufiler başta olmak üzere, İbn-i Sina, Abdülkadir el-Bağdadi, Gazali, Fahruddin Razi gibi alimler ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu savunurlar. Öncüleri gizli kalan mantıksal çıkarımları saymazsak, öngörülü ve basiretli davranışlara temel teşkil eden sezgisel bilginin insan hayatında varlığı inkâr edilmez. Ancak bunun kurallı bir bilgi kaynağı olarak görülmesi tartışmalı bir konu olarak kalmıştır. Mesela Farabi gibi bazı filozoflara mantıki kurallara uygun akıl yürütmelerin kazandırdığı yatkınlık düzeyine ulaşan "müstefad akıl" daima doğruya isabet eder. Bu anlamda, tesadüfen doğruya ulaşmakla aklın kullanılması sonucu isabetli karar vermek aynı şey değildir. Önsezilerin ya da dâhiyane öngörülerin isabetli çıkması veya sağduyu sayesinde iyi ile kötüyü ayırt etme durumları gizli akıl yürütme işleminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, sezgisel bilgiyi, akıl ve duyu verilerinin ötesinde, onları aşan bir veri olarak görmek doğru değildir. Bazı alimler de ilhamı, nazari bilginin ortaya çıkmasına yardım eden bir unsur olarak görmektedir.

Sezgi, çeşitli yöntemlerle doğrulanabilir olmamakla birlikte, vicdan, kalp, gönül gibi kavramlarla ifade edilen deruni muhakeme ve muhasebeye dayanan yargılar da ferdi davranışlara yön verir. Fakat bu yargıların, mantık kuralları, dilbilimsel kaideler gibi harici ölçüleri tespit edilmediğinden ve öznelliğinden dolayı doğruluğu veya yanlışlığı kesin olarak kanıtlanamaz. Dış dünyadaki olaylar tarafından doğrulanmış görünen bazı sezgilerden söz edilmesi, bunların kesin ve güvenilir olduğu anlamına gelmez. Bilginin daima hakikat gibi ontolojik veya eyleme geçme, uygulamaya koyma gibi ahlaki bir hedefi olması nedeniyle, insan zan ya da ihtimalle yetinemez; amacın kesinliğe ulaşmak olduğu dikkate alındığında ilham böyle bir bilgi değeri olmadığı söylenebilir. Ahlakî yargıların evrenselliği de aslında herkeste bulunan derunî yargıç vicdanın bir tür sezgi sayılması gerekir. İlham ve sezgi bir bilgi değil, bilgiye zemin oluşturan temel insani bir yetenek ola-

10 Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 1979, s. 11.

rak görülmelidir. Bütün insanlara iyilik ve kötülüğün bilgisini ilham ettiğini hatırlatan ayetin (91/Şems, 8) işaret ettiği vicdanın kesinleşmiş bir yöntemi yoktur henüz.

5. Ameli (Pratik) Doğrulama Yöntemi

Sezgiyi sınırlı sayıdaki insanlarda var olan istisnai bir yetenek sayan batınî akımların aksine, tasavvufi ekollerde sezgi veya diğer kaynaklardan elde edilen bilginin doğruluğu eylemde veya eylem ile ortaya çıkar. Varlıklar ve pek çok insani durum, metinler akl-ı selim ve sezgiyle kavranabilir; ancak kavranan anlamı ifade etmek için başvurulan bir söz eylemi, insan için sınırlıdır. Söz ile sadece bildirimde bulunabiliriz, inşada bulunamayız. İnsan zihni sınırlarından kurtuldukça sezgi gücü artabilir ve varlığı kavrama düzeyi genişleyebilir; ancak bu anlamın dile dökülmesi için konu ile araç arasında uyum olması gerekir. Yani bazı tecrübeler dile getirilirken tecrübenin mahiyetine de zarar vermektedir. Var olan bu yetersizlik, insanın yetersizliği veya sınırlı olmasıyla değil, dilin sınırlı ve yetersiz olması ile açıklanabilir.

İnsanın yetersizliğine işaret ederek, bilginin ancak seçilmiş bir öğreticiden alınması gerektiğini savunan Talimiyye mezhebi bu yetersizliği "gizli bir öğreticinin sınırsız yetenekleri" sayesinde aşmak ister. Ameli ya da pratik yöntemler bir bilgi ya da ifadeyi mevcut olan yaşama pratiği üzerinden sorgulamaktır. İslam düşüncesinde, bilgi ile eylem, iman ile amel arasındaki ilişkisi konusundaki tartışmalar aslında ameli yöntemlerle ilgili tartışmalardır. Ameli yöntem kısaca, insanın kendi dışındaki fizik ve toplum dünyası ile ilişkisi nesnelerin ameli değeri üzerinden fıtrî olarak kurulmaktadır. Kur'an'ın deyimi ile eğer varlıklar insanın hizmetine ve kullanımına uygun (musahhar) kılındığı için eşya ile münasebeti sağduyu düzeyinde, eşyanın bizim için zararı ve faydasına göre belirlenir. Bilgi eşya hakkındaki bu ilişkiyi teyit etme çabasından başka bir şey değildir.

İnsan varlığı itibariyle Allah'ın fiili ile yaratılmıştır, öyle ise, insan eylemlerinin de bir değeri vardır. İslam fıtratı bu anlamda bütün insanlara işaret eder. Şayet fıtrat bozulmamışsa akl-ı selim ile hareket ediyorlarsa hiçbir şekilde şer üzerine ittifak etmezler. Rasyonel insanların bir arada bulunduğu bir toplumda kamusal yarardan söz edilir. Eylemlerin amaçlılığı farklı bireylerin fiillerini bir bütünlük yönünde ortak bir iyililiği inşa edecek şekilde birleşir. Kamu yararı, maslahat dediğimiz insanî faydanın

evrenselliğinde ilahi hikmetin sezilmesi mümkün müdür? Ameli anlama ve yorumlama yöntem olarak uygulanması ve süreçleri çok kesin olmasa da bütün olarak hayat pratiğinin sistemleştirilemeyen eylem dilini kendi içinden çözmekle oluşur.

Pratik kelimesi dilimize geçerken anlam kaymasına uğramıştır; aslında tam da bilginin eylemle doğrulanması anlamında amelî yöntem olarak anlaşılabilir. Mesela dini hükümlerin iman, ibadet ve muamelat ile ilgilerine göre sınıflandırılması itibaridir. İnançların bireysel davranışlarda ve toplumla münasebetleri yönlendirici rolü inkâr edilebilir mi? Nitekim bütün bilgi, duyu ve sezgi yeteneklerinin birleştiği insanın asıl ifadesi amelî bir dil olarak "hal dilinde" birleşir. Din bu bağlamda inanların davranışları ile doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bilgilerden oluşur. Nitekim günlük hayatta insanlar arasındaki beklentiler de bu yönde oluşmaktadır. Kişilerin eylemleri, sözlerden daha güvenilir ve inandırıcı bulunur. Hiçbir din inananların eylemlerinden ibaret sayılamazsa da, inananların davranışları ile dinin yargılanması bilginin ameli yöntemle doğrulanmasının ne kadar yaygın bir beklenti olduğunu gösterir. Neticede, söz konusu bilimsel yöntemleri "usul" bilgileri şeklinde tek bir bütün olarak kavramamızı sağlayan şeyin, içinde yaşadığımız beşeri ve doğal varlık alanını onların ahlaki ve estetik değeri ile bir bütün olarak kuşatan bir "ilim" anlayışı olduğunu hatırlamak gerekir. Adına ister "usul" ister hermeneutik denilsin, bu tür bir doğru anlayışa götüren yöntem arayışı İslam düşünce ve ilim geleneğinin sürekliliğini sağlayan temeldir.

Selefilerin Kur'an ve Sünnet'in zahiri manasıyla dilin kurallarına, geleneğin otoritesine bağlı kalarak lafızları gerçek anlamıyla ve normatif değeriyle anlamayı tercih ederler. Tarihi süreçte ortaya çıkan kelami, felsefi, tasavvufî tevillerden uzak durmaya çalışır. Dilsel pozitivizme kadar varan aşırı tutumlara da çağdaş selefilikte rastlamak mümkündür. Klasik kelamcılar arasında, nassların akılcı yorumu tevili kabul ederken, ahlaki ve normatif yorumu esas alarak zahiri anlamları esas alan ya da sınırlı tevili savunan ehli sünnet ekolleri olduğu gibi lafzi zahiri veya batınî yorumlarla antropomorfizme kayan ve ehli sünnete dahil sayılmayan kelamcılar da vardır. Mutezile insan iradesinin hürriyetini savunan ve akılcı ve aşırı tevile başvurarak selbi (negatif) ilahiyat savunan bir kelam akımıdır.

Filozoflar, kelamcılardan farklı olarak dini metinlerin dilini temsilî (sembolik) sayarak akıl ile çelişmeyeceğini savunarak, din ile felsefenin uzlaştı-

ğını göstermeye çalışırlar. Mutasavvıflar ise, ameli hayatı öne alarak ruhun ahlakî bir arınmadan geçerek ulaşılan bilinç halinde, kelamın ve felsefenin akıl ile ulaştığı seviyenin üzerinde bir bilgi tecrübesi kazanarak kişinin Allah'ın marifetine ve nassların hikmetine ve hakikatine keşf ve sezgi yoluyla ulaşacağını savunurlar. Ancak bu kişisel bir deneyimdir, dil ile ifadesi her zaman mümkün değildir. Kısacası Sufiler hem sezgi metodunu hem de "hal dili" kavramı ile ameli ve ahlaki doğrulama yöntemini savunur.

Gazali, "el-Munkızu min-ed-Dalâl"[11] felsefi akımları "dehriler veya maddeciler" "tabiatçılar" ve "metafizikçiler" şeklinde üç zümreye ayırır. Günümüzdeki ifadesiyle bunlardan maddecileri ateist; tabiatçıları deist ve "ilahiyyun" adını verdiği metafizikçileri de teist sayar. Bağlı olduğu düşünce ekolünün bilgi, varlık ve değer anlayışına göre kişinin beşeri olguları ve kavramları yorumu ve uyguladığı yöntem farklılık gösterir. Gazali felsefi bir metafizik anlayışa göre İslam'ın temel inançlarının yorumlanmasına itiraz ederek *Filozofların Tutarsızlığı*'nı kaleme almıştı.

Yorum yöntemlerine göre nazariyeleri çağdaş bir tasnife tabi tutan Muhammed Âbid el-Cabiri'nin beyan, burhan ve irfan üzerinden yöntem farklılıklarını tasvir eder.[12] Bunu İslam coğrafyasındaki dağılama göre izah eden Cabiri, Mağrip ve Endülüs'teki İslam'ı beyan ve burhana dayalı, Hicaz, Mısır ve merkez coğrafyada beyan ağırlıklı bir yöntemin geçerli olduğunu, Türkistan, Orta ve Uzak Asya'da irfan ağırlıklı yaklaşımın hâkim olduğunu iddia eder. Bu yanlış bir genellemedir, Hanefilik başlangıçta Rey (akılcı) yorum ekollerinden birisi iken Sufiliğin Hanefi bölgelerdeki yaygınlığını açıklayamaz. Keza İbn-i Arabi gibi Maliki, Hanbeli ve Şafii etkilerin fazla olduğu bölgelerde ortaya çıkan ve felsefi derinliği olan bir Sufî gelenek de bu sınıflandırmaya uymamaktadır.

Geleneksel usûl kavramları yanında çağdaş yorum yöntemlerine başvurmayı savunanların iddialarını haklı çıkaran durumu şöyle tasvir edebiliriz. el-Milel ve'n-Nihal, el-Fark beyne'l-Fırak gibi mezhep ve fikir akımlarını tasvir eden eserler İslam'da ortaya çıkan yorum farklarını onların geliştiği tarihsel, coğrafi şartlara göre veya öncü kişilerin şahsiyetleri üzerinden algılanan bir anlatımla aktarırlar. Bunun yerine sorun merkezli ve başvurdukları

11 Gazali, *el-Munkız mine'd Dalale ile'l Hidaye*, çev. A. Suphi Fırat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978.

12 Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Kitabevi Yayınları, İstanbul,1999.

yorum yöntemlerine göre bu akımları yeniden sınıflandırabiliriz. Tarihi ve siyasi olaylarla ilişkilerine göre değil, çeşitli fikir akımlarını ilmi ve felsefi faaliyetlerinin dayandığı bilgi kuramı ve yönteme göre tanıtmak daha gerçekçi olabilir. Günümüzde toplumsal değişmeleri ve bilimlerdeki gelişmeleri dikkate alarak daha kapsamlı yorum yöntemleri kullanmayı savunan akımlara göre de ıslahatçı, modernist, ilerlemeci, yeniden-yapılandırmacı yaklaşımları da İslam'ı anlama ve yorumlamada farklı arayışlar olarak değerlendirmek mümkündür. Fakat farklı kavramlar da olsa, nesnel ve doğru anlamanın şartlarını aklî, dilsel, tarihsel ve pratik yöntemlerin bütüncül bir bakışla ortaklaşa kullanılması ancak sağlayabilir.

Spinoza: Eyleme Gücünün Hizmetinde Bir Hermeneutik

ÇETİN BALANUYE

I

Spinoza'nın gerçekçi felsefi ontolojisinin –temelci olmaksızın– ne ölçüde "esasa ilişkin" olduğunun yeterince kavranamadığı her okumada Spinoza'nın insanla bağını koparmış bir etolog olarak anlaşılma tehlikesi kapıdadır. Jose Faur'un okuması buna bir örnek sayılabilir mi? Faur, Ortaçağ'ın ortalarına doğru Yahudi hahamlar eliyle Avrupa'da etkinliğini artıran bir "Yahudi kültür ve inanç sistemi" literatürünün özellikle Hıristiyan düşünürlerin ilgisiyle geliştiğini haklı olarak bildirir.[1] Bu ilginin sonuçlarından biri de, Spinoza üzerinde etkisi bilinen Maimonides'in *The Guide for the Perplexed* (*Kafası Karışıklar için Felsefe*) adlı eserinin Latinceye çevrilmesidir. Jose Faur'a göre Maimonides'in öğretisinde Hıristiyan düşünürleri de bağlayan kilit vurgu kutsal olanla bilimsel olanın uyumlu olması kabulüydü. Bu kabule göre, kutsal metnin iki düzeyi vardı; bu düzeylerden biri sıradan halkın erişimindeki anlamı ifade eden "exoteric" düzey, diğeri ise yalnızca seçkinlerin erişimindeki anlamı ifade eden "esoteric" düzey. Faur, bu ayrımın hermeneutik bir zorunluluk gibi belirdiğini, bu ayrımın olmadığı herhangi bir yaklaşımda kutsal olanla bilimsel olanın birleştirilebilmesinin olanaklı olmadığını ekler. Yine Faur'un vurguladığı gibi, Spinoza'nın farkı tam da bu ayrımı reddetmesinde yatar. Ona göre, aslında, "Spinoza yazınla geometri arasındaki farkı hiç *kavrayamamıştır*."[2] Yazınsal "hakikat", entelektüel geriplan ve koşullar-

1 Faur, Jose, "Esoteric Knowledge and the Vulgar Parallels between Newton and Maimonides", *Sephardic Update,* Newsletter 28 (Ağustos 2002), s. 1-6.

2 İtalik vurgu bana aittir.

dan bağımsız olarak mutlak olarak kavranmalı ve tüm okurları birleştirmelidir, tıpkı geometride olduğu gibi. Spinoza doğada öylece-duran bir obje ile bir metin arasında anlamlı bir fark görmediği için beşeri anlam ya da zihinsel yasa kavramlarını hepten reddetmiştir, ki bu yazınsal okuma ve yorumlama için zorunludur."[3]

Spinoza'nın "kavrayamadığı" söylenen ayrım, filozofun ontolojiyi hem epistemoloji hem de hermeneutiğin önüne koyan gerçekçi yönelişinin belki de ilk ve temel hamlesi gibi okunabilir. Burada sözü edilen sözde Spinozacı başarısızlık ironik olarak, içinde bulunduğumuz yeni yüzyılın bu ilk çeyreğinde felsefenin tam da başarması gereken şey olarak yeniden ortaya çıkar. Anglo-Amerikan felsefenin analitik olmayan genç bir azınlığı ile Kıta Avrupası geleneğinden gelen yine genç bir düşünür grubu, "yeni gerçekçilik", "spekülatif gerçekçilik" ya da "obje merkezli ontoloji" gibi isimlerle anılan genel bir programı, Spinoza'nın sözde başarısızlığı olarak anılan sezgisini gerçekleştirmek üzere işe koşar. Hermeneutiğin antik Yunan'daki Homeros odaklı (Homeros'un eserlerini konu alan) atakları sayılmazsa, özellikle Kant sonrası dönemin hem modern hermeneutiği, hem de postmodern dönemin tüm gerçekliği metinleştiren hermeneutiği Protogaras'ın saptamasını deyim yerindeyse gerçekleşmiş bir kehanete dönüştürmüştür: İnsan her şeyin ölçüsü olmakla kalmamış, gerçekliğin tümü dilsel-kültürel bir anlamlandırmadan ibaret sayılmıştır.[4]

"Düşünce sarkacı", Ferraris'e göre özellikle 20. yüzyılda "antirealizmin çeşitli versiyonlarına doğru (hermeneutik, postmodernizm, dilsel dönüş vb.) salınım yapmış, yeni bir yüzyılla birlikte yine çeşitli versiyonlarda bu kez bir realizme (ontoloji, bilişsel bilim, bir algı kuramı olarak estetik) doğru salınmaya başlamıştır."[5] Ferraris bu dönüşümü olumlar; tersi durumda postmodernizmin yanılgısı olarak adlandırdığı tavrın sonucu "absürd" olanda ısrara dönüşecektir: "Dil, düşünce ve tarih gerçekliği etkiler (bunu kim yad-

3 *Age*, s. 1.

4 Meillasoux'un *After Finititude*, Harman'ın *The Quadruple Object*, Shaviro'nun *The Universe of Things: On Speculative Realism* ya da Ferraris'in *Manifesto of New Realism* gibi güncel çalışmaların tümü postmodernizm ve yanısıra yeni pragmatizm, sosyal inşacılık, epistemolojik görecelik vb. akımların tümünde özellikle dilsel dönüş denen dönemle birlikte, gerçekliğin hepten kurulan, üstelik dil-içinde ve dil-aracılığıyla kurulan, epistemolojik açıdan da tarihe, kültüre ve dile bağlı olarak her seferinde yeniden kurulacak bir şey olmaktan öteye geçemeyecek bir muğlaklık olarak görülmesinin olumsuz sonuçlarına dikat çeker. Adı geçen çalışmalar da aslen bu rotayı gerçekçi bir ontolojiyi yeniden düşünmek üzere değiştirmek amacındadır. [Sırasıyla; Meillasoux, 2008; Harman, 2011; Shaviro, 2014; Ferraris, 2012.]

5 Ferraris, Maurizio, *Realist Manifesto*, çev. Sarah De Sanctis, "Önsöz", Graham Harman, Sunny Press, 2012, s. xiii.

sıyabilir?), öyleyse gerçekliği bunlar oluşturur (işte bu basitçe absürddür.)" (Ferraris, M. 2016, s. 598) Spinoza, yalnızca Ferraris'in sözünü ettiği düşünce sarkacının hareketini çok önceden öngörmek açısından değil, sırasıyla insan, dil ve yorumlama döngüsüne hapsedilmiş bir gerçekliğin felsefenin sonu olacağını sezmek bakımından da övgüyü hak eder. Çünkü, Bryant'ın vurguladığı gibi "Tehlike, Kıta Avrupa felsefesindeki baskın anti-realist dalganın yalnızca giderek zayıf tekrarlar yaptığı bir noktaya ulaşması değil, şimdilerde belirgin bir biçimde günümüz felsefesinin olanaklarını sınırlar duruma gelmesidir." (Bryant, L. 2011, s. 3) Öyleyse bugün felsefede peşine düşülen, atla arabanın yerleri konusunda yapılan hatayı düzelterek gerçekliği –en azından– daha az yanılgılı bir kavrayışla soruşturmaktır; Spinoza için bu analojide at "ontoloji" ise, hermeneutik olsa olsa "araba" olacaktır. Ne var ki, Spinoza, *Ethika*'yı yazmaya aniden ara vererek aniden *Teolojik-Politik İnceleme*'yi (*TTP*) yazmaya koyulmuştur ve pek çokları için *Ethika* ne kadar "ontoloji" örneğiyse, *TTP* de aynı ölçüde (demek tastamam) bir hermeneutik çalışma örneğidir. Öyleyse, Spinoza için yukarıda sözünü ettiğimiz ontoloji-hermeneutik karşıtlığı *pseudo* bir karşıtlık mıdır?

II

Spinoza'nın *Ethika*'yı yazmaya ara vererek *TTP*'yi yazmaya başlamasının nedenlerine ilişkin olarak dönemin güncel politik gerekçelendirmeleri iyi bilinir: Dinsel dogmalarla kafası karışmış bir yığın, Birleşik Cumhuriyetler için görece iyi bir politik bütünün korunmasına çalışan Jean de Witt ve kardeşini, tümüyle duygulanışların etkisinde kalarak linç etmiş, toplum için "kendine yarayan" ile "kendine yaramayan" ayrımını hepten olanaksız kılan bir yetersizlik kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştır. Ancak, bu çağcıl-politik gerekçelendirme, Spinoza'nın ontoloji ile uğraşmaya ara vererek hermeneutik bir çalışmaya başlamasının nedenlerinden belki de en az etkili olanıdır. Bu süreci belirleyen daha yetkin bir nedenselleştirmeyi belirgin kılmak için *Ethica*'da örtük biçimde kendini duyuran bir "güç ontolojisi"nin açığa çıkarılması zorunludur.

Ethica, insanmerkezcilikten uzak bir içkinci program kapsamında tek tözü spekülatif bir betimlemeyle *ifade etme* çabasıdır. Deleuze, burada kullanılan haliyle "ifade" kavramının linguistik bir temsilden ibaret olmayıp başlı başına bir var-kılma ya da "aktüalize" etme olduğunu, Spinozacı töz kavrayışının ancak bu çeşit bir "eylemeklik gücü" olarak düşünülmesi gerektiğini göster-

mek için en hacimli kitaplarından birini yazmıştır.[6] Deleuze'e göre, Spinozacı töz, aynı zamanda ve aynı anlamda hem ifade etmenin olanaklılık koşulu, hem de ifade edenin ve ifade edilenin kendisidir.[7] Her ne kadar her bölümde tanımlar bulunsa da sanılanın aksine "Töz" *Ethika*'da tanımlanmaz. Bir tanım vardır ama dilsel-pratik zorunluluktan ibaret bir tanımdır bu. *Ethika*'da birinci kitabın üçüncü tanımı, tözün sentaktik açılardan geçerli bir tanımıdır, ama "ifade eden", "ifade edilen" ve "ifadenin olanaklılık koşulu olan" bu çeşit bir töz, ancak bir faillik ve nesnelik ayrımının silinerek okunmasıyla gerçekliği görünür kılmaya başlar. Spinoza'nın bir sayfa bedeninde mürekkep izlerinin bedenleriyle kurulmasında etkili olduğu bu aktüalizasyon, *kavranmak için kendisinden başka herhangi bir aracı kavram, örnek ya da varlığa gereksinim duymayan bir gerçekliğin* içinde ve aracılığıyla gerçekleşir. Yazının bedeni ve zihni hem tözde gerçekleşir, hem de tözü dönüştürür-etkiler.

Tek töz olarak Doğa/Tanrı'yı imleme biçimi bir anlamda bu tanım-olmayan-tanımla bizden özel bir farkındalık bekler. Bu farkındalığı bir başka yerde şöyle anlatmıştım: "Burada unutulmaması gereken Spinoza'nın Doğa/Tanrı'sının önce var olan ve ardından eyleyen değil, tam da varlığı eylemeklik olan bir güç olarak düşünülmesi gerektiğidir."[8] Kavranmak için kendisinden başka herhangi bir aracıyı gereksinmeyen bu "güç ve eyleyiş olmaklık" Spinoza'nın ontolojiyi esas alan ve hermeneutiğe ancak ontoloji bağlamında işlev biçen tavrını anlamayı kolaylaştırır. Spinoza için gerçekliğin herhangi bir hermeneutik yeniden temsile gereksinim duymayacak ölçüde sürmesi ancak moduslar arası bitimsiz bir *etkileme* ve *etkilenme* ilişkiselliği olarak kavranabilir. Bu kavrayış –önemi ne kadar vurgulansa azdır– önce kendisi gerçekleşecek, sonra da metin-yorum-temsil olarak ifade edilecek bir durağanlık değildir; metin-yorum-temsil de dahil olmak üzere tözde cereyan eden tüm kıpırdanışlarda açığa çıkacaktır.

"Conatus" öğretisinin *Ethika*'nın ancak üçüncü bölümünde ortaya çıkması Spinozacı düşünüşün tastamam bir güç ontolojisi olduğunu kavramayı geciktirebilir ve var kalma çabasının salt canlı varlıklar ya da insanlara özgü bir değişke olduğunu düşündürebilir; gerçekte "conatus" daha en baştan itibaren iş başındadır ve Doğa/Tanrı'daki moduslar arası sonsuz etkilenişi en dolayımsız niteleyen kavramdır. Tözden başka hiçbir şeye güçlü bir vurguyla

6 Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1992.

7 *Age*, s. 27.

8 Balanuye, Çetin, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 92.

"var" demeyen Spinoza, tözü düşünme biçiminin kendisine sağladığı yaratıcı olanakla, her şeyin tözden türemesi-tözde etkileşmesi ve bu etkileşmelerin bütünlüğünün de tözü oluşturması-dönüştürmesi yoluyla bütün etkileme ve etkilenme durumlarının taraflarına gerçeklik kazandırır. Üstelik bu pek çok felsefi ontolojide göreceğimiz türden, şeylere farklı statülerde bir gerçeklik dağıtmayı gerektirmez. Sözgelimi, bedenlilik ya da cisimsellik gibi niteleyenleri gerçeklik statüsünün koşulu sayan ortodoks bir materyalist indirgeme yerine, etkide bulunma ve etkiye uğrama ölçüsünde şeylerin tümüne gerçeklik atfeden demokratik bir ontolojiye yaslanır. Bu demokratik ontoloji, etkide bulunma ve etkiye uğrama ölçütünü insani-epistemolojik bir ölçüt olarak kurmaktan da dikkatle kaçınır. Spinoza'nın *Ethika*'da açık bir biçimde vurguladığı gibi, hepsi aynı tözün özüne işaret eden sonsuz niteleyen (*attributes*) vardır; ancak, insan modusları için bu niteleyenlerden yalnızca ikisi üzerinden (*res extansa* ve *res cogitans*) tözün özünü kavramak olanaklıdır.[9] Öyleyse, Doğa/Tanrı'daki sonsuz modus türeten –ve kendisi sürgüt eylemeklik olan– tözün özüne insan modusları dışındaki başka modusların bize aşikâr olmayan başka türlü bağlanma yolları düşünülebilir. İnsani bir epistemolojiye hapsedilemeyecek ölçüde kapsamlı bir spekülatif ontoloji bu düşünüşün peşinden olanaklı olacaktır ve daha önce kısaca değindiğimiz güncel spekülatif gerçekçilik soruşturmaları için de bu elverişli bir yoldur.

Bu çerçeveden değerlendirildiğinde Spinoza'nın *TTP*'de gerçekleştirdiği *Eski Ahit* okuması, kendisinden önceki, çağdaşı ve hatta sonraki hermeneutik okumalardan önemli bir gerekçeyle ayrılır: Spinoza için *Eski Ahit*, insanın eyleme gücüne etkisinin ne'liği açısından değerlendirilecek bir kuvvet tarzıdır; diğer kuvvet tarzları arasında bir kuvvet tarzı. Spinoza'nın *TTP*'si bir anlamda bir *modus* olarak Kutsal Kitap'ın diğer moduslar üzerindeki etkisinin "nedenini" kavramak ve bu etkiyi olanaklı olduğu ölçüde "upuygun" bir Doğa/Tanrı kavrayışıyla karşılamak amacındadır. Bir mantar, ona ilişkin kavrayışınız yetersiz olduğu ölçüde sizi zehirler, kavrayışınız upuygun olmaya doğru genişledikçe ilaca dönüşebilir. Montag'ın anımsattığı gibi, Althusser Spinoza için "... okumanın ve bunun neticesinde yazının *derdini* ilk fark eden kişiydi"[10] derken aklındaki budur. Montag, Althusser'in *TTP*'de neyi devrimci bulduğunu açıklarken şöyle der:

9 Bkz. Spinoza, *Ethica*, 1/9.

10 Montag, Warren, "Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?", *The Althuserian Legacy*, yay. haz. E. Ann Kaplan & Michael Sprinker, New York: Verso, 1993, s. 52.

> Eserin temel amaçlarından biri boş inancı (batıl inanç) çözümlemek ve böylece gücünü azaltmaktır. Boş inanç, insanın kendi köleliği için adeta kendi esenliği için olduğu kadar cesaretle mücadele etmesi ve bunu bir utanç duymaksızın, tersine kendi yaşamını tiranın refahı için riske atmanın en yüksek zafer sayılacağı bir duyguya cevaz vererek yapar; bu boş inanç doğanın reddine dayanmakta, yukarıda, ötede ya da geride olan için olanı reddetmeye, yani gerçekte olmayana dayanmaktadır.[11]

Montag, Althusser'in Spinoza'da ne bulduğunu çözümlemeyi amaçlayan makalesinde Spinoza'nın *TTP*'deki çabasının tam da bu reddedişi geriye döndürmek, boş inanç ve aşkıncı aldanışı eyleme gücü lehinde bir upuygun kavrayışla değiştirmek olduğunu ileri sürer. Bu çabasında başka hiçbir şeyin değil de yalnızca metni (*Eski Ahit*) dikkate alacağını söylerken Spinoza, tıpkı doğayı kavramak için yapılan neyse, metnin etkileri ve bu etkilerin nedenlerini kavrama işinin de "ötede" ya da "geride" saklı sözde yüce bir anlama dayanmadan, içkinci bir dolayımsızlığı olabildiğinde sürdürerek yapmayı hedeflediğini belli eder. Gerçekten de *TTP*'deki *Eski Ahit* okuması, mantar analojisine gönderme yaparak düşünülürse, metnin önce içkinci bir ontoloji kapsamında değerlendirilmesi ve ardından bu ontolojiye göre olası zararlı etkilerinden arındırılması çabası olarak ele alınabilir. Spinoza, tutarlı olarak hep yapmak istediği gibi, mantarı her türlü aşkıncı koşullanıştan azade bir doğalcılıkla ele almayı, ondaki zehri uygun biçimde damıtarak insan modus'larının esenliğine uygun bir karşılaşmaya hazırlamak amacındadır. Bu anlamda, *Eski Ahit*'i, salt *Eski Ahit*'le yetinilmeksizin başkaca referanslara dayanarak yorumlama girişimlerinin gerisinde metni, metnin kendindeki çelişkilerden –sözde ilahi ama tam da Doğa/Tanrı'nın hakikatinden uzaklaşmak pahasına– kurtarmak yatar. Spinoza ise bu "sözde kurtarma"yı insanı esenliğe götürecek doğal ışığın insana ulaşmasının önündeki temel engel olarak ifşa eder. Rob Harle'nin şu okuması bu açıdan zihin açıcı olabilir: "Kutsal metnin yorumlanması konusuna Spinoza'nın yaptığı büyük katkının, yazında özellikle vurgulananlardan ziyade hakikat ve anlam arasında yaptığı belirgin ayrımda saklı olduğunu düşünüyorum. Metnin doğru anlamını kavramak bir şey, o anlamın doğruluğunu (hakikate uygunluk)[12] kavramak ise başka bir şeydir."[13]

11 *Age*, s. 52.
12 Burada "doğruluk" (truth) sözcüğünü hakikate uygunluk anlamında okuyorum.
13 Harle, Rob, "Textual Hermeneutics: A Critical Investigation", *The Golden Line: A Magazine of English Literature*. Inaugural Issue, Aralık 2014, C. 1, S. 1 Bhatter College, Dantan, Hindistan, 2014, s. 14.

Böylece, *TTP* Spinoza'nın genel ontolojik çerçevesi içinde, kutsal metni etkide bulunma tarz ve yönü açısından esenliğe doğru çevirecek pratik bir metne dönüşür. Jonathan Israel *TTP*'nin bu işlevini şöyle özetler:

> Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'si terimin yaygın anlamıyla bir felsefe çalışması değildir. O daha çok, eşine az rastlanır ve ilginç bir uygulamalı ya da "pratik" felsefe örneğidir. Yani, baştan sona felsefi bir sisteme dayanan bu çalışma, aynı zamanda Spinoza'nın kendi teorilerini destekleme ve geliştirmeye hizmet edecek bir araç olarak planlanmış olsa da, pek çok yerde felsefi argümanları devreye sokmaktan kaçınır, katı bir felsefi erek yerine pratik ve politik ereklere yönelir. (Israel, J., 2007, viii)

Dolayısıyla, *TTP*'nin *kendi içinde bir amaç olarak* hermeneutiğe yönelmiş bir metin olduğunu düşünmek için elimizde hiçbir iyi neden kalmaz. Buna karşın, felsefi yazında yaygın olarak *TTP*'yi salt bir hermeneutik deneme olarak okuma, üstelik bunda bir ilk olduğunu ileri sürme, hatta Spinoza'nın kutsal metnin ilk hermeneutik okumasını yapanlardan olduğunu ileri sürmek epeyce yaygındır.[14] Bu yaygın kabul, üstte tartışmaya çalıştığımız güç ontolojisi bağlamında *TTP*'nin kuşandığı pratik rolü gözden kaçırmaya, onu Doğa/Tanrısal hakikate yaklaşmanın araçlarından biri değil de, hakikati kuran-oluşturan kendinde amaç bir cevhere dönüştürmeye yol açabilmektedir.

III

Bununla birlikte Spinoza'nın *TTP*'de –her şeye karşın– hermeneutik bir tutum takındığından söz etmek olanaklıdır; ancak bu tutum, *TTP*'yi hermeneutik çalışma konusu yapan yaygın girişimlerden büyük ölçüde farklılık sergiler. Spinoza'nın hem Kıta Avrupası hem de Anglo-Amerikan entelektüel çevrelerde yorum odaklı çalışmalar için elverişli görülmediğinden söz eden Norris, bu tavrı değiştirmek üzere kaleme aldığını söylediği *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory* adlı kitabında şöyle yazar:

14 Curley, David Savan'ın "Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method" adlı makalesinde, Spinoza'yı modern hermeneutiğin kurucu figürlerinden biri olarak saymasını, dahası onu "bilimsel hermeneutiğin" kurucusu olduğunu söylemesini uzun bir eleştirinin konusu yapar. Curley, sözü edilen eleştiride yalnızca "bilimsel hermeneutik" ifadesini "hermeneutiğin bilimi" ifadesiyle değiştirmez, Spinoza'ya biçilen hermeneutiğin kurucusu yakıştırmasının da temelden yoksun olduğunu gösterir. Curley'e göre, *TTP*'nin yazarı hermeneutik çalışmalara ışık tutabilecek özgün bir yaklaşımın yazarıdır; ve bu yaklaşım hermeneutiği Spinozacı bir anlamda aklın doğal ışığı altında bilimsel çalışma alanlarından birine dönüştürmeyi uygun bulur. (Curley, E., 1994, s. 64-99)

> Spinoza için, ... doğru bir kutsal metin yorumlaması rasyonel bir yeniden inşa için olanaklı en iyi çabayı göstermek, bu metnin nasıl şekillendiğini açıklamak –tam olarak hangi tarihsel koşullar altında, hangi koşulların dayatmasıyla, hangi bağlılıklarla vb.– metnin mesajını güçlendirmek için upuygunsuz (hayal ürünü) tekniklere bu denli sık başvurulduğunu göstermeyi amaçlar. Ve bu da akla eleştirel bir hermeneutik için yerleşik yorumlama tarzlarından kendisini uzak tutacak ölçüde tam kapsam sağlamayı gerektirir."[15]

Burada akla sağlanacak "tam kapsam", Norris'in ifadesiyle "yorumu kendi fenalıkları içinden işlemekten alıkoymak, bir başka deyişle, yorumda saklı yeni ön-metinler icat etme kapasitesini engellemek" (*Age,* s. 203) amacındadır.

Kutsal metnin hermeneutiği, Spinozacı bu önlem elden bırakılırsa, tarihte pek çok örneği görüldüğü üzere ya kutsal metni akla uydurmak ya da kutsal metne uygun olacak biçimde aklı uyuşturma girişimlerinden ibaret kalacaktır. Spinoza'nın *TTP*'de yaptığı ise bu iki yaygın yoldan da yürümeyi reddetmek anlamına gelir. Onun yolu çok genel olarak iki aşamalıdır: Bu yolda önce, kutsal metin aklın doğal ışığında doğrudan-tek başına okunacak, metnin etkisi ve bu etkiyi gerektiren nedenler saptanacaktır; sonra da bu etkiler insanın eyleme gücünü azalttığı ya da bu güce olumlu katkıda bulunmadığı ölçüde upuygunlukları temellendirilmiş başka nedenlerin etkileriyle değiştirilecektir. Bu yolun gerekçelendirmesi ise doğrudan tek tözde, töze içkin olanı, dolayısıyla töz için de aynı ölçüde geçerli olanı ifade eden güç ontolojisiyle yapılmaktadır. Sözü edilen bu ilk aşama, daha önce de vurgulandığı üzere *Etika*'da temel çerçevesi çizilen ontolojinin zorunlu bir gerektirmesidir: Düşünce, inanç ve kanaat özgürlüğü, siyasi bir bütün oluşturma çabasındaki insan *modus*'larının, yine her birinin kendi varkalımına da en yararlı olacak siyasi bütünü oluşturmaları için zorunludur. Öyleyse, Spinoza'ya göre, bu çabanın önünü kesecek her şey, insanın –bir *modus* olarak– "conatus gereği" kendi doğasının gerektirmesiyle eyleyebilmesinin de önünü kesecek, bir bakıma her bir *modus* kendine yaramayan bir siyasi bütünün etkisinde pasif duygulanışlara terk edilecektir. Spinoza'nın burada peşine düştüğü "özgürlük", siyasi jargonda ilk akla gelen ve özgürlükçü bir egemenin sağlayacağı türde bir düşünce ya da kanaat özgürlüğü değildir. Her *modus*'un kendi düşüncesi üzerinde inşa edilmiş, bir geleneğin ya da

15 Norris, Christopher, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Londra: Blackwell, 1991, s. 201-202

alışkanlıklar bütününün egemen ve kuşatıcı bir koşullamasıyla yaratılan, gücünü de çokça korkudan alan bir zihinsel zindanın bertaraf edilmesiyle açığa çıkacak bir özgürlüktür. Kutsal kitapla kurulan yaygın ilişkiyi eleştirirken Spinoza şöyle yazar: "Birçoğu, ilke olarak (Kutsal Kitap'ı anlamak ve ondan gerçek anlamını çıkarmak için), Kutsal Kitap'ın her yerde doğru ve tanrısal olduğunu varsayıyorlar. Oysa tam da bu, ciddi bir inceleme sonucunda Kutsal Kitap anlaşıldıktan sonra ortaya koyulmalı."[16]

Spinoza'nın burada sözünü ettiği "ciddi inceleme", herhangi bir kutsallığın herhangi bir varlığı, demek insan *modus*'unu da, asla ve hiçbir koşulda kendi doğasının gerektirmelerinden başka bir dışsal gerektirmeyle pasif etkilenişlere terk ederek Doğa/Tanrısal bir eylemeklik gücünden koparılmasına yol aç(a)mayacak oluşu kabulünü hep akılda tutmayı gerektirir. *TTP* için, bu kabul, başka türden kabuller arasında bir kabul, dolayısıyla hermeneutik bir tercih değildir; her varlığın var olmaktan dolayı ve tek tözün kendisini de bağlayan yasa gereği var kalmayı sürdürme çabasının zorunlu bir belirlenimidir.

TTP, sözü edilen türde bir belirlenimin ontolojik tespiti anlamındaki bu "kabul"ü izleyerek Kutsal Kitap'ın etkilerini ve bu etkileri gerektiren nedenleri tek tek göstermeyi öncelikli bir yükümlülük olarak saptar. Peygamberlik ve peygamberler, Yahudilerin seçilmiş olduğu öğretisi ya da mucizeler gibi alt başlıkların tümü bu temaların anlaşılma biçiminin insan *modus*'larının eyleme güçleri üzerindeki etkilerini açık seçik ortaya koymak amacındadır. Spinoza, Kutsal Kitap'la özgürce olmayan (yani aklın doğal ışığını perdeleyen herhangi bir koşullanmayla) tüm ilişki kurma girişimlerinde bu temaların hızla ve kolaylıkla hurafeye dönüşeceğini, bundan ötürü de dindarı Doğal/Tanrısal eyleme gücünden düşüreceğini göstermek ister.

Öte yandan, elimizdeki bu somut Kutsal Kitap'la doğrudan ve aklın doğal ışığıyla etkileşmek hem olanaklı, hem de Spinoza'ya göre Tanrısal olanla buluşmanın güvenilir yollarından biridir. Bu yol, tam da Spinoza'nın öngördüğü biçimde Kutsal Kitap'ı insan modus'larının eyleme güçlerini artıracak bir etkinin nedeni kılmaya da muktedir tek yoldur.

16 Spinoza, B., *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yayınları, 2004, s. 48.

Kaynakça

Balanuye, Çetin, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Bryant, Levy. "Toward a Speculative Philosophy", *The Speculative Turn*, yay. haz. Levi Bryant, Nick Srnicek ve Graham Harman, Melbourne: re.press series, 2011.

Curley, Edwin, "Notes on a Neglected Masterpiece: Spinoza and the Science of Hermeneutics", *Spinoza: The Enduring Questions*, yay. haz. Graeme Hunter, University of Toronto Press, Kanada, 1994.

Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1992.

Faur, Jose, "Esoteric Knowledge and the Vulgar Parallels between Newton and Maimonides", *Sephardic Update,* Newsletter 28 (Ağustos 2002), s. 1-6.

Ferraris, Maurizio, *Realist Manifesto*, çev. Sarah De Sanctis, "Önsöz", Graham Harman, Sunny Press, 2012.

Ferraris, Maurizio, "A Brief History of New Realism", *FILOZOFIJA I DRUŠTVO* XXVII (3), 2016.

Harle, Rob, "Textual Hermeneutics: A Critical Investigation", *The Golden Line: A Magazine of English Literature*. Inaugural Issue, Aralık 2014, C. 1, S. 1, Bhatter College, Dantan, India, 2014.

Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Winchester, İngiltere: Zero Books, 2011.

Israel, Jonathan, "Introduction", *Spinoza, Theological-Political Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Meillassoux, Quentin, *After Finititude: An Essay on the Necessity of Contingency*, çev. Ray Brassier, Londra: Continuum, 2008.

Montag, Warren, "Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?", *The Althuserian Legacy*, yay. haz. E. Ann Kaplan & Michael Sprinker, New York: Verso, 1993.

Norris, Christopher, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Londra: Blackwell, 1991.

Shaviro, Steven, *The Universe of Things: On Speculative Realism*, Londra: University of Minnesota Press, 2014.

Spinoza, B., *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yayınları, 2004.

Spinoza, B., *A Theological Political Treatise and A Political Treatise*, Dover, 2004.

Spinoza, B. (1910), *Ethics*, çev. *Andrew Boyle*, yay. haz. George H. R. Parkinson, Londra: Dent, 1989. - XXV, s. 259. - (Everyman's Library).

Spinoza, B., *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost Yayınları, 2010.

Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları

KURTUL GÜLENÇ

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren bilim ve düşünce dünyasını etkilemeye başlayan hermeneutik yaklaşım, zamanla farklı teorik çerçevelerden de beslenerek klasik düşünce dizgesini zenginleştirmiş ve özellikle sosyal bilimlerle ilgilenen akademik çevrelerde göz ardı edilemeyecek geleneklerden biri olmayı başarmıştır. Başlangıçta doğalcı söylemin[1] alternatifi olarak düşünce tarihine sızmayı amaçlamış bu yaklaşım, süreç içinde doğalcılığın gölgesinde kalmaktan sıyrılarak özerkliğini kazanmış ve fundamental ontoloji, Marksizm, fenomenoloji, yapısalcılık vb. pek çok farklı teorik çizginin zenginliklerini kendisine eklemleyerek kendi tarihini oluşturabilmiştir.[2]

1 Doğalcı söylem, ilk olarak farklı nesne türlerini ayırmayarak mevcut tüm olguları aynı tür olgular, *doğal* olgular olarak ele alır; ikinci olarak mevcut olaylara veya olgulara tözsel/değişmez bir nitelik atfeder.

2 Hermeneutik geleneğin tarihine bugünden bakarak onu oluşturan tüm görüş ve düşünceleri bir arada düşündüğümüzde bu yaklaşımı en genel hatlarıyla üç ana kategoride incelemek mümkündür (Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu,Yasin Aktay; *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996 s. 26): a) Hermeneutik teori, b) Hermeneutik felsefe (ya da felsefi hermeneutik), c) Eleştirel hermeneutik yaklaşım. İlk kategoride Vico, Schleiermacher, Dilthey gibi geleneğin kurucusu sayılabilecek isimler yer almaktadır. Felsefi yaklaşımında tin bilimlerinin yeniden temellendirilmesi sorunu ile uğraşan Dilthey, doğalcı/evrenselci söylemin sunduğu epistemolojik bakıştan farklı bir epistemoloji olanağı sunma iddiasını taşımıştır. İkinci kategoride ise anlama ve yorumlama sorununu epistemolojik bağlamdan koparak ontolojik bağlama yerleştirmeye çalışan isimler yer almaktadır. Özellikle, Heidegger'in düşünce çizgisini izleyen Gadamer'in "yorumbilgisi" kavramını bu çerçevede kullandığını söyleyebiliriz. Eleştirel hermeneutik yaklaşım ise Marksizm'in temel savlarıyla hermeneutik geleneği birleştirme çabasından doğmuştur. Özetle söylersek, bu yaklaşım yaşanılan toplumun ekonomik ve toplumsal durumundan bağımsız, dolayısıyla tarafsız bir nesnel bilgi olamayacağı ilkesinden hareket eder ve her bilginin ve doğruluk iddiasının ardında ekonomik

Esasen epistemolojik problemlere odaklanan "yorumbilgisi" veya "yorumbilim" Friedrich Schleiermacher ve Wilhelm Dilthey'dan bu yana anlama koşullarını ve yöntemini araştıran öğretiye verilen addır.[3] Almanca karşılığı "hermeneutik" olan sözcüğün kökeninde Grekçe *hermeneuein* ve *hermeneia* sözcükleri yatar.[4] *Hermeneuein*, bir söylemin anlamını açıklama, onu anlaşılır kılma anlamına gelir.[5] *Hermeneia* ise dil demektir, aynı zamanda açıklama, yorumlama anlamına da gelir.[6] Başlangıçta hermeneutik teknikler, genellikle dini bir metindeki kimi pasajların karanlık ya da tutarsız oldukları görüldüğü zaman karşılaşılan belirgin anlama güçlükleri ya da başarısızlıkların üstesinden gelmek için geliştirilmiştir. Bu yaklaşımla ilgili belirlemelerin ilk zamanlarında yorumların önemi, Tanrı'dan gelen şifreli mesajların çözümlenmesinde ve Tanrı'nın mesajları olarak görülen rüyaların anlaşılma çabasında ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte, Kitabı Mukaddes'in tefsiriyle ilgili problemler, hermeneutik ilkelerin gelişiminde büyük bir itici güç haline gelmiştir. Protestanlık'ın yayılma sürecinde ise bu ilkeler tekrar gündeme gelmiş ve güncelleşmiştir.

ve toplumsal nedenler arar. Bkz. *Age,* s. 57. Bu son kategoride eleştirel teorinin önde gelen isimlerinden Jürgen Habermas vardır. Habermas'ın da hermeneutik ile kurduğu bağ ontolojik olmaktan çok epistemolojik bir yönelime sahiptir. Ancak bu yönelim Dilthey'da karşılaştığımız gibi yeni bir bilimsel paradigma oluşturmayı hedeflemez, Marksist bilgi sosyolojisi ile ilişkilenerek politik hedefler doğrultusunda ilgi ile bilgi türleri arasındaki ilişkiyi çözümlemeyi amaçlar. Hermeneutik gelenek içinde yaptığımız ayrıştırma sonucu oluşan bu üç kategorinin herhangi birine dahil edemeyeceğimiz, kategori-üstü bir isim vardır ki burada anılması gereklidir: Paul Ricoeur. Onun fenomenolojik hermeneutik yaklaşımı çağının farklı hermeneutik anlayışları arasında arabulucu konumundadır. Ricoeur, ilk bakışta birbirleriyle ilişkisiz ve hatta karşıt gibi duran yaklaşımları birleştirme çabası göstermiştir. Ricoeur, hermeneuitiğin dil ile kesin ve ayrılamaz bir bağının söz konusu olduğunu ve bu nedenle hermeneutiğin yöneliminin dil ve dilin kendisini açtığı metinler olması gerektiğini iddia etmiştir. Yazılı yapıtlar olarak metinler de dilin eylemleri olarak okuma ve yazma ilişkisine veya konuşma ve yazma ilişkisine dayandırılarak temellendirilebilir. Buradan hareketle Ricoeur, birçok hermeneutik ve yöntembilimsel problemin çözülebileceğine inandığı "*Hermeneutik Çerçeve*" kavramını ortaya atar. Düşünürün "çerçeve" teorisi yapısalcılığa dayanan bir metin ve eylem teorisi geliştirmesi ile şekillenir.

3 Hermeneutik altı başlık altında toplanabilir: "1. kutsal metnin tefsirinin teorisi; 2. genel filolojik metodoloji; 3. linguistik anlama bilimlerinin hepsi; 4. *geisteswissenschafen*'in metodolojik temeli; 5. varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi; ve 6. insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleri". Bkz. Richard Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yayınları, 2003, s. 63.

4 Her iki sözcüğün de oluşumunda *hermeios* sözcüğünün etki sahibi olduğu düşünülebilir. *Hermeios*, Antik Yunan şehri Delphi'nin rahipleri için kullanılmaktaydı. Rahiplerin aldığı isim Yunan Mitolojisi'indeki elçi-tanrı olarak bilinen Hermes'ten türetilmiştir.

5 Richard Palmer, *hermeneuein* fiilinin Yunanlılar için üç farklı anlam taşıdığını söyler: "1) kelime şeklinde seslice ifade etmek, yani 'söylemek'; 2) açıklamak, bir durumu açıklamak; ve 3) tercüme etmek, yabancı bir fiilden tercüme etmek gibi", *age*, s. 41.

6 Şara Sayın, "Yorumbilimsel Söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı* içinde, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983, s. 103.

Schleiermacher, anlamayı evrensel düzeyde sorunsallaştıran ilk düşünürdür. O, bir metinde karanlık pasajlarla ya da tutarsızlıklarla karşılaşılmamasının ilgili yorumun doğruluğunun bir teminatı olmadığını düşünmektedir. Anlama, potansiyel olarak yanlışa hep açık olan bir şeydir. Ona göre; bildik sözcüklerin, tarihsel bir metinde ortaya çıktıkları zaman, bildiğimiz ya da düşündüğümüz anlamı taşıdıklarını kabul ederek hiçbir yere varamayız. Metnin kendisi tarihsel olduğundan yanlış anlamanın olanağı her koşulda her okumaya ve okuyucuya içkindir. Metnin yazılış tarihi ile metnin başkası tarafından yeniden ele alınış ve yorumlanış zamanı arasında gerçekleşen tarihsel değişmeler, sonuçları tesirsiz hale getirilmedikçe, okuyucu için anlamayı kaçınılmaz olarak güçleştirecek tuzaklar oluşturmaktadır. Bu yüzden hermeneutik ilkelere sadece karanlık anlarda değil, anlamanın her anında ihtiyacımız vardır. Yorumbilgisinin karşılaştığı en ciddi sorun budur. Geçmişte yazılmış bir yapıtın sözcükleri değişmez, aynı kalır, fakat bu sözcükleri ortaya koyan bağlam aynı kalmaz.[7] Yorumbilgisinin amacı tam da bu eksende belirir: Bu özgün bağlamı nesnel ve kesin temellerde yeniden kurmak ve yapıtın sözcüklerini parça-bütün ilişkisinde doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak. Bu amaçla Schleiermacher'in eleştiri oklarının hedefi, Ortaçağ'dan beri kutsal metinlerin yorumlanmasında, özellikle de ünlü yorumcular Chladenius, Flacius'un ve ardıllarının "tefsir" ya da "hikmet bilgisi" olarak yürüttükleri etkinliklerde, temel sayıltı olarak metnin *dolaysızca* ona yönelen okuyucu/yorumcu ile "konuştuğu", bunu gerçekleştiremediği yani metnin *anlaşılamadığı* kimi durumlarda ise yorumun son çare olarak başvurulması gereken yardımcı bir yöntem olduğu düşüncesidir. Kısacası, Schleiermacher'in bu eleştiriyi yaparken göz önünde bulundurduğu nokta, o güne kadarki yorumbilgisi anlayışının hakiki bir tarih bilincine sahip olmayışıdır. Bu yüzden, Schleiermacher'e göre, bir metin için ortaya çıkması olası bir anlamama durumundan değil, özsel bir yanlış anlama olanağının sürekli olarak var olduğundan söz edilebilir. Burada ilk bakışta, dolaysız kesinliğin yadsınması söz konusu gibi gözükmektedir. Bir metnin asıl söylemek istediği şey, bizim gördüğümüz şeyden farklı, onun arkasında saklı olabilir. Zira Schleiermacher için, yorum konusu olan metin –ya da o metnin yazar(lar)ının anlatmak istedikleri–, tarihselliğin işin içine girmesiyle birlikte, yazar ve yorumcu arasındaki "zaman" farkının sözcüklerin, dünya görüşlerinin ve

7 Besim F. Dellaloğlu, *Toplumsalın Yeniden Yapılanması*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998, s. 45.

diğer benzeri öğelerin anlamını değiştirmesi, onları yıpratması ya da yozlaştırması nedeniyle belli bir tarihsel dolayımdan geçerek karşımıza çıkar. Dolayısıyla, bir metni ya da tarihsel bir belgeyi "anlamak", yani görünenin ardındaki "saklı anlamı" ortaya çıkarmak, ancak o metnin ya da tarihsel belgenin sunduğu ipuçlarını bir araya getirerek ve bunu yaparken de tarihsel etkenleri hesaba katarak yeniden kurmakla mümkündür.

Schleiermacher'a göre bir metni anlamanın, onu yeniden kurabilmenin iki gerek-koşulu vardır. "Doğru anlamaya giden yol ona göre yazarın dilini anlamaktan, sonra da yazarın bireysel kimliğini anlamaktan geçer."[8] Schleiermacher, yorumbilgisine ilişkin bu çözümlemesini *Yorumbilgisi Üzerine Dersler* adlı yapıtında şu sözleriyle özetler: "Her insanın dili kullandığı dilin içinde özel bir yer işgal eder; konuşması ise ancak konuştuğu dilin bütünü göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Ancak bu da yetmez; kişi sürekli olarak gelişen ve değişen bir ruha sahip olduğundan konuşması ancak diğerlerinin konuşmalarıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir."[9] Schleiermacher iki anlama kipinden söz etmektedir. Anlama, düşünürün açılımında ilk olarak dille, ikincil olarak ruh haliyle ilişkilendirilmektedir. Kendisinden sonra gelen Dilthey tarafından bu iki anlama kipi "dilsel" ve "psikolojik" anlama diye adlandırılacak ve bunlar daha sonra yorumbilgisinin gelişimi içerisindeki başat iki anlama paradigmasını oluşturacaktır.[10]

Anlama, Dilthey'ın tin bilimlerini en yüksek kesinlik derecesiyle temellendirme hedefiyle inşa ettiği epistemoloji yönelimli felsefesinde de çok önemli bir yer tutar. Anlama kavramının Dilthey felsefesindeki önemini kavrayabilmek düşünürün tin bilimleri ile doğa bilimleri arasında yaptığı ayırıma yönelmeyi gerektirir. Düşünüre göre iki bilim türü arasındaki temel fark bilimlerin araştırma konularındaki farklılıktan doğmaktadır. Her ne kadar Dilthey'ın bilimden anladığı muğlak olmayan ve evrensel kavramlardan kurulu, birbirine bağlı önermeler dizgesi veya bütünü[11] ise de bu anlayış, Dilthey için tüm bilimlerin aynı amaç ve yöntem altında toplanabileceği anlamına gelmez. Çağındaki bilime duyulan güven ve inanca bağlılığını bu şekilde beyan eden Dilthey, bilimleri araştırma nesnelerine göre iki katego-

8 *Age*, s. 46.
9 Akt. Baki Güçlü, "Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", *Edebiyat&Eleştiri*, 1995, S. 9, s. 128.
10 Besim F. Dellaloğlu, *Toplumsalın Yeniden Yapılanması*, s. 46.
11 Bkz. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 25-36.

riye ayırır. Bunlardan ilki doğanın araştırmasına yönelirken, diğeri insanın kendi ürünü olan tarihi konu edinir. Bu iki farklı nesne türüne göre de iki tip bilimden bahsedilebilir: İlk nesne türüne karşılık gelen doğa bilimleri, ikinci nesne türüne karşılık gelen tin bilimleridir.[12] Dilthey, bilginin elde edilmesi bağlamında söz konusu olan iki farklı yaklaşımın yöntemlerini "açıklama" (*erklären*) ve 'anlama' (*verstehen*) olarak tespit eder. Açıklama, doğa bilimlerinin temel amacıdır ve genel, nedensel yasaların formülasyonunu içerir: Açıklayıcı bilim, bir fenomenler dizisinin, açık seçik olarak tanımlanmış öğeler aracılığıyla, nedensel bir bağ içine sokulma çabasının sistematize edilmiş halidir. Açıklama, tek başına araştırma nesnesi insanın bizzat kendisi olan insan bilimleri için uygun bir model değildir. İnsan bilimleri tinin çeşitli dışavurumlarıyla ilgilenir. İnsan bilimleri, fiziki doğal dünyadaki olayların tersine, maksatlı olan ve dolayısıyla, farklı bilişsel yaklaşımı gerektiren eylemleri, bildirimleri, kurumları ve sanat eserlerini ele alır. Bu alanda geçerli olabilecek yöntem ise ancak ve ancak anlamadır. Dilthey'da anlama, "ben"in ruhundaki (*psyche*) bir yeniden yaratmadan oluşur.[13] Bu nedenle, Dilthey, genel olarak anlamayı, "duyularımıza verilen işaretler aracılığıyla ve bu işaretlerin ifadesi olduğu psişik gerçekliği tanıma süreci" olarak tanımlar. Başka bir ifadeyle, bu süreç "dışsal duyu işaretlerinin bütünlüğü aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesi sürecidir."[14] Biz, yaşanmış şeyleri içimizde yeniden yeşertip yaşamak suretiyle kavrayabiliriz ki, Dilthey sadece insana özgü olan bu kavrama tarzının adına anlama demektedir. Anlama, bir zihin halini, onun kendisiyle ifade edildiği anlam yüklenmiş bir göstergeden tanıma işlemidir. Anlama, nedensel düzenliliklerin tespitinden ziyade, anlamların yeniden ele geçirilmesiyle ilgilidir.

Dilthey, dilsel anlamayı tamamlayan psikolojik anlamanın, kendi ifadesiyle "yeniden kurma" yöneliminin zeminini oluşturur. Hatta bu zemin Dilthey felsefesinde öyle güçlüdür ki çoğu zaman düşünürün tin bilimlerine dolaysız bir psikoloji önerdiği bile iddia edilmektedir. Söz konusu psikolojik girişim duygudaşlık üzerinden işler. "Yeniden kurma" ve "yeniden yaşama" adıyla anılan yüksek anlama biçimleri duygudaşlık (*Einfühlung*) üzerinden gerçekleştirilir. Anlamaya yönelen bu yeni psikoloji, başkalarının ruh edimlerini onlarla "birlikte duyarak", onların içine girerek ve bu edimleri "sonra-

12 *Age*, s. 27.
13 *Age.*, s. 35.
14 *Age,* s. 36.

dan gerçekleştirerek" kendi edimi yapmaya çalışmaktadır.[15] Anlamanın son aşamasındaki dayanak noktası psikolojidir. Bunun anlamı şudur: bir hermeneutik teorinin son doğrulaması psikolojiyle gerçekleşmektedir. Bu da kesin bilim olma iddiasını taşıyan bir çalışmanın kaçınılmaz olarak nesnellik sorunuyla karşılaşması demektir. Bu sorun çerçevesinde Dilthey tin bilimlerini kesinlik ölçütüyle yeniden temellendiremediği için sıkça eleştirilir. Dilthey ile anlama biçimsel mantık yoluyla değil, yeniden yaşama ile tasarlanarak kesinlik temeli üzerine oturtulmaya çalışılmıştır. Ne var ki psikolojiye dayanan bu kesinlik tümüyle öznel bir kesinliktir.

Yukarıda belirtilen sorunun altında yatan temel neden Schleiermacher ve sonrasında Dilthey'ın kaçınmaya çalıştıkları düşünme biçiminin tuzağına düşmeleridir. Tarihselliğe yaptıkları vurgunun ilk bakışta olumlu gözükmesine karşın son aşamada düşünürlerce tarihselliğin olumsuz bir bağlamda ele alınması, kanımca, bu sorunla yüzleşmelerinin temel nedenidir. Zira her ikisi için de, tarihsellik, bu niteliği taşıyan ve "anlaşılmaya" çalışılan metinleri, belgeleri, kalıntıları ve yaşam ifadelerini anlamayı güçleştiren başat unsurdur. Tin bilimlerinin temellendirilmesinde merkezi bir role sahip olan tarihsellik boyutu aşılması gereken bir sorun olarak ele alınmaktadır. Şöyle ki, tarihsellik vurgusu, anlamaya konu olan şey için değil, onu anlayan için yapılmaktadır. Bir başka deyişle, burada öncelikle nesnesi hakkında bilgi edinmeye çalışan öznenin sahip olduğu bilgisel koşulların, tarihsel bir temelde sorgulanması söz konusudur. Bu yüzden, yorumcunun tarihsel konumu ya da durumu, *olumsuz* niteliktedir. Zira hem Schleiermacher hem de Dilthey'ın peşinde oldukları şey, tarihsel varlık tarzımızın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan yanlış anlamanın olanağından olabildiğince kaçınarak, metnin, belgenin yorumuyla sağlanan anlamla, yazarın yüklediği özgün anlam arasındaki mesafeyi kapatmaktır. Bu ise, bir bakıma, öznenin tarihsel varlık tarzının gözetildiği bir eleştiri yoluyla içinde bulunduğu tarihsel konumun ona dayattığı yanıltıcı etkenlerin sıkı biçimde elenmesi, sonrasında ise nesnenin bu öznellik biçimiyle yeniden kurulmasıdır. Bunun altında yatan düşünce ise, böyle bir işlemin mümkün gözükmese bile olanaklı olduğudur. Başka bir ifadeyle, görünüşte özneyle nesne ayırımının aksi yönünde hareket ediliyorken, aslında ideal özne-nesne ikiliği bu bakış açısında sürdürülmektedir. Nitekim Dilthey'ın nihayetinde özneyi çözümle-

15 Kurtuluş Dinçer, "Başkasını Anlama", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 1, s. 50.

mek için psikolojiye başvurmak zorunda kalması ve bu bağlamda nesneye ulaşabilecek "bilimsel" bir yöntem sunmaya çalışması, kısacası sorunu bir yöntem sorununa çevirmiş olması bunun bir işaretidir. Bu bağlamda, söz konusu çabaların aslında Descartesçı felsefe geleneğinin ve Aydınlanma'nın temel özne tasarımının devamı olduğu söylenebilir.[16]

Schleiermacher olsun, Dilthey olsun, yukarıda betimlemeye çalıştığımız gibi, insan deneyiminin temel yapısı olan tarihselliğin farkında olmakla birlikte, bu yapıyı daha baştan itibaren yapay biçimde yadsıyarak yollarına devam etmişlerdir. Bu bağlamda insan deneyiminin özsel yapısı olarak adlandırabileceğimiz şey, aslında ilkin Kantçı eleştirilerle birlikte bilgiye çizilen sınırlarda kendini gösterir; bir başka deyişle, bu şey, genel olarak olanaklı deneyime ilişkin bilginin sınırlanmışlığında açığa çıkar. Açığa çıkan öğe, söz konusu bilgi problematiğinin özne ile nesne ikilisini bir araya getirirken, aynı zamanda öznenin sınır çizgilerine tarihsellik rengini katan temel kurucu öğesi olarak "zamansallık"ta kendini gösteren "sonluluk"tur. Her insan teki, ancak belli bir uzam ve belli bir zaman bağlamında yaşadığı için, deneyimi de tıpkı kendisi gibi sonludur. Kısacası kendisini hep belli bir tarihsel (zaman) ve toplumsal (uzam) düzen içinde konumlanmış (sınırlanmış, sonlu) olarak bulan insan, Kant'ın diliyle ifade edecek olursak, olanaklı deneyimini bu sınırlar çerçevesinde oluşturur. Dolayısıyla, yanlış anlamanın olanağı, varlıksal yapısı "tarihsel" olan bir nesne o tarihselliği içinde ele alınıyorsa, daha en başından itibaren vardır. Burada Schleiermacher ve Dilthey'ın yapmaya çalıştığı ise, yorumcunun öncelikle kendi tarihselliğinin yorumladığı şeyle ilgili deneyimine (yani anlama pratiğine) dayattığı sınırları genişletebilmesini sağlayacak biçimde, yanlış anlamaya neden olabilecek öğeleri en aza indirmek, hatta mümkünse ortadan kaldırmaktır. O halde, Dilthey'ın çabasının ulaşılamayacak ideal bir özne-nesne ilişkisine yaklaşma çabasının devamı olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla, Dilthey'ın epistemolojik düşünümünde tarihsel koşulların yöntemli bir biçimde yadsınması söz konusudur. Düşünürün çıkış noktasıyla vardığı nokta arasındaki çelişkinin, 'anlama'yı tin bilimlerinin genel yöntemi olarak görmesinin ve "bilimsel" nitelikli bir "yöntem" arayışında takılıp kalmasının nedeni de, öznenin "yeniden kurduğu" nesnesi hakkındaki deneyimini sınırlayan tarihsel varlık koşullarının bu şekilde yadsımaya çalışmasıdır. Bir başka deyişle, ancak bu "yadsıma"

16 Kurtul Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", *Cogito Heidegger Özel Sayısı*, Güz 2010, S. 64, s. 295-296.

hamlesiyle sorun ontolojik olmaktan uzaklaşır ve epistemolojik bir yöntem sorunu haline gelir.[17]

Buradan çıkarılacak felsefi sonuç şu olabilir: Dilthey, her ne kadar doğa bilimlerinin yayılmacı eğilimine karşı çıkmış ve burjuva rasyonalitesinin evrenselci soyutlaması eşliğinde evrenin matematikselleştirilmesi hedefine radikal bir eleştiri yükseltmiş olsa da ve bunların sonucu olarak tin bilimlerinin temellendirilmesine yönelik önerisini mantıksal bir dizgeyle inşa etmek yerine anlama odaklı dilsel-psikolojik bir açımlamayla inşa etmeye çabalamışsa da, savının bilgi problemini ele alış tarzı ve bilginin öz-niteliğini kavrayışı bakımından düşünürün esasen Descartes'çı paradigma içinde kaldığı söylenebilir. Bu iddianın içerdiği iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki düşünürün epistemolojisinde bir şeyi bilmenin ya da bir nesne kümesinin (örneğin maksatlı fenomenler) bilgisinin yöntem sorununa indirgenmiş olmasıdır, diğer husus ise bir inanç kümesinin bilgi olarak adlandırılabilmesi için en yüksek kesinlik derecesi ile temellendirilmeye ihtiyaç duyması, daha açık bir ifadeyle bilgiyi bilgi kılan ölçütün kesinlik olarak saptanmasıdır. Bu iki husus modern epistemolojinin kurucusu sayılan Descartes'ın bilgi teorisinde önemli bir yer teşkil eder.

Descartes, aklı düzene bağımlı kılmak yerine, düzeni akla bağımlı kılmış; her şeyi ait olduğu yere zincirlerle bağlayan bir sistemin yerine hem düşüncede hem de eylemde mimar olarak insanı geçirmiş, böylece modernlik serüvenini başlatan devrimi gerçekleştirmiştir. Bu devrim yeni bir pespektif üzerinde yükselmiştir. Bu perspektif yeni bir bilincin doğuşunun işaretidir. Bu bilinç yöntem bilincidir. Dolayısıyla, Descartes felsefesinin her şeyden önce yöntem bilinci olduğu geçerli bir önermedir.[18] Descartes'a göre bu bilinç, doğruyu aramak için kesin ve uygulanması kolay olan kurallar bütününden oluşmaktadır.[19] Bu kurallar, kolay olmalarının yanı sıra zorunlu kurallardır. Bir konu hakkında doğru olanı yöntemsiz aramaktansa hiç aramamayı yeğleyen Descartes'ın, yöntemin bir zorunluluk olduğunu düşünme nedeni, yöntemi her bilimsel ya da felsefi çalışmada her türden kapıyı açabilecek bir anahtar gibi görmesinden kaynaklanmaktadır. Yöntem, bir tasarının gerçekleştirilebilmesi için düşünülen yolların tümünü belirlemektedir. Başka

17 *Age,* s. 296.
18 Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 46.
19 Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1999, s. 18.

bir ifadeyle, yöntem, tasarlanan amaca götüreceğini sandığımız yolda kabul ettiğimiz kurallar bütünüdür.[20] Bu kurallara uyan kimse, yanlışı doğru diye almayacak, bilebileceği her şey üzerine, boş meselelere kafa yormadan, bilgisini sürekli olarak, adım adım artırarak, doğru bilgiyi elde edecektir.[21] Descartes, bilimsel etkinliklerde bu amaçlara ulaşabilmek için doğru akıl yürütme tekniklerinin geliştirilmesinin gerekli olduğunu, doğru bir akıl yürütmenin koşullarının sağlanabilmesinin belirgin bir yöntem gerektirdiği, yönteminse aklın sahip olduğu yetilerin yapısı ve kullanımının doğru bir biçimde anlaşılmasıyla saptanabileceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda, "felsefe yapmaya, doğruyu aramaya başlamadan önce mutlaka yönteme karar vermek gerekir ve aklın izlemesi gereken yöntem tektir" diyen düşünür, Yöntem Üzerine Konuşma'da aklı geçerli yargıda bulunma yetisi olarak tanımlamaktadır.[22] İnsanı hayvandan ayıran bu temel yeti, geçerli yargıda bulunabilme özelliğini doğru ile yanlışı ayırabilme gücünden almaktadır. Descartes, bu yetinin doğru bir şekilde kullanabilmesi için ise Aklın Yönetimi için Kurallar'ın hemen başında incelemelerinin amacını, aklı, doğru ve geçerli yargılar oluşturmak üzere idare etmek olarak saptamaktadır.[23] Descartes'ın "akıl" ve "yöntem" anlayışı ve bu anlayış ekseninde şekillenen rasyonalite kavrayışının temel yönelimi açık ve seçik (apaçık) olanın bilgisine ulaşabilmektir. Bu da düşünürün bilgide kesinliği amaçladığını göstermektedir. Kesinlik ideası ekseninde Descartesçı bakış açısı matematik bilgisine ve matematiksel hakikate ayrı bir yer verir. "Şimdiye değin bilimlerde hakikati aramış olanlar arasında yalnızca matematikçilerin birtakım kesin ve açık hakikatler bulabildiğini" söyleyen Descartes, insan aklının apaçıklığa ve kesinliğe yalnızca matematikle ulaşabileceğine inanmaktadır. Bu çerçevede, matematiksel bilgi, bilimler hiyerarşisinin en üst sırasındadır. Bilimin yöntemi de bu hiyerarşiye uygun olarak matematiğe dayanmaktadır. Yöntem, matematiksel uslamlamanın basamaklarını takip edecektir. Descartes, matematiği, bilgi edinmenin tek yöntemi olarak düşünmektedir. Bu yöntem şaşmazdır, güvenilirdir, kuşku götürmezdir. Kesinlik yalnızca ondadır.

Görüldüğü üzere, Descartes ile Dilthey arasında önem-bağlamı yüksek sayılabilecek farklılıkların olduğu ileri sürülebilecek olsa da, düşünürlerin

20 Afşar Timuçin, *Descartes*, İstanbul: Kavram Yayınları, 1976, s. 44-45.
21 René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 18-19.
22 René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 1998, s. 29.
23 René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 7.

epistemolojiye yaklaşımları bakımından belirgin benzerliklere sahip olduğu iddia edilebilir. Yöntemin içeriği ve kuralları düşünürlerin epistemolojisinde farklıdır ama her ikisi için de bilmek, belirli bir yönteme sahip olmayı gerektirir. Dolayısıyla bilgi teorisindeki sorunlar yönteme ilişkin sorunlara indirgenir. İki düşünür arasındaki dikkat çekici diğer bir benzerlik bilginin ölçütünün kesinlik ilkesi ile temellendirilmesidir. Descartes'ta kesinlik, bilginin açık ve seçik olması, başka bir ifadeyle apaçık (evident) olmasıdır. Apaçıklık da matematik bilgisiyle ve matematiksel hakikatlerle ilişkilidir. Dolayısıyla, Descartes için kesinlik ölçütünün üzerine inşa edildiği disiplin matematiktir denebilir. Elbette Dilthey'ın tin bilimleri soruşturmasında matematiğe ve mantığa yer yoktur, hatta Vico'nun açtığı yoldan ilerlediğini bildiğimiz için Dilthey'da kesinlik ölçütü ile filoloji arasında bir bağ olduğu kabul edilebilir. Fakat son kertede Dilthey için de epistemik paradigmada belirleyici olan ölçüt kesinliktir. Bu çerçevede düşünürün tin bilimlerini en yüksek kesinlik derecesiyle temellendirme çabası tesadüf olarak görülemez çünkü belirli bir inanç alanının bilimsellik statüsüne erişebilmesi ilgili alanın kesinlik ölçütüyle temellendirilmesini gerektirmektedir. Kesinlik, Descartes'ta olduğu gibi apaçıklık olarak anlaşılmaz ama apaçıklık ölçütünün göstergelerinden biri olan doğrudanlık (ya da dolaysızlık) olarak anlaşılır. Descartes doğrudanlığı zihinsel bir etkinlik (burada zihni tanımak bedeni tanımaktan daha kolaydır söylemini hatırlayalım) olarak mantık/matematik aracılığıyla kurarken, Dilthey aynı doğrudanlığı duygudaşlık (empati) aracılığıyla kurmaya çabalar. Her iki düşünür için de kesinlik ölçütü, epistemolojik düzeyde doğrudanlık veya dolaysız ilişkilenme/erişme olarak kendisini açar.

Kesinlik ölçütünün bir gerek-koşul olması, modern bilimlerin doğasıyla, "bilimsel bir iddiayı diğer iddialardan ayıran temel ölçüt nedir?" sorusuyla yakından ilişkilidir. Bu sebeple modern bilimlerin ortaya çıkış aşamasından itibaren en önemli felsefi sorunlarından biri yöntem sorunu olagelmiştir. Doğru bir ölçümün ya da hesaplamanın yapılabilmesi bilimin işleyişindeki en önemli adımı temsil etmektedir. Yeni bilimsel yaklaşımda önemli olan tek şey, doğru bir hesaplamanın ya da ölçümün yapılabilmesidir. Bu bağlamda bilimsel etkinliğin amacını oluşturduğu iddia edilen hakikat, hesaplanabilir ya da ölçülebilir bir şeye dönüşmüştür. Bu yüzden, bilim insanı için gerekli olan, gerçekliğin yapısını çözümleyebilecek, ölçümü ya da hesaplamayı doğru yapabilecek doğru bir yöntemin oluşturulmasıdır. Başka bir ifadeyle, hakikate ulaşmak modern bilimlerle birlikte bir yöntem meselesi haline gel-

miştir. Yeni bilim anlayışı, doğru yöntemin bulunmasının sorumluluğunu felsefeye yüklemiştir. Yöntem arayışı modern felsefenin temel görevidir. Bu yüzden modern felsefe, kendisini yöntem arayışıyla sınırlamıştır. Yöntem meselesinin felsefi açıdan ele alınması, bir bakıma düşüncenin sorgulanması demektir. Bu da aklın ve rasyonalitenin yeniden ele alınması, sorgulanması ve tanımlanması anlamına gelmektedir. Bu sorgulamayı modern felsefe tarihinde gerçek anlamda ilk yapan düşünür Descartes'tır. Modern felsefenin rasyonalite anlayışı Descartes felsefesinde şekillenmiştir. Doğa bilimlerinin rasyonalitesini oluşturan prosedürün beslendiği temel yönelim, Descartes'ın ortaya koyduğu akıl ve yöntem arayışından çıkmıştır. Dilthey da ele aldığı meseleyi epistemolojik bir yöntem sorunu haline getirdiği oranda Descartes'çı paradigmanın içinde yer alır. Tam da bu sebeple kendisine yöneltilen en önemli eleştirilerden biri psikolojiye dayalı kesinliğin tümüyle öznel bir kesinlik olduğu, böylesi bir öznel ölçütün üzerine de tin bilimlerinin temellendirilemeyeceğidir.

Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımının içerdiği bir diğer problem ideoloji tartışmasıyla yakından ilgilidir. Dilthey'ın modern epistemolojinin nihai hedefine uygun şekilde hareket ettiği, yani ideal özne-nesne tasarımına sadık kaldığı varsayımı kabul edildiğinde, düşünürün hermeneutik modelinin ideolojik bir karakter kazanma olasılığına dayalı başka bir problemle karşılaşılmaktadır. Söz konusu yöntem sosyal bilimlerin faaliyet alanında, özelde tarih bilimi veya tarih yazımı alanında uygulandığında ideolojik bir forma bürünebilir. Burada ideolojiden anlaşılması gereken, klasik Marksist epistemolojideki ideoloji varsayımına uygun olarak çift yönlü işlevdir. İdeolojinin işlevlerinden ilki idealleştirme/nesnel kılma maskesi altında toplumsal ve tarihsel bölgede açığa çıkan güç ilişkilerinin ve çelişkilerin gizlenebilmesine atıfta bulunur. Bu da kimi çıkarların ya da ilişki ağlarının manipüle edilmesine yol açabilir. İdeolojinin ikinci işlevi ise iktidar ve güç ilişkilerini yeniden üretebilmesine atıfta bulunur. Bu da toplumsal mücadele pratiklerinde ortaya çıkan ezen-ezilen ilişkisinin egemen sınıfın ya da grubun çıkarlarına ve isteklerine uygun olarak yeniden şekillendirilmesi demektir. Bunun bir uzantısı olarak da sosyal bilimler (ya da Dilthey'ın ifadesiyle tin bilimleri) egemen sınıfın entelektüel silahlarından biri haline gelir, kısaca bilimsel etkinliğin ve çabanın kendisi ideolojikleşir.

İdeolojinin ilk işlevi hermeneutik modelin tin bilimlerini, özel olarak da tarih alanını nötrleştirme girişimlerine karşılık gelirken, diğer işlevi herme-

neutik modelin duygudaşlık (empati) vurgusuna tekabül eder. Dilthey insan deneyiminin temel yapısının tarihsellik özelliğiyle yakından ilişkili olduğunun farkındadır, ne var ki yukarıda açıklamaya çalıştığımız Descartesçı paradigmanın perspektifiyle epistemolojisini şekillendirme çabası insan deneyiminin temel yapısı olan tarihselliği daha en başından yapay biçimde yadsımasına yol açmıştır. Çünkü Dilthey'ın tinsel çalışmalarda kesin bir bilim yaratmak adına yapmaya çalıştığı, yorumcunun öncelikle kendi tarihselliğinin yorumladığı şeyle ilgili deneyimine dayattığı sınırları genişletebilmesini sağlayacak biçimde, yanlış anlamaya neden olabilecek öğeleri en aza indirmek, hatta mümkünse ortadan kaldırmaktır. Yanlış anlamaya neden olabilecek öğelerin özsel kaynağı tarihin bizzat kendisi olarak görülmektedir. Eserin yazıldığı dönemin şartları ile eseri yorumlayanın içinde yaşadığı şartlar arasında oluşan derin boşluk doğru anlamanın önündeki en büyük engellerden biri olarak değerlendirilir. Dilthey bu engeli ideal bir özne-nesne ilişkisine yaklaşarak aşmayı denemiştir. İşte tam da bu sebeple Dilthey'ın epistemolojik düşünümünde tarihsel koşulların yöntemli bir biçimde yadsınması söz konusudur. Bu "yadsıma" hamlesiyle epistemolojik bir *yöntem* meselesine dönüşen sorun, kesinlik ölçütüyle taçlandırılır. Tin bilimlerinin en yüksek kesinlik derecesiyle temellendirilmesi gerektiği iddiası; bu bilimlerin nesnelliğini de otomatik olarak beraberinde getireceği beklentisini içermektedir. Yorumcu ya da tarih yazıcısı ele aldığı konuya, tarihsel metne ya da kültürel eserlere, tarihselliğin doğru anlama için bir handikap oluşturduğu bilinciyle yaklaşacak, bu yaklaşımını da kesinlik ölçütü çerçevesinde ideal bir özne-nesne ilişkisine sadık kalarak temellendirmeye çalışacaktır. Bu türden bir yaklaşım her durumda ideolojik bir çabaya dönüşme riski taşır. Çünkü böylesi bir doğru yorum beklentisi ya da doğru anlamanın koşulları olarak sıralanan hamleler ele alınan problemin (ya da eserin) idealleştirilen özne-nesne ilişkisi uğruna sivri taraflarının törpülenmesine yol açabilir. Bunun da ötesinde ideal bir özne-nesne ilişkisi varsaymak başlı başına ideolojik bir çabadır. Özne ile nesne arasındaki ilişki tarihsel bir dolayımla inşa edilir. Yukarıda da söylendiği gibi Dilthey zaten bunun bilincindedir, tarihselci perspektifi bu farkındalığın en açık kanıtıdır; ne var ki bilimsel bilgide kesinlik ve dolayısıyla nesnellik talebi söz konusu tarihsel dolayımın yadsınmasına yol açmıştır. Yadsıma sonucunda ortaya çıkacağı varsayılan ideal bir özne-nesne özdeşliği, yanlış bir hedef doğrultusunda organize olmuş ve yanlış bir varsayım üretmiş yanlış bilincin ürünü olan bir talebi temsil et-

mektedir. Söz konusu varsayım manipülasyona açık olduğundan tarihsel/toplumsal/kültürel zeminde açığa çıkan kimi ilişki ağlarını (isteyerek ya da istemeyerek) maskeleme görevi üstlenebilir. Bu sebeple Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımının ideolojik bir işlev taşıdığı söylenebilir.

Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımında ideal özne-nesne tasarımının en önemli ayağı duygudaşlıktır. Eğer tarihsel/toplumsal alanın saf bir alan olmadığı iddiasını kabul edersek, başka bir ifadeyle bu alanda çoğu zaman toplumsal gruplar ya da sınıflar arasındaki güç ve iktidar ilişkilerinin belirleyici olduğu iddiası çerçevesinde hareket edersek; yani tarih aynı zamanda güç ve çıkar ilişkilerinin olumsal değişimini taşıyan bir alansa; hermeneutik döngüde, kimin, hangi ilgi ve çıkar doğrultusunda, hangi güç ilişkilerinin yanında yer alarak ya da hangi güç ilişkilerine eklemlenerek, hangi etik ve politik perspektifle ve son olarak kiminle duygudaşlık kuracağı veya kurması gerektiği sorularıyla karşılaşırız. Duygudaşlık ile bağlantılı olarak tarihsel alanda ya da tarih yazımında açığa çıkan politik problemi belki de en iyi kavramış düşünürlerden biri Walter Benjamin'dir. Benjamin *Tezler*'in yedincisinde şunları söyler:

> "Bir çağı yeniden yaşamak isteyen tarihçiye Fustel de Culanges'ın öğüdü, tarihin sonraki akışı hakkında bildiklerini tümüyle bir kenara bırakmasıdır. Tarihsel maddeciliğin karşısına aldığı yöntemin bundan iyi tanımı olamaz. Bu bir duygudaşlık, bir empati yöntemidir. (...) Ortaçağ teologları bunu hüznün ilk nedeni sayarlardı. Bu duyguyu tanımış olan Flaubert şöyle yazıyor: 'Kartaca'yı yeniden canlandırma çabasının ne kadar hüzne mal olacağını çok az kişi takdir edebilir.' Historisist tarihçinin aslında kiminle duygudaş olduğu sorusu ortaya atıldığında, bu hüznün niteliği daha da açığa çıkar. Cevap belli: Galip gelenle! Hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelenlerin mirasçısıdır. O halde galiple duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar. (...)"[24]

Benjamin'in tarih anlayışının temel hedefi, ezenlerin (galiplerin) ezilenler üzerindeki tahakkümüne son vermektir. Bu bağlamda düşünürün önerdiği tüm stratejiler bu türden bir politik karşı-iktidar pratiğine hizmet eder. Söz konusu karşı-iktidar pratiği özünde insanın kapasitelerini geliştiren,

24 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, VII. Tez.

bu yolla şeyleri başka türlü de görebilme yeteneğini artıran bir özgürlük etkinliğidir.[25] Bu pratik, tarih sahnesinde ilerlemeyi temsil etmez. Çünkü ilerlemeci anlayış homojen ve boş zaman doldurabilmek için olguları devşirir.[26] Başka bir ifadeyle, tarihsel momentleri historisist bir niyetle tarihsizleştirir. Onları tarih-dışı kılar. Bu durumda tarihsel hafızanın taşıyıcısı ya da siyasi mücadelelerin öznesi kalmaz. Benjamin'in tarih felsefesiyle ilgili yazılarında sıkça eleştirisini yönelttiği historisist yaklaşım böylesi bir tarih anlayışını ve yazıcılığını içinde barındırır. Düşünür için historisist anlayış ve bu anlayış ekseninde gerçekleştirilen tarih yazıcılığı sorunludur çünkü bu yaklaşım insansal dünyanın ilişkilerinin çatışmaya dayanan kuruculuğunu göz ardı etmektedir.[27] Evrensel tarih amacına yönelik historisist tarih yazıcılığı insansal dünyanın ilişkilerinin düzenleyiciliğini ele almakta fakat o ilişkilerin çatışmalı doğasını görmezden gelmektedir. Oysa bilginin tek ve sürekli çokluğu ve yaşanılmış benzerlikler olarak deneyim, maddeci tarih anlayışında tarihin içine politik bir dürtüyle yeniden sokulur. Maddeci tarih anlayışı evrensel tarih adına günlük hayatın içinde öznelerin tekil deneyimlerini feda etmeyen tarih anlayışıdır. Historisist anlayışta bu tür deneyimler ya doğrudan evrensel tarihe bağlanarak *bütün* içinde eritilir ya da içkin bir *anlam* dizgesi için evrenselin sürekliliğine ve kesinliğine feda edilir. Bu yüzden maddeci tarih yazıcısına göre, historisist, deneyimin "kurucu" olma özelliğini ya görmezden gelir ya da bu rolü belirli türden bir düzenleyiciliğe indirgeyerek evrensel anlamlar uğruna tarihi deneyimsizleştirir.

Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımının doğrudan ya da dolaylı bir politik amacı veya eleştirel içerimi olmadığından söz konusu yaklaşımda kullanılan duygudaşlık yönteminin Benjamin'in de vurgulamaya çalıştığı gibi ezenlerin/galiplerin tarihini yeniden kurması/üretmesi mümkün görünmektedir. Çünkü politik bir amacın olmaması kimin hangi niyetle/amaçla ve kiminle duygudaşlık kurarak özdeşleşeceği sorusunu nötr bir soruya dönüştürür. Bunun uzantısı olarak da galip gelenle kurulacak bir duygudaşlık otomatik olarak hermeneutik modele ideolojik bir işlev yüklemeye yarar. Öyleki hermeneutik yöntemle birlikte (isteyerek ya da istemeyerek) tarih galip gelenin çıkarlarına göre yeniden kurulur. Bu da geçmişte ve şimdide açığa çıkan

25 Aykut Çelebi, "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Kitle ve Kitlesellik", *Doğu Batı Dergisi*, S. 69, 2014, s. 46.
26 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", XVII. Tez.
27 Bora Erdağı, M. Evren Dinçer, "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", *Praksis*, 2007, S. 17, s. 174.

iktidar mücadelelerinin ya da güç ilişkilerinin görmezden gelinmesi, hatta bu ilişkilerin ezenlerin lehine olacak şekilde yeniden yaşatılması ve bu yolla sürdürülmesi anlamına gelir. İşte tam da klasik hermeneutik yaklaşımda çalan bu tehlike çanları yüzünden Jürgen Habermas eleştirel hermeneutik başlığı altında yeni bir epistemolojik sınıflandırmaya ihtiyaç duymuştur. Habermas'a göre bilgi, varlığını emek ve etkileşimle üreten bilen öznenin istemlerinin bir ürünüdür. O, bu bağlamda bilgiyi, ilgiler/çıkarlar temelinde üçe ayırır çünkü ona göre farklı bilgi etkinliklerini yönlendiren farklı ilgi türleri vardır.[28] Her bilgi türünün arkasında yatan niyet de bu ilgi/çıkar ekseninde düşünecek olursak farklı olmak durumundadır. Empirik-analitik bilimlere denk düşen ilgi türü teknik iken; tarihsel-hermeneutik bilimlere denk düşen ilgi türü pratiktir. Son olarak ve Habermas için en önemli olan ilgi türü olan özgürleştirici ilgi de Eleştirel Teori bağlamına karşılık gelir. Her ne kadar pratik bir ilgiye karşılık gelse de tarihsel-hermeneutik bilimlerin tek başına özgürleştirici olamamasının sebebi hermeneutik yöntemin ideolojik ve politik öğeleri ayrıştırıcı bir potansiyele sahip olmamasından kaynaklanır. Diğer bir deyişle, Habermas için de hermeneutik bilim anlayışı ideolojik bir işlev kazanarak eşitlikçi olmayan ve baskıcı öğeler taşıyan tarihsel unsurları, aktörleri, kararları ve eylem tarzlarını yeniden üretme potansiyeli taşır. Bunun sonucunda da, Habermas üçüncü bir epistemik kategori belirlemiş ve ideoloji eleştirisi yapabilen bir teoriyle (Eleştirel Teori) özgürleştirici ilgiyi ilişkilendirmiştir.

Sonuç olarak, Dilthey'ın yeni epistemolojik çerçevesi, tarihi, farklı toplumsal grupların çatıştığı, güç mücadelelerinin yaşandığı bir alan olarak değerlendirmez. Düşünüre göre, tarih, genel olarak insanlıkla ilişkili bir alandır. Dolayısıyla Dilthey için tarihe bakmak insanlığa bakmaktır, onu anlamak insanlığı anlamaktır. Çünkü tarihte ortaya çıkan tinsel olgular insanlık içerisinde tarihsel olarak gelişmiş olan şeylerdir. Tarihe, o büyük sürece bakıldığında eserleri ortaya koyan, yapıtları yaratan o sürecin öznesinin bizzat insanlığın kendisi olduğu görülmektedir.[29] Peki, gerçekten böyle midir? Sorunun yanıtını Benjamin veriyor: "(...) kültürel zenginlikler, hiç istisnasız, dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere

28 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge: Polity Press, 1987.
29 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 26.

de borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan. (...)" Bu ürünlere ilişkin zihinsel aktarımın ve bilimsel çabanın yöntemsel ayağı da Dilthey tarafından şekillendirilen hermeneutik modeldedir. İnsanlığı özüyle bir bütün olarak ele almayı tercih eden Dilthey'ın yanıtlayamadığı soru Bertolt Brecht'in *Okumuş İşçi'*sinin sorusudur. Büyük İskender ile, Sezar ile, İspanyalı Filip ile ya da İkinci Frederik ile duygudaşlık kurulacak, peki ya aşçılar, onlara ne olacaktır? Onların yeniden kurulan ve yaşanan böylesi bir tarih yazımındaki yerleri neresi olacaktır? İşte bir sürü olay... Ve bir sürü soru... Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımının bize bıraktığı miras budur.

Dilthey-Gadamer İlişkisini Hermeneutik Üzerinden Okumak

ARSLAN TOPAKKAYA

Felsefi hermeneutik söz konusu olduğunda akla gelen iki önemli isimden biri Dilthey iken, ikincisi felsefi hermeneutiğe yaptığı katkılardan dolayı hiç şüphesiz H.-G. Gadamer'dir.

Dilthey felsefesi tamamlanmamış hatta tam olarak temellendirilememiş bir felsefe olarak karşımızdadır. Bu bağlamda haklı olarak çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır; fakat ne Lukács'ın ne de Lieber'in Dilthey eleştirisi Dilthey felsefesinde önemli bir kırılma meydana getirmiştir. Buna karşın Gadamer'in tarihsel-hermeneutik bilimler üzerine yapmış olduğu çalışmalar Dilthey'a ve onun eserlerine ciddi bir yönelişin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Gadamer felsefesinin temeli "insanın dünya ile olan ilişkisine" dayanır.[1] Tarihsel geleneğin ve doğal yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) birlikte kurmuş olduğu dünyanın birliği fikri ile Dilthey'ın "Giriş"in hedefi olarak zikrettiği şey bir ve aynı şeydir. Burada özellikle şunu belirtmek gerekir: Gadamer ne romantik hermeneutikten (Schleiermacher) oldukça etkilenmiş olan tarihsel okulun ne de Dilthey tarafından bu görüşün devamı olarak ortaya çıkan özsel tarihin nesnel tarihten ayrılması ve bu anlamda nesnel tarihin objektiflik kazanması ile ilgili görüşünü devam ettirmiştir.[2] Gadamer, Dilthey'ın bu amaca ulaşamadığı tezini ortaya atar ve buna sebep olarak da onun hermeneutiği nihai anlamda Schleiermacher'in devamı olarak geliştirmesi ve geleneği "yeniden yapılanma" bağlamında ele almasını gösterir.[3] Bunun doğal

1 H.-G.Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, s. 451.
2 *Age*, s. 5.
3 *Age*, s. 158.

bir sonucu olarak da Dilthey "tarihsel bilincin kendini unutması" ve "tinin tarihsel anlamda kendi kendisini ortaya çıkarması" ile ilgili hermeneutik plan üzerine yoğunlaşmıştır.[4]

Gadamer'in temel hareket noktalarından biri (tarihsel bilinçle ilgili düşüncelerinde açık bir biçimde Dilthey'a gönderimlerde bulunarak) insani yaşam pratiklerinin zorunlu olarak geleneğin anlaşılması ve onun düzenine olan bağlılığıdır. Buna karşı Gadamer toplumsal amaçlılık bağlamında insanı anlayabilecek nesnel yöntemler geliştirilebileceği hususunda Dilthey'dan ayrılır. Gadamer, Dilthey'ın teorisini ancak geriye yönelik geleneği anlama konusu bağlamında kabul etmektedir. Bunu yaparken Dilthey'ın tarihi mevcut olanın olumlanması olarak değil, nesnel bir yönelimin (söz konusu yönelim mevcut toplumsal pratiklere nesnel ölçütler veren kurallardır) kendini gerçekleştirmesi olarak görmesi hususunu görmezden gelir. Dilthey'ın tarih görüşü pratik anlamda mevcut geleneğin kabulünü değil; reddini öngörmektedir. Dilthey'ın bu görüşü Gadamer'in tarihsel bilinç anlayışında kaybolmuş gibidir; çünkü o, gelenekle olan ilişkiyi sadece özgür biçimde sahiplenmek olarak anlamakta, bir zorunluluk bağlamında değerlendirmemektedir. Gadamer Dilthey'ı Alman felsefesi içinde söz konusu bilincin oluşum sürecinde değerlendirerek aynı zamanda onu kendi problematiğine uygun olmayan bir çerçevede ele almış olmaktadır. Aynı zamanda Gadamer, Dilthey değerlendirmesiyle onu kendisinin daha önceden belirlemiş olduğu çizgiye çekmiş bulunmaktadır. Bunu o kadar ustalıkla yapmıştır ki sanki Dilthey'ın daha önce ileri sürdüğü problemler tamamen kendisi tarafından dile getirilmiş gibidir. Gadamer açık bir biçimde doğa bilimleriyle tin bilimleri arasındaki farkın onların yöntemleri olmadığını söyler.[5] Her bir tin biliminin kendi nesnesiyle ilişki kurduğu farklı durumlardan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bütün tin bilimleri için ortak olan tek bir yöntemden bahsetmek imkânsızdır. Bununla birlikte tin bilimleri için anlamanın önemi inkâr edilemez. Gadamer böylece Dilthey tarafından ortaya atılmış olan doğa bilimleri-tin bilimleri ayırımını yeniden üretmekte, hareket noktasını teknik vb. gibi unsurlar değil; sosyal gerçekliği anlamaya yönelik ilgi teşkil etmektedir. Gadamer de teknolojik hâkimiyetle ilgili olan bilimleri doğa ve toplumsal bilgiden ayırır.

4 *Age,* s. 161 vd.

5 "Modern bilimlerde yöntem olarak adlandırılan şey her tarafta aynıdır ve özellikle doğa bilimler için geçerlilik göstermektedir. Tin bilimlerinin kendine has bir yöntemi söz konusu değildir." Gadamer: WM, s. 5 vd.

Bunlarla ilgili olan bilgi, insan toplumunun gerçek amacıyla ilgilidir; kendisi bilim olamayıp, bütün insani pratiklerde yönlendirici güce sahiptir.[6]

Dilthey yaşam pratiklerinin tamamen nesnel ölçütler sayesinde yönlendirilebileceğine inanırken, Gadamer söz konusu bağlamda nesnel bilginin imkânını kabul etmez. "Hermeneutik refleksiyon kendileri algılanma şansı olmayan bilgi imkânlarını açıkça ortaya koyma şansıyla kendisini sınırlar. Kendi kendisini bir gerçeklik ölçütü olarak göstermez."[7] Gadamer burada hermeneutik refleksiyonun işlevselliğini görür. Hermeneutik bir taraftan insan varoluşunun daha önceden belirlenmiş olan tecrübe boyutunu kabul etmezken; diğer taraftan hermeneutik fonksiyonun belirli amaçlar için kullanma imkânını kabul etmektedir. Gadamer bunu Hegel'in akıl temellendirmesine benzer bir temellendirmeyle izaha çalışır. "Son nokta kendi kendisini temellendiren akıldır."[8] Tin bilimlerinin hermeneutik tecrübesi ilkesel olarak sınır koyulabilecek bir şey değildir. "Tecrübenin diyalektiği kendisini sınırlandıran bir bilgide değil; aksine bizzat tecrübenin kendisi sayesinde özgür bırakılan tecrübenin açıklığında tamamlar."[9] Hermeneutik bilincin sonucu olarak tecrübenin açık uçluluğu Gadamer için kendi başına bir değerdir. Gadamer iddia edilen tarihsel önemi (tarihsel hermeneutiği hukuksal hermeneutiğe göre bir başvuru aracı anlamında amaçsal olarak kullanma isteği) hiçbir yerde zikretmez. Hermeneutik bilinç, kendisini açık bir biçimde netice itibarıyla "insan varlığının kendi kendisini belirlemesi" olarak temellendirmektedir.[10] Burada Gadamer'in kendi kendini temellendiren tecrübe ilkesi kendisine ket vurmaktadır; zira varlığın belirlenimleri bizzat tecrübe tarafından değil, Gadamer tarafından belirlenmektedir. Buna göre mutlak anlamda ucu açık tecrübe söz konusu olamaz; ancak sınırlı bir tecrübeden bahsedilebilir. Bu sınırlılık "tecrübenin açıklığı" ile ortaya çıkan varlık, beklentilerin yerine getirilmemesiyle ortaya çıkan hayal kırıklıkları veya tek taraflılıkla Gadamer'in ilgileri sayesinde ortaya çıkmaktadır. Hermeneutiğin "ontolojik dönüşümü"nde (Gadamer buradan hareketle insan varoluşunun "dilselliği" ilkesine ulaşmaktadır) açık tarihsel tecrübe ile olan kırılma açık bir biçimde kendisini göstermekte ve ilgi daha ziyade ontolojiye kaymaktadır.

6 H.-G.Gadamer: "Replik", *içinde*: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterung zu "WM", s. 283-317, burada s. 283.
7 *Age*, s. 300.
8 *Age*, s. 328.
9 *Age*, s. 338.
10 *Age*, s. 339.

Gadamer'in aynen Dilthey gibi tin bilimsel bilgiyi önceden belirlenmiş toplumsal pratikler bağlamında faydalı bir bilgi haline getirme denemesinde bu pratiklerle ilgili gerekli ölçütlerin neler olduğu sorusu bağlamında başarılı olamadığını söylemek mümkündür. Dilthey bunun farkındadır ve tedricen nesnellik ölçütüne vurgu yapar. Ona göre toplumsal pratiklerin nesnel ölçütlerini tarihi araştırmalardan çıkarmak mümkün olmalıdır. Gadamer bu görüşe tamamen karşı çıkar ve bu isteği tin bilimlerinin bağımsızlığına yapılan bir ihanet olarak görür. Bu aynı zamanda tin bilimlerinin kendilerine oldukça yabancı bir alan olan doğa bilimleri alanında rekabet etmek zorunda bırakılmasından başka bir şey değildir. Gadamer "varlığın ontolojik" belirlenimini, tecrübe üzerine kurulmuş hermeneutik bilinç tarafından da desteklenmiş bir şey olarak anlar. Bu çerçevede ilk olarak "ucu açık tecrübe" ilkesi geçerlilik kazanmaktadır. Gerçekte tin bilimleri bu sayede özgür diyalog örneği ile sınırlandırılmış gözükmektedir. Bu bağlamda mümkün her türlü uzlaşı (gerek diyalog partnerleri arasında gerekse gelenekle ilişki bağlamında) saygı duyulan bir "gerçeklik" olarak değerlendirilmekte ve böylece eleştirel kontrolden vazgeçilmiş olmaktadır. O halde özgür diyalog örneğine göre elde edilemeyen her türlü şey tin bilimlerine kapalı kalmak durumundadır (özgür kabule göre gerçekleşmeyen itaat ve karşıtlık anlamında ortaya çıkan her türlü alan bu minvalde değerlendirilebilir). Gadamer bu itirazın farkındadır. Gadamer zikredilen itirazın nesnellik kazanmaması için Hegel ve Nietzsche'nin kullandığı "köle-efendi" diyalektiğine başvurur. Burada "senin tecrübesi" (*Erfahrung des Du*) gerçek diyalektik süreç olarak anlaşılmaktadır. Gadamer için önemli olan diyalektikteki bu zıtlığı ortadan kaldırmak ve başkasıyla ilişkiden hareketle kendini temellendirmek değildir.[11] Gadamer bu ilişkide zorlamaya dayanmaya çok fazla ilgi göstermez, sadece efendinin köle sayesinde tiranlaşmasına yönelir ve köleyi kendine sahip olma isteği altında inceler. "Kölede efendiye karşı yönelen güç istenci vardır. (…). Hizmetiyle tiranlaşmasına sebep olduğu efendinin yerini alacağına hiçbir şekilde inanmaz."[12] Gadamer efendi-köle diyalektiği bağlamında tarihsel bilinçle-hermeneutik bilinç arasında bir ayırım yapar. Kim (mesela Dilthey gibi) geçmişi objektif olarak tasvir edebileceğimize ve bu objektifliğin gelenek sayesinde elde edilebileceğine inanırsa yaptığı şey aslında geçmişi aynı zamanda efendi yapmaktan başka bir şey değildir. "Tarihsel

11 *Age*, s. 342.
12 Agy.

bilinç hiçbir biçimde gerçekten açık değildir. Onun metinleri 'tarihsel' olarak okunduğunda, yani geleneği sürekli öncelikli olarak görüp bunu esaslı bir biçimde eşitlediğinde kendi bilgisinin ölçütleri gelenek sayesinde hiçbir zaman eleştireye tabi tutulamaz."[13] Gadamer haklı olarak Dilthey'ın "tarihsel bilinç" anlayışının gelenekle olan ilişkisinin ilkesel anlamda "açık" olmadığı tespitinde bulunur. Bunun sebebi olarak tarihte nesnelliğin nihai anlamda bir "efendinin" kabulünü gerektirdiği ve bu gerekliliğin de özgür diyalog diyalektiğinin imkânını ortadan kaldırdığı ve bunun yerine "itaat" ve "karşı koyma" olgularının ortaya çıkarmasını gösterir. Gadamer'in bunun yerine koyduğu kavram "üniversel hermeneutik" kavramıdır. Gadamer'in Dilthey eleştirisinin başarılı olduğunu söylemek oldukça güçtür; buna karşın Gadamer'in özellikle "hermeneutik bilinç" kavramında esaslı eksikliklerin ya da tam aydınlanmamış noktaların olduğunu söylemek mümkündür. Bu tespiti aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde ele almaya çalışacağız.

Gadamer'in Dilthey eleştirisi onun teorisiyle ilgili "çift anlamlılığa" özel bir vurgu yapar. Söz konusu teori, görecelik ve nesnellik arasındaki uyuşmazlık ilkesine dayanır. Bunu yaparken yaşamla ilgili bilgilerin içselliğinin çıkış noktası olduğu ve bunun da doğal olarak söz konusu alternatifi yanlışladığı göz ardı edilmektedir. Eğer Dilthey konuyla ilgili düşüncelerini sonuç alıcı bir biçimde sürdürseydi göreceliliğin ve objektifliğin karşılıklı olarak birbirlerini dışladıklarına dair itirazı, yani Kartezyen entelektüalizmi görecekti. Bu görüş, tarihsel tecrübenin "doğa bilimlerinin yöntemsel ölçütlerine göre"[14] anlaşılmasını mümkün kılmaya çalışır. Bununla birlikte Dilthey tarihsel-hermeneutik bilginin esas anlamda farklı bir bilgi türü olduğunu kabul eder: "Tarihsel varlık olarak insan (….) tarihsel gerçeklikleri aynı zamanda insanın kendisini ifade ettiği ve yine kendisini yeniden bulduğu insani ürünler olarak anlar."[15] Birey sürekli olarak kendi bilgi nesnesini kendisi üretiyorsa, üretilen bu bilgide görecelik aynı zamanda objektiflik de demektir. Dolaysıyla burada bir çelişkiden bahsetmek zorlaşır. Dilthey'ın bu çelişkiyi koruması nihai anlamda onun "romantik hermeneutiği" aşamamasından dolayıdır.[16] Dilthey bu görüşten "tarihi kendi şifrelerini çözen bir metin olarak anlama" ilkesini almıştır.[17] Bu tasavvura göre "tarihi tinsel açıdan anlamak mümkündür; böy-

13 *Age*, s. 344.
14 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 226.
15 *Age*, s. 214.
16 *Age*, s. 226.
17 *Age*, s. 228.

lece geçmiş tin (…) şimdiki olarak, yabancı tanınan olarak anlaşılabilir.[18] Bununla tarihsel-hermeneutik bilginin tarihsel açıdan şarta bağlanma durumu inkâr edilmekte ve bunun yerine "tarihsel gerçekliğin yalın bir anlam izi olduğu ve bunun ancak bir metinde anlaşılabileceği" görüşü kabul edilmektedir.[19]

Dilthey'la ilgili olduğu iddia edilen bu saptamaların gerçekte ondan olup olmadığı Gadamer'in "tin bilimlerinin hermeneutiksel açıdan temellendirilmesi" bağlamında önemli bulduğu metinler bağlamında[20] kontrol edilmek zorundadır. Dilthey "Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu"nda görecelik ile objektiflik arasındaki çelişmeyi açık bir biçimde ikrar eder.[21] İlk bakışta Gadamer Dilthey'ı tin bilimsel bilgi problematiğini yöntem sorusu olarak ele almasını eleştirmesinde haklı gibi gözükmektedir.[22] Fakat Gadamer buradan Dilthey'ın doğa bilimsel bir nesnellik ideali arayışında olduğu sonucuna nasıl ulaşmaktadır? Gadamer böyle bir iddiada bulunmakla Dilthey'a yönelik mevcut tin bilimlerinin bu çözümsüz ikilem içinde kaldığı iddialarını temellendirememektedir. Bunun sebebi Dilthey'ın tin bilimsel konuların (insan eylemlerinin tarihsel ürünü olmalarına rağmen) bilen özneye diyalog örneğine göre verilmediğini görmesidir. Diyalog Gadamer'e göre "hermeneutik bilincin" temel bir şartıdır; fakat Dilthey bunu daha önce tam bir iradeyle reddetmiştir. Dilthey tarihin konularını analizde anlamanın oldukça farklı fakat bir o kadar da güçlü bariyerlerle karşı karşıya olduğu inancına sahiptir. "Kurulumun" [*Aufbau*] planlanan devamında o bu bilgiyi tamamlamıştır. Yenilenen analizde "Kurulum"daki ortak noktaları tekrar ettiği görülür"[23] ki bu Gadamer'e göre Dilthey'ın gerçek görüşünü karakterize etmektedir.[24] Dilthey'ın "farklı formlardan" ortaklıkları anladığını söyle-

18 *Age,* s .227.

19 Agy.

20 Gadamer "Dilthey'ın hermeneutik dönüşümünü" kurmada oldukça dikkatlidir. Gerçi o, Dilthey'da erken, empirizmin etkili olduğu dönem, psikolojik dönem ve son olarak hermeneutik dönem olmak üzere farklı dönemlerden bahseder. Fakat son döneminde Dilthey tam bir açıklık içinde olmamıştır (WM, 219). Bundan dolayı onun niyetini bir birlik içinde tam olarak kavramak oldukça zordur. Bu bağlamda Gadamer, Dilthey'ın geç dönem eserlerinde niyetinin daha iyi anlaşıldığını inancındadır.

21 Bkz. Dilthey, Band VII, s. 137 vd.

22 Gadamer, WM, s. 227.

23 *Age,* s. 68 vd.

24 "Nesnel tinin önemini ve tin bilimsel bilgi için imkânını betimledim. Bununla bireylerarası ortaya çıkan ortaklıkları ve bunların anlam dünyasında kendilerini çok farklı formlar altında göstermelerini anlıyorum. Tinin kendisi nesnelleştirdiği her yerde bir Ben ve bir de Sen vardır. Ağaçlarla donamış bir alan oturaklarla doldurulmuş seyir alanı çocukluktan beri bize tanıdık gelir; çünkü insani anlamda hedef koyma, düzen, değer belirtme vs. bir bütün olarak bir odadaki eşyaların düzenine benzer. Çocuk aile içinde bir düzen ve ahlak

mek mümkündür. Gadamer bir tek ortak form tanımaktadır; o da varoluşun dilsel kavrayışıdır. Bu ortaklık, her türlü anlamayı mümkün kılar ve bu anlamda birbirleri anlayan iki konuşma partnerinin varlığını şart koşar. Buna karşın Dilthey "nesnelliğin" farklı derecelerinin ortaklığın farklı formlarını eşitlediği görüşünde ısrar eder.

Tarihte anlama'nın karşısına nesnellik, oldukça farklı tarzlarda (mesela aile geleneklerinde ve diğer insanlarla iletişimde olduğu gibi) çıkabilir. Aile gelenekleri çocuğu doğumdan beri etkiler; buna rağmen yetişkin kişi gelenekle olan bu ilişkisini daha sonra farklı şekillerde (bazen olumlayarak bazen reddederek) geliştirebilir ve söz konusu nesnellikleri yıkıp, yerine başka bir şey koyabilir veya hiçbir şey de koymayabilir. Tarih karşısında ise insan daha az bağımsızdır. Birey olarak tarihin bu bağlayıcılığından kurtulması mümkün değildir.

Hâkim olan yönelimlerden (Gadamer'in "hermeneutik bilinç" kavramıyla ima ettiği şekilde) insanların tam olarak bağımsız olması mümkün değildir. Dilthey insanı nihai anlamda belirleyen unsurları her şeyden önce "toplumun dışsal organizasyonları", "politik organizasyon formları", "devletler" ve "milletler" olarak sıralar.[25] Bunların hepsi insanın özgürlüğünü sınırlandırabilir, hatta zorlama ve işkence bile uygulayabilirler. Burada söz konusu olan geleneksel ilişki bağlamında "açıklığın" korunması değil, aksine "hâkimiyet ve itaat" problemidir.[26]

Durum böyle olduğunda yani belirli nesnelliklere dair bireylerarası ilişkilerin nihai anlamda zorlamayla belirlenmesi durumunda Dilthey'ın tarihsel bilinci, itaat eden bireyin zorunlu yaşam pratikleri olarak bu nesnelliklerin anlaşılması bağlamında reel bir boyut kazanmaktadır. Söz konusu boyut, Gadamer tarafından planlanan hermeneutik bilinçten (en yüksek ölçüt olarak geleneğin sürekli yeniden tecrübesine yönelik öznenin kendisini açık tutmasından dolayı) oldukça farklı bir şeydir. Buna rağmen Gadamer de tecrübenin açıklığı ve geleneğe istenildiği gibi başvurma olgusuna sınırlar getirmiştir. Onun için hermeneutik bilinç, diyalogda sürekli gelenekle birlikte olmayı gerektirmez. Bazı şartlar altında Ben, yabancı önyargılar karşısında kendi yargılarını kurban edebilir, yani onlardan vazgeçebilir. Bu bağlamda Gadamer meşru önyargıları eleştirel aklın muhakkak aşmak zorunda oldu-

üzere yetişir. O konuşmayı öğrenmeden önce ortaklıkların farkına varır. Böylece bir birey dünyada kendisini nesnel tine göre düzenler." VII, s. 208 vd.

25 Dilthey, Band VII, s. 169 vd.

26 Bkz. Dilthey, Band VII, s. 170 vd.

ğu önyargılardan ayırır.[27] Gelenekte meşru önyargıların olumlandığı yerde birey, bunları "otorite" olarak kabul etmekte ve kendini bunlara eklemlemektedir. Gadamer bu tespitlerle kendisini geleneğe karşı devrimci bir karşı çıkış ile "gelişen" mevcut geleneğe karşı tutucu tutum arasında bir yere yerleştirmektedir.[28] Gelenek, kuşatmayı ve korumayı evetleyen bir şeydir. O kendi özüne göre muhafaza etmek demektir. Muhafaza etmek aklın bir eylemidir ki bu eylem fark edilmemekle temayüz etmiştir.[29] Bu orta yol ile Gadamer, Dilthey tarafından betimlenen "ortaklığın birçok farklı formu"nu eşitlemiş gözükmektedir. Dilthey bağımsız diyalogla elde edilen gelenek formuyla, hâkim gücün kabul edildiği gelenek formu arasında bir ayrım yapmış olsaydı (Dilthey'ın devleti egemen bir güç olarak reddetmediğini belirtmekte fayda vardır) Gadamer bu sınırı herhangi bir ayırıma tabi tutmadığı "özgürce muhafaza" kavramıyla ortadan kaldırmış olurdu. Zikredilen muhafaza kavramı bireylerin gelenekle ilgili hukukun lehinde ya da aleyhinde olmalarıyla ilgili kararlarını "bilgi" sorunu olarak ele almakta ve bunu yaparken karar alma sürecinin maddi etkenlerini inkâr etmektir. Gadamer çatışmalardan kaçınmak bağlamında oldukça ilginç bir şekilde Dilthey'ı suçlayarak şunları söyler: Dilthey "kesinsizliği aşmada ve hayatın güven altına alınmamasını bilimden değil yaşam tecrübesinden beklemektedir".[30] Yaşam tecrübesi (Gadamer'e karşı Dilthey'la birlikte saptayacak olursak) hayatın büyük nesnelliği karşısında (devlet gücü, parti işleri, savaş, toplumsal çöküntü) aslında oldukça kısadır. Dilthey'ın düşündüğü gibi mutlak egemen güç olarak devlete sadece tanıma ve itaat atfedildiği durumda devletin objektifliği sadece bireysel anlamda anlaşılabilen yaşam tecrübesiyle kavranabilecek bir şey değildir. Yaşam tecrübesi nesnel anlamda görünür olmalıdır; çünkü birey ancak bu sayede bireysel sorumluluğundan kurtulabilir ve mümkün olan karşıtlıktan vazgeçmeye sevkedilebilir. Gadamer Dilthey'a karşı çıkışıyla "hermeneutik bilincin" gerçek problematiğini ertelemiş olmaktadır; bu problematiğin özünü, Dilthey'ın modern doğa bilimleri düşüncesinin baskısıyla tarihi nesnelleştirilme çabası ve söz konusu nesnel tarihi sıradan tarih anlayışı üzerinde "hâkim" kılma düşüncesi değil, Dilthey'ın Alman Prusya devletini, söz konusu tarihin nesnelleşmesine en iyi örnek olarak göstermesi oluşturmaktadır. Dilthey'ın derdi aslında tarih yasalarının objektifliğe sahip olması isteği ve

27 Gadamer, WM, s. 261.
28 *Age,* s. 265.
29 *Age,* s. 265 vd.
30 *Age,* s. 226.

buna uygun tin bilimsel bir bilgi teorisi geliştirmek değil, aksine bu isteği yerine getiren bir yöntem geliştirmek ve bilim dışı bütün açıklamalardan kendini kurtarmaktır. Dilthey tarihin durmadan tekerrür düşüncesine karşı tarihin hareketine nihai anlamda etki eden bir gücün olması gerektiği ve bunun bilgisi sayesinde tarihi dönemlere ayıran düzenleyici ilkelerin açık bir şekilde görülmesi zorunluluğundan bahseder. Böyle bir güç, tarihin hareketini bazı yaşam alanların yalın olarak "karşılıklı ilişkisi" düzleminden kurtarıp, kendine has farklı bir hareketin doğmasına ve kendi yönünü belirlemesine neden olacaktır.[31] Dönemler arasında ileriye ve geriye dönük olmak üzere etkilenim söz konusudur ve bu sayede dönemler arası geçişler açıklanabilmektedir. Dilthey'ın dönemler arası geçişleri açıklarken materyalist belirlenimden özellikle uzak durduğunu belirtmekte fayda vardır.[32] Dilthey ekonominin tarihsel hareketin nihai anlamda belirleyici güç olduğu düşüncesine karşı çıkar. Diğer taraftan (devleti belirleyici ve güç kullanan egemen erk olarak bütün yaşam alanlarının temeli olarak kabul etmesine rağmen) bu alanların kendilerine has bir hareketinin olduğu düşüncesinden de vazgeçmez.[33] Bu saptamalara rağmen Dilthey için söz konusu hareketin gerçek belirleyicisinin devlet gücü olmadığını; söz konusu gücün dış etkilerle açıklanamayan dönemler arasındaki "harmoninin azami anlamda uyumu"ndan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Böyle bir harmoninin gerçekten olup olmadığı veya ne zaman söz konusu olduğu rasyonel olarak temellendirilemez; bu tarifi mümkün olmayan, bir milletin "derinliklerinden" gelen bir şeydir.

Dilthey'ın nihai anlamda tarihin temellendirilemeyen bir şey olduğu, "tarihsel dünyanın tasvirinde "nesnelliğin" ve "genelliğin" betimlenmesini tin bilimlerinin biricik amacı olarak gördüğü iddiasını onda açık bir biçimde görmek zordur. Buna rağmen Gadamer Dilthey'da tin bilimlerinin bir bilim olarak doğa bilimlerinde geçerli olan nesnelliğe sahip olması gerektiği iddiasında bulunur.[34] Doğa bilimleri geçerli, genel ve aksiyom bağlamında sınırsız bilgi olarak olarak betimlenirken, Dilthey konuyu tartıştığı yazısının sonunda tarihsel görüngünün sonlu ve göreceli olduğunu açık bir biçimde

31 Bkz. Dilthey, Band VII, s. 170 vd.

32 "Bu karşılıklı etkileşim bir milletin farklı unsurlarını birleşitren ortaklıklarıyla tam olarak açıklanamaz. Bir dönemin ekonomi, savaş, anayasa, hukuk, dil, mitos ve dindarlığı, şiiri arasında azami uyumun olması bunlardan birisinin mesela ekonomik hayatın veya savaş eylemlerinin daha belirleyici olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Aynı şekilde söz konusu olgu, farklı alanların önceki durumuyla şimdiki durumu arasındaki karşılıklı ilişkinin bir ürünü olarak da anlaşılamaz." Agy.

33 *Age*, s. 172.

34 Gadamer, WM, s. 227.

dile getirir. Bu anlamda "tarihsel bilincin" alamet-i farikası doğa bilimlerinin nesnellik anlayışını taklit etmek değil, aksine bu iddianın yanlışlanması ya da terk edilmesidir. Bilgi kavramlar aracılığıyla üretilebilir ve Gadamer'in istediği açıklık (*Offenheit*) bu sayede ortaya konabilir; fakat Dilthey'daki açıklık Gadamer'de olduğu gibi mesela bir metin karşısında sahip olduğumuz bir açıklık değildir.[35] Dilthey birçok kez bireyin bağlantısızlığının mümkün olmadığını vurgulamış, böyle bir amaca ulaşmanın da söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Dilthey şunları söyler: "Dünyadan hareketle hayata anlam vermiyoruz. İnsanda anlam ve mananın ilk olarak kendi tarihinde ortaya çıkma imkânına açık varlıklarız; fakat burada söz konusu olan sıradan bir birey değil, tarihsel insandır; çünkü insan tarihsel bir (varlıktır)."[36]

Tarihsel bilinçle doğa bilimlerinin nesnellik ideali arasındaki fark oldukça büyüktür; buna karşın hermeneutik bilinçle arasındaki fark daha küçüktür. Bu bağlamda Dilthey ile Gadamer arasındaki fark, Gadamer'in hermeneutik tecrübede "açıklığı" sadece iddia ederken, gerçekte ise meşru önyargıları kabul etmesi ve varlığın tartışılmamış belirlenimlerini başlangıçta sınırlamasıdır. Buna karşın Dilthey, gelenek karşısında bireyin bağımsız bir biçimde tavır alamayacağını, bunun mümkün olmadığını söyler ve bireyin tarihsel güçlere bağlılığını oldukça detaylı bir biçimde tartışır. Bireyin tarihe tam sahip olup olmayacağı konusu Dilthey'ın tin bilimsel araştırmasının sonunda ortaya çıkan bir tartışmadır ve bunun nihai anlamda ütopik bir karakter kazandığını belirtmekte fayda vardır.

Gadamer'in tin bilimlerinin pratiği ile nesne ile ilgili ifadelerin kendiliğinden anlamlı olması iddiası ancak ifadelerin önemi üzerine metodolojik refleksiyon temeli bağlamında tartışılabilir. Burada Gadamer'in tin bilimlerin durumunu hazır bulduğunu kabul etmek gerekir; söz konusu olan durum, akıl ilkelerine göre düzenlenmiş bir disiplinin tarihsel olarak yanlış yönlendirilmiş ideoloji anlayışından temizlenmesi durumudur.[37] Gadamer böyle bir durumda refleksiyonel anlamda bilginin önemi ve geçerliliğinin tekrar kazanılması gerektiği ve tek tek bilimlerin bilgiyi kendi alanlarıyla sınırlandırmalarının toplumun genelin ilgisi ile karşıtlık gösterdiği tespitinde bulunur.

35 *Age,* s. 228.
36 Dilthey, VII, s.291.
37 H. Kollweit, W. Lepenies, "Literarische Hermeneutik und Soziologie", *Ansichten*, s. 131-142 içinde s. 131.

Gadamer haklı olarak zamanında moda olan pozitivist yaklaşımın, yani tin bilimlerinin bilgisinin doğa bilimlerinin yöntemine göre temellendirilmiş bakış açısına göre değerlendirilmesini ve buna göre düzenlenmesinin sonuçsuz kalacağı saptamasında bulunur. Gadamer Dilthey'ı böyle bir teşebbüsle suçlamakta ne kadar haklıdır? Dilthey'ın tin bilimlerini "hayat yönelimlerinin" göreceliliği ile hedef olarak koyduğu bilimsel objektiflik arasındaki gerilimli noktada görmesi[38] gerçekten pozitivizmin metodolojik ifadesi midir? Onun tin bilimlerine hedef olarak belirlediği şey nasıl pozitivist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir? Bununla birlikte şu kesindir ki, Dilthey'ın tin bilimlerini doğa bilimleri gibi bir genel-geçerliliğe ulaştırmak istemesiyle, pozitivizmin 19. yüzyılda bilimlerin genelliği isteği ile toplum ve tin bilimlerinin de doğa bilimlerindeki gelişmelerden pay almalarını istemeleri arasında bir benzerlik söz konusudur. Bununla birlikte Dilthey'ın temel amacı olan yaşamın göreceliliği ile tarihsel bilginin nesnelliği düşüncesini uzlaştırmaya çalışmasını pozitivizm olarak nitelemek ona karşı haksızlık olur.

Gadamer yukarıda zikredilen pozitivizm ile ilgili bütün tutumları "kartezyanizm" olarak, yani "şüpheden hareketle kesinliğe ulaşma" hareketi olarak betimler.[39] Dilthey yukarıda alıntılanan yerde görecelik sayesinde (tarihsel kesinlikten şüphelenme) objektifliğe ulaşmaktan bahsetmemektedir. Durum böyle olduğunda Gadamer kartezyanizm ile Dilthey'ın tarihselliği arasında bir paralellik kurmada haklı olur. Dilthey göreceliği ve objektifliği tarihsel bilgi bağlamında eşit oranda etkili görür;[40] bundan dolayı Gadamer'in iddia ettiği "Dilthey Kartezyanizmi"nden bahsetmek ve bunu ispat etmek mümkün değildir. Tam aksine Dilthey'ın geç dönem eserlerinde tin bilimlerini Kant akıl eleştitirisi ile yüzleşerek temellendirme çabası içinde olduğunu söylemek mümkündür.[41] Bununla birlikte tin bilimlerini doğa bilimlerinin bilgi teorisi seviyesine çıkarmak istemek de pozitivist bir çaba olarak değerlendirilemez. Dilthey tarihin kendisinden hareketle tin bilimlerinin kategorilerini elde etmeye çalışır.

Gadamer'in Dilthey'ın bilgi teorisi açısından "kartezyanizme" kaydığı eleştirisi Dilthey eleştirisinin özü olamaz. Gadamer, Dilthey'ın tarihsel nesnellik anlayışı ile tartışmayı açık bir biçimde ihmal etmektedir. Bu problemle yüzleşmiş olsaydı Dilthey'ın ileri sürdüğü teorinin "transzendental" şartını

38 Dilthey, Band VII, s. 137.
39 Gadamer, WM, s. 226.
40 Dilthey, Band VII, s. 137.
41 *Age*, s. 235.

tartışmak zorunda kalacaktı. Bu ise Alman İmparatorluğu'nun liberal milli tarihinin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hermeneutik bilincin tarihsel bilince olan yakınlığı böylece politik bir boyut kazanmaktadır ki Gadamer bu boyutu kasten örtülü bırakmıştır. Gadamer'in tin bilimlerini muhafazakâr bir biçimde yorumlaması politikadan uzak durmasına ve çoğulcu anlayışı benimsemesine sebep olmuştur. O, meşru önyargılardan gerçek otoritelerden bahsetmekte ve Batı Almanya'daki kendini yenilemiş kapitalist kategorileri düşünmektedir.[42] Bu anlamda Gadamer Dilthey'ı hermeneutik açıklığın hazırlayıcısı olarak takdim eder; bunu yaparken bu teorinin tutucu politik yönüne fazla temas etmez. O, Dilthey teorisini tarihselcilikten arındırmayı kendine amaç edinir ve bunu da hermeneutik bilincin ön formu olarak kabul eder. Bunu yaparken de Dilthey'ın tarihin nesnel hareket ilkelerini belirlemeyle ilgili tartışmalarını "doğa bilimlerinin nesnelciliği"nin bir ifadesi olarak görmezden gelir. Gadamer Dilthey'a "metodolojik" anlamda karşı çıkar ve böylece de içeriksel anlamda tartışmaları ortadan kaldırdığına inanır.

Dilthey pozitivist anlamda anlaşılan tin bilimlerinin toplumsal çatışmaları çözmede yetersizliğini kabul edip, bu anlayışı eleştirmiş; tin bilimlerinin yöntemini ortaya koyarak Alman İmparatorluğu'nda bu bilimlerin önemini artırmak istemiştir. Gadamer'in Dilthey değerlendirmesi yeni bir bakış açısı getirmiştir. Gadamer Dilthey'dan hareket eder; buna karşın onun objektif yönelimlerine ve Dilthey okuluna karşı kendini konumlandırır. Bu sayede Gadamer pozitivist ve anti-pozitivistlar arasındaki tartışmalara yeni bir seviye kazandırmıştır. Weimar Cumhuriyeti'ndeki tartışmaların hepsi açık bir biçimde görünüşte tartışmaydı ve radikal söylemlerin arkasında karşı tarafın ihmal ettiği problemleri (empirik ya da mantıksal kesinlik, hayatın analizi ya da varoluş soruları gibi) içeriksel anlamda tartışmaktaydı.[43] 1945 yılından sonra sosyal bilimlerin Almanya'da da hiçbir şeyin empirik bilim olamayacağına dair bilinç geliştikten sonra tin bilimleri kendi geçerliliğini yeniden temellendirme görevini yerine getirmek zorunda hissetmiştir. Şimdiye kadar tin bilimleri bir toplum teorisi geliştirmeyi kendi şeytanı olarak görmüş;

42 H. J. Giegel, "Reflektion und Emanzipation", *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 244-282 içinde s. 282.

43 Adorno pozitivizmi genel anlamda içeriksel olarak bir şeye hücum etme ve boş levha olan "görünüş radikalizmi" olarak betimler. Böyle bir anlayış aynı zamanda içeriksel olarak radikal düşünceler tarafından –mesela mitolojiler, ideoloji gibi– rahatlıkla aşılabilir ya da yalanlanabilir. "Sosyal bir fenomen olarak pozitivizm tecrübeye ve sürekliliğe sahip olmayan insan tarafından kontrol edilmektedir." Tam aksine anti-pozitivistler ise kendi analizlerini ampirik olarak reddedilmeyen bir şey olarak kabul etmektedirler.

fakat böyle bir amaç şimdi bütün sosyal bilimlerin neredeyse biricik amacı oluvermiştir. Bu hedef söz konusu bilimler tarafından tartışma konusu yapılmamış, hatta sosyal teknolojinin hayali imkânları da insanları büyülemiştir.[44] Bununla birlikte H. Plessner bu sınırlandırmayla ortaya çıkan geleneksel tin bilimcilerin illizyondan kurtulmalarına, "dünya" hakkında söylemde bulunmaktan çekinmelerine ve felsefenin sadece kendi yalnızlığı içinde ve tamamen kendi olduğu bir yere çekilmesine dikkatleri çekmektedir.[45] Tam bu noktada Gadamer'in tin bilimlerinin kendileri tarafından seçilmiş oldukları "yalnızlığından" nasıl kurtulabileceklerine yönelik bir çıkış noktası göstermesi ve bu bağlamda Dilthey'ın güncelliğine katkısının ne olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Gadamer'in baş eseri "Gerçeklik ve Yöntem" iç politika anlamında ülkenin stabil bir durumda olduğu zamanda yazılmıştır. Kapitalizmin tamir dönemi 1956'da Almaya Komünist Partisi'nin (KPD) yasaklanmasıyla tamamlanmış, yapısal eksikliklere rağmen ekonomik gelişmeler 1966 yılına kadar süratli bir gelişim göstermiştir. Bununla birlikte Sovyet Rusya'nın Varşova Paktı ile Doğu Almanya üzerinden bir tehlike oluşturma durumu söz konusudur. Buna rağmen sosyalizm tamamlanmış restorasyon döneminden sonra iç politika anlamında güncel bir tehlike olarak algılanmamış, işçi sınıfları üzerinde baskı ve ilerleyici-anti militarist hareket değişmeden varlığını devam ettirebilmiştir. Özgürlüğün baş düşmanları nasyonal sosyalizm ve komünizmdir, kısaca kahverengi ve kırmızıdır. Hitler'in ortadan kaldırılmasından sonra ortada düşman olarak komünizm kalmıştır. Bu şekildeki kırılgan anti-komünist ideoloji eski hümanist değerlere göndermelerde bulunarak bu düşmana karşı kendini savunmak durumunda kalmıştır. 1947 yılında K. Adenauer şu tespitte bulunmuştur: "Materyalizmden kapitalizm, sosyalizm ve nasyonal sosyalizm ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bugün Hristiyan düşüncesine dönmek istiyoruz." Buna benzer biçimde Churchill bolşevizmden kurtulmak için Batı'nın değerlerine dönmek ve bu değerler üzerinden "Avrupa Birliği'ni" oluşturma gerekliliğinden bahseder.

Gadamer teorisinin ideolojik arka planını bu düşünceler oluşturmaktadır. Gadamer için geçerli olan şey, tin bilimleri için gelecek vaat eden yeni bir

44 Krş. Gadamer. "Modern doğa bilimlerinin yöntemleri kendi uygulamalarını toplumsal bir dünyada bulmaktadır (...). Belki de kendi çağımız bilimsel teknik ve onun idaresi, toplumun gittikçe artan rasyonelleşmesi sayesinde ortaya çıkan modern doğa bilimlerinden daha fazla etkilenmektedir" (WM, XV).

45 Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Das Fischer-Lexikon: Philosophie*, Frankfurt am Main 1958.

perspektif ortaya koymak değildir. Aynı zamanda o, tin bilimlerinin geleneğini bir zorlamaya ile de karşı karşıya bırakmak istemez. Gadamer bir tarih resmi çizer, bu resimde 19. ve 20. yüzyılın kitle teorilerini ile ilgili 2000 yıllık Batı geleneği, bunun ortaya çıkarttığı felaketler ve sonuçları ve Almanya'nın yeniden kuruluşunu Avrupa'nın birlik gösteren tinsel kökleriyle açıklar. Sadece bu açıdan bakıldığında Gadamer kendi modelini tamamen dile dayandırması, hümanizm temelli bir dünya kurması ve bunu Platon'un diyalog yöntemini kullanarak yapması anlaşılır bir şey olur. "Bir sanat olarak diyalektik, yani bir konuşma yürütmek, düşünülen şey olarak ortak olanın aranması ve kavram oluşturma sanatıdır."[46] İdeoloji problemi, kavram oluşturmayı maddi bir temele dayandırır, bütün bir eser boyunca bir kere bile zikredilmez. Dışsal olanın her şeyin elemine edilmesi ve felsefi – tin bilimsel tartışmaların etkilemiş olduğu çerçeve Gadamer'in tarih kavramını etkileyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Gadamer tarihi, öncelikle mevcut olanın kabul edilmesi çerçevesinde ele alır. Tarihin hareketi hep önceden verilmiştir; bundan dolayı yapılması gereken şey onu kabul etmek ve geleneksel anlamda devam ettirmektir. Bu teoride tarihin öznesi kendisini aktif bir özne olarak değil, pasif bir özne olarak görür. Geleceğe doğru sadece geleneğe başvurma anlamında aktif olabilir. Bu ideoloji tarihi güçsüzlüğün bir ifadesi olarak Almanya'yı işgal eden güçlerin işgaline boyun eğmek gibi bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Varoluş felsefesinin yayılması bütün değerlerin toptan değersiz hale gelmesi ve ülkenin yabancı güçlere teslim edilmesi olarak anlaşılmıştır.[47] Gadamer böyle bir durumdan hareket eder; fakat onda ısrar etmez. O, güçsüzlüğün felsefesine radikal anlamda değer atfetmez. Onun için bu güçsüzlük ve "kriz bilinci" 2000 yıllık geleneğe tekrar dönmemize bir fırsat oluşturmaktadır. Bu yolun muhafazakâr olması ve bundan dolayı geniş bir etki alanına sahip olması Federal Almanya'nın restorasyonunun açık bir ifadesidir. Gadamer'in hermeneutik anlayışının Alman felsefe tarihi göz önüne alındığında büyük oranda muhafazakâr ve reaksiyoner geleneğe dayandığını (fakat bunu yaparken ilerlemeci anlayışlara açık bir biçimde saldırmaz) söylemek mümkündür. Bu ihtimali Gadamer şu cümleleriyle ortadan kaldırır: "Sol Hegel'ci eleştiri politik felsefenin bütün öğretisinde felsefenin kendi kendini ortadan kaldırma temeli üzerine yükselmek zorundadır."[48]

46 Gadamer, WM, s. 350.
47 A. Dimmer, " Existenzphilosophie" maddesi, *Das Fischer-Lexikon: Philosophie*, s. 92 vd.
48 Gadamer, WM, s. 327.

Habermas, Gadamer'in bu tutumunu "ilk neslin tutuculuğu" olarak betimler; buna göre söz konusu tutuculuk 18. yüzyılın rasyonalizmine karşı henüz açık bir tavır almamış olup, gerçek otoritenin otoriter bir biçimde görünmek zorunda olmadığı düşüncesini savunur.[49] Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki gelişmeler Gadamer'in daha ziyade "ikinci nesil konservatistler" kategorisine dahil edilebileceğini göstermektedir. Söz konusu nesil ilk nesil tarafından bir tarafa bırakılan tin bilimlerini restorasyon döneminde hâkim güçlere aktif destek olarak onların lehine sonuçlandırmayı amaç edinmişlerdir. Bunun için yapılması gereken ilk şey, özgüvenlerini yitirmiş tin bilimcilerin tekrar özgüvenlerini kazandırmaktır. Gadamer geleneksel anlamda mevcut olan tin bilimlerine doğa bilimleri ve "sosyal teknokratların" yanında özel meşru bir alan belirler. Her bir tin bilimini tek başına bir bilim olarak kendi sonuçlarıyla ilişkili öncelikli refleksiyon bağlamında belirli bir çerçeveye oturtur; böylece doğa bilimleriyel tin bilimleri arasında cereyan eden pozitivistlerle anti-pozitivistler arasındaki faydasız tartışmayı aşma ümidini taşır ve her bilimin toplumsal anlamda meşruiyete sahip olan yerini sağlamlaştırmaya çalışır. Gadamer bunu somut bir dünya tecrübesinden ya da tarihsel anlamda belirli yaşam pratiklerinden hareketle yapmaz, aksine davranış tarzlarını ontolojik anlamda kurmaya çalışır. Böyle bir davranış tarzında birey her türlü tecrübeye karşı kendi "açıklığını" korur; fakat aynı zamanda sahip olduğu görüşün mevcut geleneğe ve otoritelere karşı meşruiyete sahip olmasına dikkat etmelidir. Gadamer'in "her türlü insani pratikleri" yönlendiren evrensel hermeneutik refleksiyon anlayışı ve pozitivist bilim anlayışına karşı haklı olarak getirdiği eleştiriler idealist bir deneme olarak kendisini gösterir. Buna göre yaşam pratiklerinin her türlü maddi şartı, bilimlerin pratikle ilgili refleksiyonu bağlamında paranteze alınmak istenmekte ve söz konusu yaşam tecrübeleri mevcut gelenek sayesinde evrensel diyalog olarak temellendirilecektir. Tam da bu noktada Gadamer "yaşam filozofu" olan Dilthey'a (objektifliği savunan Dilthey'a değil) dayanacak; bunu yaparken Dilthey'ın yaşam kavramını kısaltıp, Heidegger'in bütün somut-tarihsel belirlenmişliği ile birlikte "Dasein'ın Yapısı" kavramını kendine örnek alacaktır.[50] Bütün

49 J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Beiheft 5 der Philosophischen Rundschau*, Tübingen 1967, s. 174 vd.

50 J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, *içinde*: HuI, s. 120-159, burada s. 151. Heidegger ve Gadamer'in isteği "idealist spekülasyonu" ortadan kaldırmak ve "hayatın varlık tarzını" öz bilinçten çıkarmamaktır (WM. s. 249). Buna karşın Gadamer'in hayat kavramını analizi Habermas'a göre esas anlamda kurucu dil anlayışı bağlamında idealisttir.

yaşam pratiklerinin esası olarak diyalektik görüş, (Hegel spekülasyonunu hermeneutik tecrübe kavramı sayesinde ayakları üzerine kurmak zorunda olmasına rağmen) yaşam kavramından hareketle idealist pozisyonu sadece daha da güçlendirmektedir. Hermeneutik bilinçte tecrübe ilkesinin üniversel anlamda genişletilmesi bağlamında "Gerçeklik ve Yöntem"in yüzeysel okunmasında idealizmden görünürde bir uzaklaşmanın olduğu görülecektir. Derin okumada aslında söylendiği gibi bir uzaklaşmanın olmadığı ortadadır. Bununla birlikte Gadamer, pozitivist-sosyo teknolojik anlamda şekillenmiş sosyal bilimlerin sınırlı önemini açıklığa kavuşturabilmiş, tin bilimlerinin tarihsel-hermeneutik bağlamdaki önemini ortaya koyabilmiş, buna karşı yapılan saldırılara göğüs gerebilmiştir.[51] Pozitivistlerle anti-pozitivistler arasındaki tartışma tekrar canlanmıştır. Dilthey'ın bu tartışmada pozitivizm eleştirmeni olarak ortaya çıkmaması, idealizmi yenileyen biri olarak kabul edilmesi ve gittikçe artan bir biçimde idealizmi eleştiren filozof olarak görülmesi (ki bu da nihai anlamda pozitivizme kısmen bağlı kalmayı gerektirir) ve bu sayede bilim tarihi ve felsefi tartışmaların merkezine oturmasının önemli bir nedeni Gadamer'dir.

Kaynakça

Dimmer, A., " Existenzphilosophie" maddesi, *Das Fischer-Lexikon: Philosophie*, Frankfurt 1958.

Dilthey, W., "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", (*Gesammelte Werke* Band VII), yay. haz. B. Groethuysen, 1958.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965.

Gadamer, H.-G., "Replik", *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterung zu "WM"* içinde s. 283-317.

Giegel, H. J., "Reflektion und Emanzipation", *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971 içinde s. 244-282.

Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. Basım, Frankfurt a. M. 1982.

Kollweit, H.; Lepenies, W., "Literarische Hermeneutik und Soziologie", *Ansichten* içinde s.131-142.

Schelsky, H., *Einsamkeit und Freiheit. Ideen und Gestalt der deutschen Universität und ihre Reformen*, 2. Basım, Gütersloh 1971.

51 H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Ideen und Gestalt der deutschen Universität und ihre Reformen*, 2. Basım, Gütersloh 1971, s. 82 vd.

Doğan Özlem ve Hermeneutik Felsefe

MUSTAFA GÜNAY

Doğan Özlem'in hermeneutik anlayışını ve hermeneutik ile sosyal bilimler ve sanat arasında kurduğu ilişkiyi ve ülkemizde hermeneutik düşünce geleneğine katkılarını ele almaya çalışacağım bu yazıda, önce söz konusu geleneğin ülkemizdeki durumuna ve ilk temsilcilerine değinmek yerinde olur.

Türkiye'de Hermeneutik Felsefe

Türkiye'de hermeneutik felsefe konusundaki çalışmaların Kamuran Birand ve Nermi Uygur ile başladığı ve 1980'li yıllarda ise Doğan Özlem ile bir canlanma gösterdiği saptanabilir. Birand'ın çalışmaları hermeneutik gelenekte yer alan Rickert ve Dilthey gibi filozofların düşünceleriyle ve tin bilimlerinin başlıca yöntemi olarak "anlama"yla sınırlıdır. Uygur'un da doktora tezi Dilthey'ın tin bilimlerinin epistemolojisi hakkındadır. Onun sonraki felsefi serüveninde hermeneutik gelenekle ilişkisi bir süreklilik göstermez. Belki hermeneutik geleneğin anlamacı ve yorumlamacı özellikleri Uygur'un felsefi söyleminde saptanabilir. Ancak Uygur'un fenomenolojiye, Analitik felsefe geleneğine kendine özgü bir yönelişler bağlamında uzandığını görebiliriz. Dolayısıyla ülkemizde hermeneutik geleneğin etkisi ve gelişimi aralıklı ya da kesintili olmuştur. Bu noktada felsefe dünyasında söz konusu geleneğin canlanmasında ve daha geniş bir çerçevede ele alınmasında Özlem'in çalışmaları belirleyici niteliktedir. Özlem, kendi felsefi yol haritasını hermeneutik bir güzergâhta belirlemiş ve sürdüregelmiştir. Onun çalışmalarında hermeneutik yaklaşımla ele alınan konular ve problemler yalnızca belli birkaç filozofla ve kavramla sınırlı olmayıp geniş bir problemler alanıyla ilgilidir. Özlem'in düşünce gündeminde, bilgi ve bilimle ilgili sorunların yanı

sıra tarih, kültür, siyaset ve küreselleşme gibi güncel sorunlara kadar birçok sorunun yer aldığını görürüz. Özlem yalnızca düşünür ve akademisyen yönüyle değil yaşamının belli bir döneminde yaptığı sendikacılık ve öğretim üyelerinin kurduğu ilk derneklerden birinin kurucusu ve yöneticisi olması bakımından toplumsal sorunlar karşısında etkin ve duyarlı tutumuyla da dikkat çeker. Onun hermeneutik felsefe anlayışıyla kültüre ve tarihe yönelişinin öncelikli ve temelde olduğu söylenebilir. İlk telif eserinin *Tarih Felsefesi* olması da anlamlıdır. İkinci kitabı *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* de onun felsefi yönelimlerini ve projelerini düşünce dünyamızda görünür kılan yazılardan oluşmaktadır.

Özlem'in, "tarihselci/hermeneutik" bilim ve kültür felsefesinin yaklaşımıyla, öncelikle, bizde pek işlenmeyen "tarih felsefesi" ve "kültür felsefesi" gibi felsefe disiplinlerinin konu ve problemlerini incelediğini ve felsefenin yaşama, tarih ve kültür zemininde kavranılışına yönelik önemli katkılarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bilgi ve bilimle olduğu kadar insan, tarih ve kültürle de ilgili olarak "tarih bilinci" ve "tarihsellik" kavramı, Özlem'in düşünsel yaklaşımının ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Onun felsefeye bakışını ortaya koyması ve çeşitli felsefe tarzları ve tipleri arasında yaptığı ayrımlar da önemlidir. Şimdi kısaca Özlem'in felsefe anlayışına değinmek yerinde olur.

Özlem'in Felsefe Anlayışı ve Felsefe Tarihine Bakışı

Bilim anlayışında tarihselci, kültür ve tarih felsefesinde insancı ve bütün konularını ve problemlerini ele alma yöntemi bakımından ise hermeneutik bir yaklaşım sergileyen Özlem, felsefe anlayışını ve söz konusu anlayışın kurucu unsurlarını/yönlerini, şöyle ifade eder: "bir hermeneutikçi olmam dolayısıyla, felsefede mutlakçılığa karşı rölativist, ezeli ebedi hakikat anlayışına karşı tarihselci, evrenselciliğe karşı bireyselci ve kesinlikçiliğe karşı septik tavırların yön verdiği bir felsefe anlayışına sahibim."[1]

Özellikle kültür bilimleri felsefesinin problemleriyle ilgilenmekle birlikte, genel olarak bilim kavramı üzerine ve doğa bilimleri üzerine de yazı, kitap ve çevirileri bulunan Özlem, hermeneutikçi bir felsefeci olarak, ortaya koyduğu yaklaşımda ve buna bağlı olarak ortaya çıkan eserlerinde dikkati çeken bazı özellikler saptamak mümkündür. Kendisinin de açıkladığı gibi, Özlem'in

1 Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, s. 41.

hermeneutik yaklaşımına dayalı olarak, mutlakçılığa karşı rölativist, ezeli ebedi ve tekçi hakikat anlayışına karşı tarihselci, evrenselciliğe karşı tekilci ve kesinlikçiliğe karşı septik tavırların yön verdiği bir felsefe anlayışına dayandığı görülür. Özlem'in felsefe anlayışının kurucu unsurları olarak tarihselcilik, insancılık ve yorumsamacılık, onun bilim felsefesinde pozitivizmi ve neo-pozitivizmi, kültür ve tarih felsefesinde doğalcılığı ve belirlenimciliği (onların türlü biçimlerini) ve açıklamacı-yasacı (nomotetist) yaklaşımları eleştirmesine yol açmıştır. Özlem'in özellikle son çalışmalarında ise, bilim felsefesi ve siyaset felsefesi başta olmak üzere, hermeneutik açıdan bir "evrensellik/evrenselcilik", "küreselleşme" ve "post-modernizm" eleştirisini gündeme getirdiği görülebilir.

Özlem, evrenseli düşünmenin ve aramanın onu gerçekleştirme/reelleştirme çabasını beraberinde getirmekle birlikte, evrenselin reelleşmesinin mümkün olmadığı yönünde bir tutum ve anlayışla kendini ortaya koyan farklı felsefelerin varlığına da işaret eder. Düşünce tarihinde gölgede kalan ve egemen konuma gelemeyen felsefi anlayışların evrenseli arayan anlayışların yanı sıra varolmaya devam ettiklerini söyleyen Özlem'e göre, "felsefenin orijininde evrenseli arayış dürtüsü var. Ama bu arayış, bu serüven sırasında, evrenselin sadece bir zihinsel ürün, bir fikir olarak kaldığı, onun doğada bulunmadığı tespitinin yanı sıra etik, hukuk ve siyaset alanlarında da reelleştirilemeyeceğini ileri sürmüş olan septikler, irrasyonalistler, rölativistler, solipsistler, nominalist epistemologlar var. Bunlar da yüzyıllardır kendi doğrultularında kendi "felsefe"lerini üretmeye devam ediyorlar."[2]

Felsefe tarihini hermeneutik bir yaklaşımla gözden geçirip değerlendiren Özlem, bu alandaki görüşleri/yaklaşımları başlıca iki gruba ayırır: *evrenselci felsefe* ve *tekilci felsefe*. Bunlar tüm felsefe tarihinde karşılaştığımız iki felsefe yapma tarzı ve tipidir. Özlem, söz konusu iki felsefe tarzını ve başlıca temsilcilerini şöyle açıklar: "birinci tarz (evrenselci) veya tip, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içerisinde Platon'dan Aristoteles'e, İslam ve Batı Ortaçağlarının filozoflarına, Yeniçağ'ın başlarında Descartes'tan, Spinoza'dan Leibniz'e, Aydınlanma Çağı'nın hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar (...) çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içerisinde yer alan filozofların sayısı birinciye göre oldukça azdır. Bununla birlikte Grek sep-

2 Doğan Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, Notos Kitap, 2016, s. 119.

tiklerini, Pyrrhon'u, ünlü sofistler olarak Protagoras'ı, Gorgias'ı; geç dönem Batı Ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle bir Ockham'lı William'ı; Yeniçağ'ın birçok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley'i, felsefi hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher'i ve Dilthey'ı; irrasyonalizmin filozofu Nietzsche'yi ve 20. yüzyılda hermeneutiğe kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger'i (...) sıralayabilirim."[3]

Özlem, tekilci düşünce çizgisinde yer alan septik, agnostik, sofist, rölativist, nominalist, nihilist ve irrasyonalist nitelikteki filozoflar için felsefeden anlaşılan şeyin farklı olduğunu belirtir: "bunların ortak yönleri, 'felsefe'yi evrenselin bilgisine, Hakikat'e ulaşma çabası olarak anlamayı reddetmeleridir. Özellikle rölativistler ve irrasyonalistler, bir yeti olarak sahip olduğumuz (büyük harfle) Akıl'ın ve mantıksal düşünmenin, evrenin kendisinde bir akılsallığın ve mantıksallığın bulunduğunun kanıtı olamayacağını; tam tersine, akılsallığın ve mantıksallığın, ancak evrenin akıldışı ve mantıkdışı bir alan olduğunun görülmesine aracılık edebileceklerini ileri sürmüşlerdir."[4]

Özlem, evrenseli düşünme ve arama konusunda felsefe tarihinde karşılaştığımız felsefe tiplerini karşılaştırıp değerlendikten sonra felsefe alanında belli bir felsefe tipinin egemen ve belirleyici olmasına da karşı çıkar. Bu durumu şöyle dile getirir: "bir evrenselci felsefe tipi, türü vardır ve bana kalırsa insan ruhunu en fazla tatmin eden felsefe tipi, türü olduğundan, o en yaygın felsefe tipi, türüdür. Fakat felsefe alanı, bu tipin, türün genişçe olmakla birlikte en nihayet sınırlı bir yer işgal ettiği engin bir alandır. Alan olarak felsefeyi hiçbir felsefe tipinin tekeline bırakmamak gerekir."[5] Ancak biliyoruz ki hemen her dönem felsefe alanında ve günümüze doğru geldikçe bilimler alanında da belli felsefeler ve anlayışlar egemen hale gelmiş ve farklı düşünce akımlarının önünü kesmişlerdir. Özlem de felsefe tarihinde karşımıza çıkan tartışmalı/çatışmalı durumu "tarihsellik" kavramıyla yorumlar. Ona göre düşünce tarihinin hemen her döneminde, "evrenselci/akılsalcı felsefelerle septik, rölativist, nominalist, irrasyonalist felsefeler birbirleriyle çekişip durmuş, hatta bazı dönemlerde evrenselci/akılsalcı felsefelerin kendi dışındaki felsefelere karşı acımasız bir savaş yürüttüğü dönemler olmuştur. Evrenselci/akılsalcı felsefe şunu görememiş ya da gördüğü halde örtbas etmiştir. Bizzat felsefeler arası bu çekişme ve savaş olgusunun kendisi, 'felsefenin

3 Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* İnkılap Kitabevi, 1999, s. 57.
4 *Age*, s. 56-57.
5 Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, s. 119-120.

tarihselliği'nin kanıtıdır. Ancak felsefenin tarihselliğinin göstergesi olarak felsefeler çokluğu, kendi içerisindeki çeşitlenmeleriyle yine bizzat bir felsefe, evrenselci/akılsalcı felsefe tarafından ortadan kaldırılmak istenmiştir."[6]

Özlem'in hermeneutik bir yaklaşımla felsefe tarihinde karşılaştığımız felsefe tiplerine ilişkin ayrımları kadar, Anglosakson felsefe ile Kıta Avrupası (özellikle Alman felsefesi) arasında yaptığı karşılaştırmalar ve eleştirel değerlendirmeler de önemlidir. Bu noktada Özlem'in çalışmaları, felsefi düşünceye, felsefe tarihine ve günümüzdeki düşünce akımlarına yönelik çoğulcu bir bakışla tek yanlılık ve indirgemeciliğin tuzaklarına düşmeyen bir "kavram tarihçiliği"nin de örneği durumundadır. Onun tarihselci ve eleştirel bir tutumla, farklı felsefe geleneklerini irdelemesi felsefi düşüncenin otonomisi ve yaratıcılığı bakımından da önemlidir. İçinde yer aldığı hermeneutik geleneği de eleştirel olarak ele almaktan kaçınmadığını görebiliriz.

Özlem'in Hermeneutik Düşünce Geleneğine Bakışı

Özlem, içinde yer aldığı düşünce geleneğine yönelik eleştirel tavrını da elden bırakmaz. Hermeneutik düşünce geleneği içinde birbirinden farklı anlayışlar ve filozoflar yer alır. Bu bağlamda, felsefi hermeneutiğin kurucularının ve ona en uygun çerçeveyi çizenlerin Schleiermacher ve Dilthey olduğunu belirten Özlem, hermeneutik gelenek karşısındaki tutumunu şöyle ifade eder: "Heidegger hermeneutik mirası kendi keyfince yorumlamıştır ve hermeneutiği kendi felsefesine uyarlamıştır. Oysa hermeneutik herhangi bir felsefeye uyarlanamaz; tersine o felsefelerin neliği üstüne de gerçekleştirilen bir yorumlama faaliyetinin öğretisi, bu yönüyle felsefenin felsefesidir. Gadamer de, 20. yüzyılda hermeneutiğin Almanya dışında ve tüm dünyada tanınmasına büyük hizmeti geçmiş olsa da, Heidegger'in bir öğrencisi olarak, hermeneutiği ana amacından saptırarak, onu bir çeşit doğruluk (hakikat) öğretisine dönüştürmek istedi. En ünlü yapıtının adı (Doğruluk ve Yöntem) bile, onun niyetini belli eder. Oysa hermeneutik, binlerce yıllık tarihine baktığımızda, her şeyden önce bir yorumlama öğretisi ve sanatıdır. Schleiermacher ve Dilthey'la birlikte bir felsefe, ama varolan yöntem öğretisine ışık tutan ve her türlü bilme ediminin temellerini ve niteliklerini işaret eden bir felsefe de hermeneutiğe eklendi."[7]

6 Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* s. 194-195.

7 Doğan Özlem, "Bugünden Geçmişe Bakarken" başlıklı *söyleşi, Söyleşiler-Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni* içinde, Notos Kitap, 2013, s. 22.

Gemişten günümüze kadar gelen düşünce ve kültür tarihi içinde hermeneutik de değişmiş ve yeni özellikler edinmiştir. Filozofların yaklaşımına göre hermeneutiğin anlamı ve işlevi de farklılık göstermiştir. Bu bağlamda Özlem, hermeneutikten üç şey anladığını belirtir: "1. binyılların yorum sanatı, yöntemi ve tekniği, 2. bu sanat, yöntem ve tekniğe ışık tutan bir yorum öğretisi, 3. bu yöntem öğretisini temellendiren felsefe. Burada tartışma, esasen hermeneutiğin bu üçüncü görünümü, onun 'felsefe' olmak bakımından neliği üzerinde yoğunlaşıyor. O, felsefeyi ve "felsefeler"i de anlamayı amaçlar; bu yönüyle 'felsefenin felsefesi' görünümüne de sahiptir. Gerçi şunu da belirtmek gerekir ki, 'felsefenin felsefesi' de, en nihayet bir 'felsefe'dir. Ama hermeneutik, bana göre, bir felsefe olmaktan çok, bir felsefe yapma tarzıdır. Bu bakımdan hermeneutik, diğer felsefe yapma tarzları arasında yer alan bir felsefe yapma tarzı ve en önemlisi bir felsefi eleştiri tarzı olarak da görülmelidir."[8] Görüldüğü gibi Özlem, hermeneutiğin bir felsefe yapma tarzı olduğunu vurgular ve diğer felsefe yapma tarzları arasındaki yerini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda Özlem'in hermeneutikle ve bu felsefe tarzının diğerleriyle ilişkilerini yorumlayışı, felsefi düşüncenin de tarih ve kültür zemininde oluşan ve değişen bir tarihsel düşünme biçimi olduğunu açığa çıkarır. Bu noktada felsefeye ilişkin bir tarih bilincinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Özlem, dil-tarih ilişkisi bağlamında hermenutiğin bir anlam araştırması ve öğretisi olduğunu ise şöyle açıklar: "Hermeneutik bir önemli yönüyle, dil-tarih ilişkisini ve bu bağlamda insanın tüm kültürel etkinliğini konu edinir. O, "kültür" terimi altında toplanabilecek her şeyi, birer *anlama* nesnesi olarak kavramayı amaçlayan bir yöntemin, *anlama yönteminin öğretisi*dir de. Anlama yöntemi, kültürü *yazılı yapıtlar* aracılığıyla açımlayıp yorumlama yöntemidir. Yazılı yapıtların yorumlanması o yapıtların üretildiği dilin yorumlama kapasitesine bağlı olduğundan, hermeneutik, esasında, kültürün taşıyıcısı ve yaratıcısı olarak *dil*'in anlama ve yorumlama kapasitesinin, onun kural ve yöntemlerinin öğretisi olarak da tanımlanabilir. Çünkü dil, (...) tarihin/kültürün taşıyıcısıdır. Tarih kendini dilde dışa vurur, ortaya koyar. Hermeneutik, (...) hem bir anlam öğretisini hem bir anlam araştırmasını içerir. Böylece hermeneutik anlam-dil-tarih bağıntısının öğretisi kimliğini de kazanır."[9]

8 *Age*, s. 22-23.

9 Doğan Özlem, *Anlamdan Geleneğe Kimlikten Özgürlüğe-Kavramlar ve Tarihleri III*, İnkılap Kitabevi, 2009, s. 29-30.

Özlem'in hermeneutik geleneğin temel tezlerinden biri durumundaki, "insanın tarihselliği" düşüncesini sık sık vurguladığını görebiliriz. Bu konuda şunları söyler: "Tarihselci/hermeneutik felsefenin en önemli saptamalarından birisi, insanın tarihsel bir varlık olduğu, tarihsel koşullar ve koşullanmalar içerisinde ve belli bakış açıları, zihniyetler, çıkarlar, amaçlar ve değerlerin güdümünde düşündüğü, yarattığı ve ürettiği; üstelik düşündüğü, yarattığı ve ürettiği her şeyin tarih içerisinde değiştiği ve dönüştüğüdür."[10]

Özlem, insan özgürlüğünün de ancak tarih içinde anlaşılabileceğini ve bunun da hermeneutik ile mümkün olduğunu söyler: "Hermeneutik, insan özgürlüğünün ancak tarih içinde ve onun tarihselliğiyle mümkün olduğu ilkesiyle çalışır. Özgürlükse, kendini insan tarafından oluşturulan ve değiştirilen bir alan olarak ancak ve sadece tarihte gösterebilir. Oluşturma ve kendini değiştirme, bunlar dolayısıyla her şeyin geçici ve rölatif kalması, insan özgürlüğünün işaretleridir. Ve insan kendi oluşturup değiştirdiklerini yeniden ve sürekli yorumlayan ve bu yeniden yorumlamayla yeniden oluşturup değiştiren bir varlık olması bakımından zaten hep hermeneutik bir ağ içinde yaşar."[11]

Tarihselciliğin bir bilgi felsefesi olmakla birlikte, öncelikle bir insan felsefesi olduğunu vurgulayan Özlem'e göre, "o, insanın yapıp ettikleri temelinde, yani tarihte tanınabileceğinden, tarih-dışı ve tarih-üstü bir konumdan hareketle insan hakkında konuşulamayacağından hareket eder.(...) Tarihselcilik, en önemli yönüyle, insan varoluşunun sabit, değişmez, ezeli-ebedi nitelikleri bulunmadığı, onun bir özünün olmadığı veya bu 'öz'ün, paradoksal olarak, ancak ve sadece 'insana özgü ve ona ait zamansallık' olarak tarihsellik olduğunu iddia eden felsefe anlayışıdır."[12]

Özlem'e Göre Hermeneutik ve Tin Bilimleri İlişkisi

Özlem, bilimi, bir bilme ve araştırma tarzı olarak tarih ve kültür zemininde ele alırken büyük ölçüde Dilthey'cı bir çizgide yer alır. Bu noktada Kant'tan bu yana çeşitli biçimlerde yapılagelen doğal gerçeklik-tinsel (kültürel) gerçeklik ayrımına dayanarak doğa ve tin bilimleri arasında konu ve yöntem bakımından ortaya çıkan farklılıkları da vurgulayan Özlem, hermenutik bir perspektiften pozitivizm, neopozitivizm ve postmodernizm gibi anlayışların bilim tasarımlarını ve yol açtıkları sonuçları da eleştirel bir süzgeçten ge-

10 Doğan Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, s. 73.
11 Doğan Özlem, "Bugünden Geçmişe Bakarken", s. 29.
12 Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* s. 164-165.

çirir. Özlem, bilimleri yalnızca epistemolojik ve metodolojik yönden ele almakla yetinmez, bilimlerin ahlak ve siyasetle ilişkisini ve etkileşimini de göz önüne alarak bir bilim eleştirisi ve yorumu ortaya koyar. Bu noktada Özlem, bilgiyi ve bilimi ele alırken, geleneksel epistemolojinin temel bir karakteristiği olan özne-nesne ayrımından yola çıkmak yerine, bilgiye ve bilime ilişkin sorunların bir "öznelerarasılık" temelinde ele alınması gerektiğini belirtir. Öznelerarasılık kavramı hermenutik geleneğin temel kavramlarının başında gelir. Burada söz konusu olan insanın yalıtık, atomik bir kişi olarak değil tarihsel ve toplumsal ilişkileri çerçevesinde ele alınması gerektiği düşüncesidir. İnsanın tarihsel bir varlık olduğu tezinden yola çıkarak, bilgiye ve bilime ilişkin sorunların incelenmesinde de tarihsellik düşüncesi belirleyicidir. Bu bağlamda Özlem, doğa ve tin bilimlerinde insanın ancak sınırlı bir bilme ve anlama olanağına sahip olduğuna dikkat çeker. Bilimdeki kesinlik ve nesnellik de ancak tarihsellikle ilişkilidir. Özlem bilgi ve bilim konusunda "bilme"den çok "anlama"ya önem verir. Anlama bilmeyi de kapsamakla birlikte onu aşan yönleri içerir.

Hermeneutiğin asıl etkisinin ülkemizde sosyal bilimler alanında olmasını istediğini belirten Özlem, günümüzde İslam'ı ve Kur'an'ı yeniden yorumlama ihtiyacının artması nedeniyle hermeneutik yönteme başvurulmasını olumlu bulduğunu belirtmekle birlikte dinsel teolojinin felsefeyle bağdaşamayacağını da vurgular. Özlem'e göre, "dinsel teoloji (İslam teolojisi, Hıristiyan teolojisi vb.) içinde sürdürülen bir felsefe olduğu gibi, felsefenin bir dalı olarak felsefi teoloji de vardır. Fakat dinsel teolojideki dogmacılık ile felsefi teolojideki eleştirellik bir arada barınamaz. Teolojik hermeneutik, dinsel dogmalar ışığında gerçekleştirilen bir yorumlama faaliyetidir, bundan öteye geçemez."[13]

Türkiye'de hermeneutiği teolojiyle ilişkilendirenler olmakla birlikte, Özlem'e göre, özellikle akademik alanda daha çok sosyal bilimcilerin çalışmalarında hermenutiğin etkisinin belirgin biçimde görünür hale geldiği söylenebilir. Bu noktada Özlem, bazı saptamalar ve uyarılar yapmayı gerekli görür: "Çünkü felsefi hermeneutik, çıkışı itibariyle, özellikle Dilthey'la birlikte, sosyal bilimlerin yeniden yapılandırılma çabaları içinde gelişimini bulmuştur. Onun bu misyonu asla unutulmamalı, o Heideggerci, Gadamerci, Derridacı yönlendirmeler karşısında bir ölçüde septik kalmalıdır."[14]

13 Doğan Özlem, "Bugünden Geçmişe Bakarken", s. 27.
14 *Age*, s. 27.

Hermenutiğin sosyal bilimler alanında etkisi ve yol açtığı değişim konusunda, bu alanda çalışan akademisyenlerin yaptığı bazı değerlendirmeler de Özlem'in beklentisini doğrular niteliktedir. Sosyolog Hasan Şen, Özlem'in ülkemizdeki sosyal bilim algısının değişimindeki rolünü şöyle dile getirir: "Doğan Özlem, felsefeye adadığı yaşamıyla Türkiye'de hem felsefi bir ekolü yerleştirmekle hem de bu ekolün barındırdığı tartışmalar vesilesiyle sosyal bilimlere yeni, özellikle bilgi teorisi ve yöntem bakımından, imkânlar kazandırmak suretiyle, mevcut sosyal bilim algısında bir kırılmaya yol açmıştır. Özlem'in başlattığı ve önemli ölçüde yön verdiği tartışmalarla hermeneutik kendisine yer açmaya başlamış, (...) akademik değişimler yaşanmıştır. Özlem, fragmanlar halinde bulunan ve yan tartışmalara konu olan hermeneutiği bütüncül bir gelenek olarak Türkiye'ye sokmuştur."[15]

Özlem'in hermeneutik konusundaki çalışmalarının sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmalarına sağladığı katkıya dikkat çeken felsefeci Sema Önal'ın değerlendirmeleri de onun ortaya koyduğu düşünsel üretimin önemli yönlerini dile getirir: "Doğan Özlem, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin (beşeri bilimlerin) ayrımını, metot farklılıklarını, tikel-tümel, evrenselci-tekilci gibi tartışmalar bağlamında dizgeli bir biçimde eserlerinde ortaya koymuştur. Sosyal bilimlerde Türkiye'de hermeneutik yöntemin anlaşılmasında ve yaygınlık kazanmasında tartışmalarının önemine binaen katkı yapacak incelemeler ve tartışmalar geliştirmiştir. Tarihselcililk ve tarihsicilik kavramlarının içeriklerini netleştirerek Türkiye'de bu kavramların doğru bir biçimde kullanılmasını teşvik etmiştir. Dilthey, üzerine yaptığı çalışmalar ile insan bilimlerinde yöntem sorununun, ontolojik, metodolojik, epistemolojik yönlerini belirgin hale getirmiştir."[16]

Özlem'in çalışmalarında bilime, bilgiye ilişkin sorunların yanında dil ve anlam sorunu, sanata ve edebiyata ilişkin sorunlar da ele alınır. Özlem, içinde yer aldığı hermeneutik geleneğin edebiyata, şiire bakışını ortaya koyan çalışmalarıyla insanı ve yaşamı anlamada ve yorumlamada sanatın olanaklarını ve ifade biçimlerini irdeler. Bu konuda özellikle *Hermeneutik ve Şiir* kitabı akla gelir. Şimdi Özlem'in edebiyat ve hermeneutik arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerini ele almak yerinde olur.

15 Hasan Şen "Türkiye'de Sosyal Bilim Algısında Yaşanan Kırılma: Hermeneutik Bir Parantez", *Felsefede Elli Yıl-Doğan Özlem Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Günay, Notos Kitap, 2016, s. 79.

16 Sema Önal , "Türkiye'de Sosyal Bilimler Açısından Doğan Özlem'in Yeri", *Felsefede Elli Yıl-Doğan Özlem Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Günay, Notos Kitap, 2016, s. 82-83.

Doğan Özlem'de Edebiyat Hermeneutiği ve Şiir-Tarih İlişkisi

Başlangıcından günümüze kadar hermeneutiğin kendisini farklı türlerde ve konularda ortaya koyduğu bilinir: teolojik hermeneutik, filolojik hermeneutik, hukuksal hermeneutik ve felsefi hermeneutik. Özlem de bu sınıflandırmadan yola çıkarak sanat ve edebiyat eserlerine yönelen ve filolojik hermeneutik geleneğinden beslenen bir edebiyat hermeneutiğinin günümüzde önem kazandığını belirtir. Bu noktada Özlem, felsefenin başlangıcından bu yana teoriye/kurama öncelik vermenin başat bir tutum olarak birçok filozofta karşımıza çıktığını ve bu tutumun sanat/edebiyat konusunda önemli bir soruna yol açtığını vurgular. Bir başka deyişle edebiyat kuramları ile edebiyat eserleri arasında bir örtüşmezlik/uyuşmazlık hep vardır. Evrenselci ve tekilci felsefe arasındaki çatışma ve farklılıkların, sanat ve edebiyatla ilgili olarak da geçerli olduğunu söyleyen Özlem'e göre, "Edebiyat kuramı ile edebiyat arasındaki ilişkide, kuramın edebiyat üzerinde tahakküm kurmasını arzulayan sistemci filozoflar ile kuramın edebiyatı dizgin altına alamayacağını düşünen antisistemci filozoflar arasındaki çekişme günümüzde de sürüp gidiyor."[17]

Özlem, Schlegel'in düşüncelerinden hareketle, bir edebiyat kuramının kendisinin de bir sanat ürünü, bir çeşit edebiyat olacağı konusunda şunları söyler: "Bir kuram, edebiyatın (ve genelde sanatın) kuramı olmak istedikçe, kendisinin edebiyata (sanata) dönüşme olasılığı vardır. Felsefede bu olasılığı olumsuzlayan filozoflar kadar olumlayan (özellikle antisistemci) filozofların da bulunduğu hemen anlaşılabilir."[18] Burada karşımıza çıkan en temel sorunlardan biri, edebiyat yapıtlarının kuramsal söyleme taşınmasının güçlüğü ya da imkânsızlığıdır. Özlem, aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkmış olan edebiyat kuramları çokluğu karşısında tutumunu şöyle dile getirir: "öyle görünüyor ki, edebiyat yapıtları ve genellikle edebiyat, kuramsal söylemlerin açıklamacı tutumuyla ele alınmaya pek az elverişlidir. Onlar açıklanmayı değil, bizzat içlerinde barındırdıkları her çeşit zenginlik ve özellikle çokanlamlıklarıyla *anlaşılmayı* ve *yorumlanmayı* bekleyen yapıtlardır. Ve böyle bir *anlama* ve *yorumlama* çabası da yine ve ancak bir *edebiyat hermeneutiği*nin görev alanına girer."[19]

Özlem, *Hermeneutik ve Şiir* adlı kitabında, bir edebiyat yapıtının bir yorum nesnesi olarak ele alınması konusunda, hermeneutik geleneğin "üç bü-

17 Doğan Özlem, *Hermeneutik ve Şiir*, Notos Kitap, 2011, s. 19.
18 *Age*, s. 20.
19 *Age*, s. 20.

yük ustası" olarak değerlendirdiği Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'in düşüncelerinden söz ederken, bir edebiyat türü olarak şiir sanatı üzerinde özel olarak ve yoğun biçimde duran filozofun Dilthey olduğunu vurgular. Özlem'e göre, "Sanata yaşamayı anlamanın *organon*u olarak bakan Dilthey, edebiyat türleri arasında şiire ayrıcalıklı bir yer ayırır ve büyük şairlerin yapıtlarının dönemlerinin tinini anlamak bakımından önemini sık sık ve bol örneklerle vurgular."[20] Elbette hermeneutik felsefenin insanı ve yaşamı anlamada sanatı/edebiyatı bir "organon" olarak görmesi nedensiz değildir. Bu noktada sanatın ve şiirin insanı ve yaşamı anlama konusunda getirdiği olanaklarla bilimsel yöntemin özellikleri ve nitelikleri arasında bir karşılaştırma yapmak da yerinde olur. Özlem, Dilthey'ın yaklaşımı şöyle açımlar: "Dilthey'ın sanatı yaşamayı anlamanın *organon*u olarak görmesinin ardında, kendi döneminde bilimsel, özellikle doğabilimsel yöntemin tarih ve insan dünyasına uygulanmasının doğurduğu olumsuz sonuçlara duyduğu tepkinin de rolü vardır."[21]

Dilthey'ın "tarihsel dünya yaratır" cümlesine dayanarak Özlem de, tarihin insan tarafından yaratılan ve aynı zamanda insanı yaratan bir dünya olduğunu söyler. İnsan ve tarih dünyasının kendi iç dinamiğiyle kendisini yarattığını belirten Özlem, tarih ile sanatsallık ve şiirsellik arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Tarih bir *poiesis* ürünüdür; sanatsaldır, hatta karmaşıklığı, yoğunluğu ve kendisini anlama çabasının bizde uyandırdığı estetik haz bakımından şiirseldir ve *tarihin şiirselliği* sadece estetik bir yargı değil, tarihin bir niteliği, hatta tarihin özniteliğidir. Tarihe sanat yapıtları aracılığıyla nüfuz etme gereğinin ardında esasen, tarihin kendisinin bir sanat yapıtının özelliklerini taşıyor olması yatmaktadır."[22] Bu bağlamda Özlem, filozof, tarihçi ve filoloğun tarihsel dünya ve sanat eserleri karşısındaki konumuna ve görevlerine değinir. Özlem'e göre, "onların öncelikli görevleri, metnin o dönemin tinselliğinin ürünü olduğunu ortaya koymak kadar, belki daha da önemlisi, o dönemde yarattığı etkiyi ortaya koymaktır."[23] Bu noktada yazılı yapıtlar ile dönem ve çağları arasında hem etkileme hem de etkilenme olduğunu söyleyen Özlem'e göre, "her metin, tarih içindeki yerini etkilenen ve etkileyen olarak bulur. Ve en önemlisi, metni anlamaya yönelik bir edim

20 *Age*, s. 33.
21 *Age*, s. 44.
22 *Age*, s. 57.
23 *Age*, s. 57.

de etkilenen ve etkileyen bir edim olmaktan kurtulamaz. Bir metni anlama çabasının her zaman ve kaçınılmaz olarak bir yorum olması ve öyle kalmasının nedeni de budur."[24]

Özlem, edebiyat eserleri ve hermeneutik arasında karşılaşılan kuramsal sorunları ve gerilimleri irdeleyerek bir sanat/edebiyat eserinin hermeneutik bir yaklaşımla nasıl okunup değerlendirebileceğini ortaya koyar. Bu konuda bir örnek olarak onun Ahmet Oktay'ın "Birahane Longa" şiiri hakkında yorumunu ele almak uygun olur. Özlem, "Ahmet Oktay'ın *Birahane Longa* Adlı Şiiri" başlıklı yazısında da kuram dili ile şiir dili/poetik dil arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik sorunu hakkında görüşlerini açıklar. Edebiyat ve özellikle şiirin kuram diline taşınamayacağını vurgulayan ve bu bağlamda edebiyat eserlerinin ancak bir anlama ve yorumlama çabasının konusu olabileceğini söyleyen Özlem'e göre, "Edebiyat ve şiir hermeneutiği, edebiyatın ve şiirin kuram diline asla tam olarak bu taşınamamazlığının görülmesinin bir sonucu olarak, özellikle son elli yıldır felsefe çevrelerinde çok önemli tartışmalara yol açmıştır. Burada, edebiyatın ve şiirin kuramın *açıklamacı* diliyle değil, doğaları gereği çok anlamlı olan edebiyat ve şiir ürünlerinin, içerdikleri tüm zenginlik ve çeşitlilikle kavranmalarına yardımcı olacak bir dil, hermeneutiğin *anlamacı/yorumlamacı* diliyle ele alınmaları gereği ortaya çıkıyor."[25]

Düşünür ve şair kimliklerinin, Oktay'ın entelektüel kimliğinin potasında iç içe geçtiğini belirten Özlem'e göre, "düşünür ve şair kimliklerini birlikte taşıyan başka örneklerde olduğu gibi, Oktay'da da düşünür kimliğinin yansımalarını şiirinde, şair kimliğinin yansımalarını düşünür kimliğinde bulmak olağandır. Bununla birlikte, Oktay, *kuram dili* ile *şiir dili*nin kökten farklılığının tam bilincinde olarak, şiirlerinde kuram diline, kuramsal/eleştirel yazılarında şiir diline başvurmaz."[26] Ancak düşünsel damar, Oktay'ın şiirinde belirgindir. Özlem, düşüncenin/düşünselliğin Oktay'ın şiirinde dile gelme biçimini şöyle değerlendirir: "Ahmet Oktay'ın şiiri büyük ölçüde bir düşünsel şiirdir. Fakat şiir düşünce adına araçlaştırılmamış, tersine düşünce şiir dilinin olanakları içinde şiirselleştirilmiştir. Bunun Ahmet Oktay'ın şiirimize en önemli katkılarından biri olduğu söylenebilir."[27]

24 *Age*, s. 57.
25 Doğan Özlem, "Ahmet Oktay'ın *Birahane Longa* Adlı Şiiri" , *Varlık* dergisi S. 1227, Aralık 2009.
26 *Age*.
27 *Age*.

Ahmet Oktay'ın yarım yüzyılı aşan bir süredir Marksist sol içinde düşünen, düşünce ve şiir üreten bir kültür insanı olduğunu belirten Özlem, onun bu niteliklerine bağlı olarak şiirinin temel karakteristiklerini şöyle dile getirir: "Onun şiirine soluğunu veren şey, sürekli bir kendini arayış çabası içinde, verili olanla yetinmeme, mevcut olana karşı çıkma, onu değiştirme isteğidir. Sömürüye başkaldırı, yabancılaşmaya öfkeli bir tepki, şiirlerinde de, düzyazılarında da hep yönlendiricidir. Şiiri acılı, umutsuz ve sancılıdır, zaman zaman hatta melankoliktir; kısacası bir kara şiirdir. Fakat bu kara şiir ilginç bir şekilde umutsuzluğun değil, umudun şiiridir; didaktizme başvurmadan, slogancılığa sığınmadan ayakta kalmayı başarmış bir şiirdir."[28]

Özlem, Ahmet Oktay'ın *Birahane Longa* adlı şiirinin, günlük olay örneklerinden hareketle bir genel toplum eleştirisine giden tipik bir *politik şiir* örneği olarak görülebileceğine dikkat çeker. "Bu şiirde Oktay'ın sisteme, cumhuriyet ideolojisine, Marksist açıdan ve sınıf temelinde bir eleştiri getirdiği açıktır. Şiirdeki felsefi arka plan da burada kendini gösteriyor."[29]

Özlem, söz konusu şiirde karşımıza çıkan tarihsel/sınıfsal eleştiriyi ve belli bir toplumsal dönemin ve toplumsal/kültürel değişim sürecinin şiire yansımaları konusunda ise şunları söyler: "Daha ilk dizelerde şiirin tarihsel/sınıfsal bir eleştiri zemininde gelişeceği anlaşılır. Şair bu dizelerde fabrikaları, işlikleri mezbahaya benzetmekle işe başlamaktadır. Egemen sınıflar tarafından toplu üretim yapılan yerler olarak gösterilegelmiş olan fabrikalar, şairimize göre işçi sınıfının kesilip biçildiği yerlerdir. Burada, egemen sınıfların arzu ve çıkarlarına uygun bir yörüngede seyreden tarih yazımcılığının çarpıtıcı işlevine bir göndermeyle karşılaşılır. Köyden kente göç sürecinin ürünleri olan arabesk müzik, kaçak yabancı sigara tüketimi, betonlaşma, plastik eşya kullanımı, çarpık kentleşme vd., bir arada, zihinsel çarpılmaların da göstergeleri olarak şiirdeki yerlerini alırlar. Gelip geçen tabutların günde en az beş on kişinin öldürüldüğü o günlerin acılı imgeleri olarak şairin belleğinden şiirin dizelerine aktarılmış olduğu görülür."[30]

Şiirde dış betimleme ve imlemelerden iç betimlemelere ve imlemelere geçildiğini ve bu bağlamda da şairin kendi kendisiyle bir hesaplaşması ile karşılaştığımızı belirten Özlem'e göre, "Bir işkencehaneyi anlatırken, şair, bir yandan kendi halkına zulmeden bir devleti betimlerken, öbür yandan uğra-

28 *Age*.
29 *Age*.
30 *Age*.

dığı işkence sonunda iç istikrar ve dinginliğini büyük ölçüde yitirmiş, ruhsal sağlığı zedelenmiş bireyi anlatmış olur. Birey geçmişi ile kendisine empoze edilen şimdi arasına sıkışmış, bu ikisi arasında tam bir şizofren olmuştur. Esasen onun bireysel olarak yaşadığı bu şizofreni, kendisi gibi işkence görmeyenlerde de, hatta toplumun büyük çoğunluğunda da daha değişik boyutlarda yaşanmaktadır. Toplumsal gerçeklik bireyin ve toplumun belleğinde parçalanmış, başka kılıklara bürünmüştür."[31]

Şairin kurtuluş umudunu hiç yitirmediğini ve son dizelerde yabancılaşmaya, sömürgeleşmeye, kültürel yozlaşmaya yaptığı göndermelerle koşutluk içinde, bu umudunu sezdirmekten vazgeçmediğini vurgulayan Özlem'e göre, "*Birahane Longa*'nın felsefi/düşünsel bir arka plana hep dayalı olan Ahmet Oktay şiirinin tipik bir örneği olduğu söylenebilir."[32]

Sonuç

Hermeneutik felsefe geleneğine önemli katkılarda bulunan Özlem'in söz konusu gelenek içinde yaptığı çalışmaların yalnızca akademik dünyada değil felsefe dışı alanlarda ve kültür dünyamızda da etkili olduğunu söyleyebiliriz. Özlem, tarihselci ve hermeneutik felsefeyi yalnızca bilgi ve bilim felsefesiyle ve bir yöntem öğretisiyle sınırlı bir düşünme etkinliği olarak değil aynı zamanda bir insan ve kültür felsefesi olarak da geliştirmek, verimli kılmak istemiştir. Burada hiç şüphesiz Özlem'in tarihselci bir tutumla, insanı kendi gerçekleştirdikleri temelinde kavrama/anlama yönündeki yaklaşımını görürüz. Onun bilgiyi, bilimi olduğu kadar felsefeyi de tarihin içerisine alması ve tarihsellik zemininde değerlendirmesi, bir bakıma "felsefenin felsefesi"ne yönelik bir çabayı ve eğilimi de içerir.

Onun birçok yerde vurguladığı bir hususu burada yeniden hatırlatmak yerinde olur: Özlem, kendi tarihsel/toplumsal gerçekliğimize kendi kavram ve tasarımlarımızla eğilmemiz, kendi özgüllüğümüzün bilincine bu kavram ve tasarımlar yardımıyla varmamız gerektiğine dikkat çeker ve "tarih bilinci"nin geliştirilmesi gerektiğini söyler. Özlem'in çalışmalarında, yaşadığı toplumun ve çağımızın önemli gördüğü sorunlarını tarihten yola çıkan bir anlayışla düşüncesinin bir nesnesi olarak ele alması, Batı-merkezli düşünme, bilme çabalarına karşı bir eleştiri olduğu kadar, kendi gerçekliğimizden yola çıkarak kavramlar oluşturma ve düşünme girişiminin de bir göster-

31 *Age*.
32 *Age*.

gesidir. Ülkemizdeki düşünce dünyasına ve çeşitli düşünürlerimize yönelik incelemeleri ise felsefi eleştiri ve diyalogun önemli örnekleri durumundadır.

Kavramsal-kuramsal sorunların pratikten ve yaşamadan bağımsız ele alınamayacağının ve filozofun yaşadığı toplum-dünya ve tarih gerçekliğinden soyutlanarak düşünülemeyeceğinin, Özlem'in felsefe anlayışında ve çalışmalarında belirgin biçimde açığa çıktığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.

Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* İnkılap Kitabevi, 1999.

------- *Anlamdan Geleneğe Kimlikten Özgürlüğe-Kavramlar ve Tarihleri III*, İnkılap Kitabevi, 2009.

-------- "Ahmet Oktay'ın *Birahane Longa* Adlı Şiiri" , *Varlık* dergisi, S. 1227, Aralık 2009b.

---------- *Hermeneutik ve Şiir*, Notos Kitap, 2011.

---------- "Bugünden Geçmişe Bakarken" başlıklı söyleşi, *Söyleşiler-Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni* içinde, Notos Kitap, 2013.

---------- *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, Notos Kitap, 2016.

Hasan Şen "Türkiye'de Sosyal Bilim Algısında Yaşanan Kırılma: Hermeneutik Bir Parantez", *Felsefede Elli Yıl-Doğan Özlem Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Günay, Notos Kitap, 2016.

Sema Önal, "Türkiye'de Sosyal Bilimler Açısından Doğan Özlem'in Yeri", *Felsefede Elli Yıl-Doğan Özlem Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Günay, Notos Kitap, 2016.

Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu

SELAMİ VARLIK

Bir mülakat kitabında Gadamer, hermeneutiği "dönemimizin felsefe çalışmalarının gerçek *koinè*'si" olarak sunar.[1] Yunanca *ortak dil* olarak anlaşılan *koinè* tabiriyle Vattimo'nın, hermeneutiğin çağdaş felsefenin yeni paradigması olduğu fikrine göndermede bulunur. Bu post-metafizik dönemin temel özelliği artık varlık üzerine söylemin imkânsızlaştığıdır ve –göreceli bir bağlamda– sonsuz yorum imkânlarının açıldığıdır.[2] Hermeneutik çağda amaç gerçekliğe uygun bir teori oluşturmaktan ziyade, mevcut tarihsel şartlarda aydınlatıcı ve faydalı söylemler üretmektir. Bu anlamda, hermeneutik hakikatlerden ziyade sadece yorumlardan oluşan bir kültürel alan açar.[3] Bu bağlamda, bu hermeneutik çağı tam anlamak için, Vattimo "Heidegger'in metafizik ve kaderi üzerine düşüncelerine" yönelmeyi önerir. Ama tartışmasız bir diğer ilham kaynağı Nietzsche'nin olgular yerine sadece yorumlarla karşılaştığımız fikridir.[4] Başka bir ifadeyle çağdaş felsefe aklın hermeneutik çağa ulaştığı bir dönemdir.[5] Manevi bilimlerde anlama kuramına yer açan Dilthey'ın etkisiyle artık hermeneutik felsefi alanın içine dahil edilmiştir ve

1 Carsten Dutt (ed.), *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, çev. D. Ipperciel, Montreal: Fides, 1998, s. 20.

2 Gianni Vattimo, "La vocation nihiliste de l'herméneutique", *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Brüksel: De Boeck, 1997, s. 21. Vattimo'nun *koinè* kuramı için bkz. Gianni Vattimo, "L'herméneutique comme nouvelle *koinè*", *Éthique de l'interprétation*, Paris: La Découverte, 1991, s. 45-58.

3 Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris: PUF, 2006, s. 4.

4 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, Random House, 1968, § 481, s. 267.

5 Bkz. Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris: Cerf, 1985.

sadece uygulamalı, pratik bir yöntem olmaktan çıkmıştır. Bu sürece katkıda bulunan isimlerden biri de özel anlama sanatlarından genel bir yorumlama kuramına geçişi sağlayan Schleiermacher'dir.

Aklın hermeneutik çağı fikrinin amacı anlamada göreceliği savunmaktan ziyade, 20. asrın felsefesinin genel yapısının hermeneutik olduğunu ve düşüncenin temel yetisinin "hermeneutik aklın" olduğunu vurgulamaktır. Bu hermeneutik paradigmanın özelliği anlama ve yorumlama arasında kurduğu dairesel bağda bulunur. Anlama yorumlamadan bağımsız düşünülemediğine göre, hermeneutik çağın sonuçlarından biri nesnel anlam fikrinden kaçınıp sürekli yeniden yorumlamayı ve aynı nesneyi farklı şekillerde anlama imkânını savunmaktır. Gerçek anlam fikrinin dogmatik bir şekilde bir tür anlam otoritarizme yol açacağı fikri, metnin anlamını herhangi bir nesnellik iddiasından koparmıştır. Bunun Gadamer ve Ricoeur'de sonucu, eserin anlamının yazarın niyetinde değil de metnin açtığı ufukta veya dünyada aranmasını gerektiğidir. Her ne kadar iki filozof arası farklar mevcut olsa da –ve Ricoeur epistemolojik bir kaygıdan tamamen kopmasa da– her ikisinde de anlam yelpazesi çoğuldur ve önü açıktır.

Otoriter bir anlayışa karşı çıkarak –özellikle felsefi hermeneutik için belirleyici olan ontolojik ve etik bir bağlamda– yorumlamanın sonsuz bir eylem olduğunu savunmak gayet makuldür. Burada amaç anlamın öznenin kontrolü altına alınmasına engel olmaktır. Yalnız anlamayı sürekli değilleyen ve erteleyen bu yaklaşımın da yol açtığı birtakım sorunlar vardır. Hegel'e atıfta bulunarak Greisch'in kendisinin de hatırlattığı gibi, aklın hermeneutik çağına has logosantrizm eleştirisi bir "kötü sonsuza" da (*mauvais infini*) götürebilir.[6] Negatif teolojiyi anımsatan bu negatif hermeneutiğin yol açtığı sorun hermeneutiğin *negasyonuna* yol açmaktır. Çalışmamızda, negatif hermeneutikle negatif teoloji benzerliğine dayanarak, ilk olarak, özellikle Ricoeur ve Gadamer'de, sonsuz yorum fikrinin ne açıdan anlama ulaşmayı sürekli değilleyen bir negatif hermeneutiğe dayandığına sergileyeceğiz; ve daha sonra anlamla buluşmayı değilleyen hermeneutiğin nasıl bir hermeneutiğin değillenmesine, yani başka şekilde anlama yerine hiç anlamamaya yol açabileceğini ele alacağız.

6 Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, s. 21. Ayrıca Nietzsche ve kötü sonsuz için bkz. Jean Greisch, "Herméneutique et métaphysique", *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Önsöz Jean Greisch, Paris: Beauchesne, 1993, s. 413.

Anlamanın değillenmesi ve sonsuz yorum

Negatif hermeneutik fikrini farklı ama nihayetinde benzer şekillerde hem Gadamer hem Ricoeur'e atfetmek mümkündür. Yöntemsel yaklaşımın getirdiği kesinlik bilgisine karşı çıktığı için, felsefi hermeneutik temel bir "negatif hermeneutik"tir.[7] Gadamer hakiki manaya sahip olma iddiasına şüpheci yaklaşır. Hiçbir nihai noktaya kapatılamayan anlam ne yazarın ne metnin nesnel niyetidir. O okuyucu ve metnin ufuklarının kaynaşmasından ibarettir ve eser ile okuyucu arasındaki tarihsel mesafe açıldıkça, sürekli değişir, farklı ufuklara açılır. Yalnız bu epistemolojik değilleme daha derin bir ontolojik onaylamayı mümkün kılar. Temel iddia varoluşsal duruşun yöntemsel ve bilişsel yaklaşımlar tarafından tüketilemeyeceği olduğu için, "ontolojik olarak ele alındığında, bir yorumun ne olmadığına başvurulması aslında ne olduğunu vurgular ve yüceltir, yani daha geniş bir karşılıklı ilişkili anlama bağının bir öğesi olduğunu" vurgular.[8] Gadamer Platon'un diyaloglarından nasıl etkilendiğini ve Platon yorumunda Heidegger'e karşı çektiğini göz önünde bulundurursak, bu değillemede Sokrates'in bilgisizliğini anımsatan bir boyut görebiliriz. Zira nesnel anlamın da ne olmadığının farkına varmak, diyaloglarda muhatapların sorulara cevap verirken zanlarından bir bir kurtulmalarına benzer. Gadamer için de amaç bilgiyi artırmak değil, bir varoluş modunu, metinlere ve genel olarak anlama nesnelerine tevazu ile yaklaşan bir deneyimi savunmaktır. Yalnız onun temel meselesi kişisel tekamülden ziyade metnin karşısında ve onun sayesinde toplumsal bir diyalog zemininin oluşmasıdır. Gaye metni doğru şekilde anlamaktan ziyade onun konusunda anlaşabilmektir; oysa anlaşma imkânları sınırsızdır. Başka bir ifadeyle, epistemolojik yaklaşımdan merkezi olan ontolojik boyuta geçişte, değillemede onaylamaya geçiş olsa da burada onaylanan yine sonsuz bir anlam ufkudur.

Benzer negatif hermeneutik fikri Ricoeur'de de farklı şekilde mevcuttur. O hermeneutiği çift taraflı olarak düşünür. Bir taraftan negatif yaklaşım eleştirel bir hermeneutiktir. Bilinci hayallerinden kurtarmak için yanlış anlamaları, illüzyonları eleyerek ilerler. Diğer taraftan ise pozitif yaklaşım olumlayıcıdır[9] ve bir mesaj şeklinde iletilmiş bir mananın tezahürü ve ia-

7 Davey, *Unquiet Understanding*, s. 27.

8 *Age*, s. 27.

9 Pozitif ve negatif terimlerinin kullanımı için bkz. Fredric Jameson, *Marxism and Form. Twentieth-century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1974, s. 119: "We must (…) distinguish between what Paul Ricœur has called negative and positive hermeneutics, between the hermeneutics of suspicion and the hermeneutics of a restoration of some original."

desidir.[10] Birinci yaklaşım şüpheciyken, ikincisi itaatkârdır. Başka yerde bu ilk boyutu Ricoeur "negatif hermeneutik" olarak sunar.[11] Bu şüphe hermeneutiğin, merkezî ve egemen bilinçli özne fikrini kıran temel üç temsilcileri Marx, Nietzsche ve Freud'dur. Ricoeur, Heidegger veya Nietzsche kadar ileri gidip Kartezyen özneyi ve onun kesin hakikat fikrini tamamıyla değillemese de yine de modernitenin egemen öznesini şüphe hermeneutiğiyle yaralamaya çaba gösterir.[12]

Bu anlamda her ne kadar yorumlama yöntemleri nesnel anlamı vermeseler de yanlış anlamları aşmayı mümkün kılarlar. Umberto Eco okuyucunun niyetini (*intentio lectoris*) metnin niyetine (*intentio operis*) tabi tuttuğunda, bir yorumun doğruluğunu bilmek zor olsa da en azından yanlış yorumları tespit etmemin imkânını savunur.[13] Yani doğru anlamdan olumsuz şekilde bahsedilir, sadece ne olmadığı kesin bir şekilde tespit edilebilir. Benzer fikri Gadamer'in nesnel anlamdan vazgeçmesini eleştiren Emilio Betti'de bile görebiliriz. O, her ne kadar doğru anlamı bulmak için dört tane kriter geliştirse de Gadamer'e verdiği bir cevapta, bu hermeneutik kuralların temel işlevinin aslında negatif olduğunu kabul eder. Amaç hatalı yoruma götürebilecek önyargılardan arınmaktır. Platon'un idea ile ne kastettiğini tam olarak anlayamayız, yalnız onu Kant'ın aklın saf kavramı olarak algılamasını değilleyebiliriz. Bu nesnellik imkânsızlığı itirafı epistemolojik yaklaşıma farklı bir bakış açısı sunar zira sosyal bilimlerde yöntemsel bir pozitiflik fikrini sorgular. Nesnellik sadece "anlamanın asimptotik bir *telos*'u"dur.[14] Doğru anlama hiçbir zaman tam olarak ulaşılmaz, hermeneutiğin işlevi yanlış yorumlardan arındırmaktır. Hatta, Gadamer'in eleştirilerinin hedefi olmasına rağmen, Schleiermacher'de de aslında nesnel anlamın ulaşılmazlığı fikri mevcuttur. Bu açıdan yazarı kendinden daha iyi anlamak sonsuz bir süreçtir.[15] Amaç burada aslında daima daha iyi anlamaktır ve bunun için de doğru anlama gibi gözükeni sürekli sorgulayıp, nesnel anlamaya biraz daha yaklaşmaktır.[16]

10 Paul Ricoeur, *Yoruma Dair. Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis, 2007, s. 37.
11 Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil (L'Ordre philosophique), 1969, s. 437.
12 Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 28.
13 Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris: Grasset, 1992, s. 384.
14 Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, önsöz H.-G. Gadamer, Paris: PUF, 1993, s. 201.
15 F. Rodi, "Hermeneutics and the Meaning of Life: A Critique of Gadamer's Interpretation of Dilthey", çev. K. H. Heiges, H. J. Silverman, D. Ihde (ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany (N.Y.): SUNY Press, 1985, s. 90.
16 Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, s. 93.

Schleiermacher'in hermeneutik yönteminde gramatik asama ile psikolojik asama arasında daire bu ulaşılmazlığı ifade eder.[17]

Anlama deneyiminin fenomenolojik betimlemesini yapan felsefi hermeneutikle tarihselci romantik hermeneutiğin nesnellik arayışı arasındaki temel fark tartışılmazdır. Temel iki farkı hatırlatabiliriz. İlk olarak, Gadamer'in kaygısı ontolojiktir, O bir deneyimi bir varoluş modunu hedefler, oysa Schleiermacher anlamayı epistemolojik bir açıdan ele alır. İkinci olarak ve bunun neticesi olarak, Gadamer'de daha iyi anlama yerine sadece daima başka anlamanın imkânı fikri mevcuttur.[18] Yani farklı anlama biçimleri arasında hiyerarşik bir fark yoktur. Dolayısıyla, her ne kadar her iki yaklaşımda değillenen aynı şey olmasa da –zira Gadamer yanlış bir yorumu daha doğru bir yorum lehine değillemek yerine, herhangi bir yorumu sadece doğruluk iddiasını değiller– ikisinde de hermeneutiğin negatif yönü tartışılmazdır.

Hem Gadamer hem Ricoeur'de negatif hermeneutiğin sonucu yorumun sonsuz bir süreç olmasıdır.[19] Gadamer'de hermeneutik okumanın sonsuzluğu sürekli yeni bir yorumun imkânı, hatta gerekliliğinden oluşur. Ufukların kaynaşması açık bir süreçtir ve bu süreçte aynı metin farklı okuyucuların yaşamına farklı şekillerde uygulanır. Okuyucu hep aynı kişi olsa bile metnin varoluşsal sahiplenmesi sürekli farklı neticelere yol açar. Her anlama daima bir farklı anlama olduğuna göre,[20] Gadamer'de yorum sınırsız bir şekilde

17 Grondin'e göre Gadamer'in Schleiermacher eleştirisini reddeden Schleiermacher yorumcuları psikolojik nesnellik fikrin ondan ziyade Dilthey'da bulunduğunu savunurlar. Benzer şekilde, Gadamer'in Schleiermacher ile Dilthey arasındaki farkı yeterince göremediği fikri için bkz. Pascal Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris: Vrin (Problèmes et controverses), 2000, s. 31.

18 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem. I*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 209. Schleiermacher "bu karakteristik spekülatif rölativizasyonu, temel bir ilke olarak değil, anlama sürecini tasvir eden bir şema olarak düşünür." Keşfe özgü trans durumu gerçekleşirken, yani, "her bireysel unsur sonunda tam aydınlanmayla gün ışığına çıkarken" vuku bulan tam anlama gibi bir şeyi varsayması bunu gösterir. Yani onda yine de bu sürecin amacı "tam aydınlanma"dır. Bu iddianın bir eleştirisi için bkz. Lawrence K. Schmidt, "'Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache': Revisiting Gadamer's Schleiermacher Interpretation", A. Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, Berlin: Lit (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology), s. 280: "(…) in several other passages Schleiermacher is clear that finally there is no complete interpretation."

19 Yvan Elissalde, *Critique de l'interprétation*, Paris: Vrin (Philologie et Mercure), 2000, s. 25. Müellife göre Ricoeur'deki sonsuzluk özellikle yorumların çatışması fikrinde bulunur. O hiçbir tekil yöntemsel yaklaşımın anlamı bütünleyici bir şekilde kuşatmayacağını savunarak, bir "yorumsal sonsuzluğa" yol açar.

20 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem. II*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 48.

yenilenir.[21] Artık hedef metnin nesnel anlamını tespit olmadığına göre, zaman geçtikçe metnin yeni anlam ufukları belirir ve bu şekilde anlam tarih içerisinde sürekli kendini yeniler. Gadamer'in kendi ifadesiyle: "Fakat bir metnin ya da sanat eserinin hakiki anlamının keşfi asla sonu getirilebilir bir şey değildir; o aslında sonsuza uzanan bir süreçtir."[22] Hatta Gadamer, özellikle *Hakikat ve Yöntem*'den sonra yazdığı metinlerde, Derrida'nın fark ve *dissémination* fikirlerine yakınlığını vurgular ve anlamanın sürekli ertelendiğini savunur. 1981 yılında Derrida ile söyleşisinde bunu net bir şekilde ifade eder: "anlam deneyimine has tamamlanmamışlığı korumaya gayret gösterdim."[23] Anlamla buluşma hiçbir zaman Gadamer'de tam bir huzurdan ibaret değildir, O sürekli bir ötede aranır.[24]

Her ne kadar post-metafizik ve seküler bir dünya görüşüne mahsus gibi gözükse de aslında yorumun sonsuzluğunun kaynaklarından biri de teolojik açıdan Tanrı'nın sonsuzluğu ve bilinmezliğidir. Klasik Hıristiyan yorum kuramını oluşturan Yazıların dört anlamı fikri anlamın sürekli güncellenmesini gerektirir. İncillerin tefsiri sınırlı bir korpüsün sınırsız yorumudur.[25] Anlamın sonsuzluğunun nedeni bizzat ilham verenin, yani Tanrı'nın sonsuzluğudur. Aziz Jerome Yazının "olağanüstü derinliklerini" (*mira profunditas*) sonsuz bir anlam ormanına benzetir (*infinita sensuum silva*). Yorumunun sonsuzluğu ilahi niyetin insanı bir dille ifadesinin yol açtığı zorluktan kaynaklanır.[26] Jean Greisch "potansiyel olarak sonsuz olan yorum çalışması ile

21 Brian Fitch, "Introduction: le commentaire sans fin", *Texte*, no. 15-16, "Texte, métatexte, métalangage", 1994, s. 11.

22 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem. II*, s. 50. Gelenek, otorite ve önyargı üçlüsüne verdiği merkezi konum dolayı Gadamer'in hermeneutiği, Habermas veya Ricoeur gibi isimlerde tarafından, yeterince eleştirel olmamakla suçlanmıştır. Geliştirdiği mesafe (*distance*) kuramıyla Ricoeur Gadamer'deki yaygın – tarihe, geleneğe – aidiyet fikrini dengeler. O "aidiyet deneyimiyle bağlayıcı mesafe arasinda bir tür diyalektik" önerir. Paul Ricoeur, "Herméneutique et critique des idéologies", *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Seuil (Esprit), 1986, s. 365.
Yalnız metnin devamında "Genellikle zaman mesafesi hermeneutikteki eleştiri sorununu çözebilir" der Gadamer (s. 51). Yani zamanın geçmesiyle metnin sürekli yeni ufuklara açılmasının sonucu, bu akışa dayanamayan anlamların elenmesi, değillenmesidir.

23 Hans-Georg Gadamer, "Texte et interprétation", *L'art de comprendre. Écrits II*, P. Fruchon (ed.), çev. P. Forget, Paris: Aubier, 1991, s. 197.

24 Marlène Zarader, "Herméneutique et restitution", *Archives de Philosophie*, C. 70, S. 4, Kış 2007, s. 630. Bir negatif hermeneutik türü olarak dekonstrüksiyon için bkz. Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2004, s. 223.

25 Laurent Cournarie, Laurent, "Les limites de l'interprétation", *Philopsis* [online], 12-10-2017, s. 7; http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/les_limites_de_l_interpretation.pdf

26 Pier Cesare Bori'nin *Sonsuz Yorum* kitabi Kilise Babalarında ve özellikle Büyük Greguar'da bulunan "Yazının okurlarıyla büyüdüğü" fikrini inceler. İlk dönemlerden çağdaş herme-

Tanrı'nın sonsuzluğu arasında bir uyum ilişkisi" tespit eder.[27] Dolayısıyla, aslında her sonsuz yorum fikrinde, Tanrı'nın sonsuz arayışının izi vardır. Greisch bu sonsuz yorum fikrinin Gadamer gibi çağdaş filozoflarda bulunsa da,[28] aslında Hıristiyan hermeneutiğinde Jean Scot Erigene'in de temsil ettiği çok eski bir geleneğe dayandığını vurgular.

Ayrıca teolojik olarak gerekçelendirilen sonsuz yorum fikrini, daha önce ele aldığımız negatif hermeneutikle de negatif teoloji açısından bağlamak mümkündür. Felsefi hermeneutikteki *via negativa*'dan bahseden Nicholas Davey Gadamer'in negatif hermeneutiğini Tanrı'dan sadece değilleyici bir şekilde bahsedebileceğimizi savunan negatif teolojiye benzetir. Zira felsefi hermeneutikte anlam tıpkı Tanrı'nın nihai bilgisi gibi, bir *mysterium*dur.[29] Daha genel olarak, çağdaş hermeneutikteki bu negatif yaklaşım, 5. yüzyılda Pseudo Dionysios'la serüveni başlayan apofatik teoloji tarafından etkilenmiş gibi gözükür.[30] Oysa, negatif teolojinin temel dayanağı zaten sonsuz Tanrı'nın ulaşılamazlığıdır. Bu durumda, negatif teolojideki değilleme tam olarak sonsuz bir değillemedir ve negatifliğin etkisini son bir noktada durdurmaya engel olur.[31] Süreç herhangi bir olumlayıcı pozitif yaklaşım tarafından engellenememektedir.

Negatif hermeneutik ve hermeneutiğin negasyonu

Greisch'e göre Tanrı'nın sonsuzluğun yansıması olarak sonsuz yorum, Hegel'in "kötü sonsuz"uyla karıştırılmamalıdır.[32] Ama aynı zamanda kendisi

neutiğe kadar, Hıristiyan hermeneutiğinin dönüşümlerini inceleyen eser, Gadamer'ci bir perspektifle, yeni okumaların sadece okuyucu değil, aynı zamanda okunan nesnede de yeni ufuklar açtığını savunur. Pier Césare Bori, *L'interprétation infinie. L'herméneutique ancienne et ses transformations*, çev. François Vial, Paris: Cerf, 1991.

27 Jean Greisch, "De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture", *Les Études philosophiques*, S. 2, 1995, s. 173.

28 Anlamın sonsuzluğunun ve negatif hermeneutiğin teolojik gerekçesi Ricoeur'de Tanrı'nın ulaşılmazlığı fikrinde mevcuttur. Bkz. Paul Ricoeur, "Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu", *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil (La couleur des idées), 1994, s. 290-296.

29 Davey, *Unquiet Understanding*, s. 27. Negatif hermeneutikle negatif teoloji arasında bağ kuran başka bir çalışma için bkz. Aryeh Botwinick, *Skepticism, Belief, and the Modern: Maimonides to Nietzsche*, Ithaca: Cornell University Press (Contestations), 1997, s. 72-83.

30 Francisco Serra Lopes, "Negative Hermeneutics and the Notion of Literary Science", *Primerjalna knijzevnost*, 30/1, 2007, s. 74.

31 François Nault, "Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida", *Laval théologique et philosophique*, C. 55, S. 3, Ekim 1999, s. 399.

32 Le buisson ardent et les lumières de la raison
L'invention de la philo de la religion
t. III Vers un paradigme herm
Jean Greisch 21

de aklın hermeneutik çağındaki logosantrizm eleştirisinde bir kötü sonsuz'a gitme riskini görür.[33] Daha genel olarak felsefi hermeneutiğin sonsuz yorumunu basit bir ekleme mantığına uyan bu kötü sonsuzdan ayırmak çok kolay gözükmemektedir. Sorunu incelemek için sonsuz fikrinin başlangıcına, yani Yunanlara gitmek gerekir. Oysa Antik felsefede, sonsuzluk fikri monoteist dinlerde olduğu gibi olumlu değildir. Yunan felsefesinde, sonsuz bir Tanrı'nın sonsuz sayıda sıfatlara sınırsız bir şekilde sahip olması fikri yoktur. Kaldı ki, Hıristiyanlık'ta da durum biraz komplekstir ve sonsuz Tanrı'dan sonsuz yoruma geçiş bu kadar kolay değildir. Monoteist bir perspektifle Tanrı'ya sonsuzluğun atfedilmesi tüm yaratılanları bu sonsuzluktan mahrum eder. Örneğin açık bir şekilde Thomas Aquinas Tanrı dışında bilfiil bir sonsuzun mümkün olmadığını savunur.[34]

Bu görüş Yunan felsefesinde ve özellikle Aristoteles'te bulunan bilfiil olanın hiçbir zaman sonsuz olmayacağı fikrini anımsatır. Aristoteles bilfiil bir sonsuzun cevher veya ilke olarak varlığını kabul etmez. Sonsuz sadece toplamayla veya çıkarmayla oluşur. Bu bilkuvve sonsuz sadece entelektüel olarak mümkündür. Bilgi bir biçimin, formun varlığını gerektirir. O sınırlardan oluşur ve her tanımlama aynı zamanda bir sınırlamadır. Aristoteles için olmak sınırlı olmaktır.[35] Bundan dolayı sınırsız bir varlık veya bir bilgi çelişki içerir. Sonsuzun olumsuzluğu hem ontolojik hem epistemolojiktir, zira bilgi daima belirli öncüllerden, sınırlı bir akıl yürütmeden ve somut bir sonuçtan oluşur. Bunun hermeneutik sonucunu düşünecek olursak anlamlılık temelde tek anlamlılıktır. Doğruyu söylemek, gerçeklikte birleşik veya ayrı olanı söylemde de birleştirmek veya ayırmak ise,[36] anlamlılığın temel ilkesi tek anlamlılıktır. Aristoteles için aynı sözcük sonsuz anlam taşıyamamaktadır: "Ancak eğer bu sınırlar konulmaz ve kelimenin sonsuz anlamları olduğu söylenirse, herhangi bir akıl yürütmenin mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü tek bir anlam ifade etmemek, hiçbir anlam ifade etmemektir."[37] Çelişmezlik ilkesi gereği, her şeyi ifade edebilmek somut olarak hiçbir şeyi tam olarak ifade edememektir.[38]

33 *Age* herm 21.
34 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris: Cerf, 1994, I, q.7, a.4., s. 199. Bundan dolayı Hıristiyan filozoflar Yunanlıların kozmolojik sonsuzuna karşı argümanlarını kabul etmişlerdir.
35 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 207a15, s. 129.
36 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996, 10, 1051b3, s. 416.
37 Aristoteles, *Metafizik*, 4, 1006b5, s. 205.
38 Cournarie, "Les limites de l'interprétation", s. 5.

Sonsuz (*apeiron*) belirsiz (*aoriston*) ve tamamlanmamıştır (*atelès*). Ve bu tamamlanmamışlık ölümsüzdür, bilfiil bilgiye ulaşmaya bir engeldir. Aristoteles için mükemmellik sonsuzda değil, sonluda, belirlenmiş olandadır. Sonsuzun varlığı sadece potansiyeldir.[39] Bu bağlamda zamanın veya sayıların sonsuzluğu aktüel değil sadece potansiyel bir sonsuzluktur. Daha genel olarak Yunanlıların kâinat algısı sınırlılığa dayanır.[40] Kâinatın tamamı, kapalı bir bütünlüğü temsil eden bir daire gibi düşünülür. Hatta tanrılar bile sonsuz değildir. Bundan dolayı aşırı arzu ölümsüzdür, zira o daima sonsuza yönelir, sınırlılıkla yetinmez. *Gorgias* diyaloğunda arzu ile sonsuz arasındaki bu ilişki dibi delik ona Danaide'ler fıçısı misali temsil eder. O delik olduğu için doldukça boşalır, tıpkı arzu dolu insanın elindeki sonlu olanla yetinemediği gibi.[41] Bu anlamda sonsuzluk, olumsuz bir şekilde, sürekli daha fazla istemeyi ifade eder. Çağdaş Fransız felsefeci Yvan Ellisalde çağdaş felsefede yaygın sonsuz yorumu Hegel eleştirdiği kötü sonsuza götürmekle suçlar.[42] *Mantık Bilimi*'nde Hegel aklın sonsuzu olan gerçek sonsuzu ve anlama yetisinin sonsuzu olan kötü sonsuz arasında bir ayrım yapar. Kötü sonsuz sonlunun hiç bitmeyen soyut değillenmesidir. Ardıllık içerisinde sürekli bir ekleme mantığına uyar.[43] Ve bu kötü sonsuz dizisinde her sonlu öğe bir sonraki tarafından değillenir. Bu sonsuz sadece bir olması gerekendir zira dizi hiçbir zaman tamamlanmaz, hep tamamlanması gereken olarak kalır. Gadamer kendisi de tarihselliğin aşılamaz olmasını ve tarihsel bilgide nesnellik arayışını sonsuz bir süreç olmasını Hegel'in kötü sonsuzuna benzetir.[44]

Sonsuz yorumun girdiği risk anlamın sürekli genişletmek yerine nihai olarak onu değillemektir. Zira kötü sonsuzun yol açtığı temel sorun, değil-

39 Sonsuzun o dönemde olumlu anlamda kullanımı istisnalarından biri Philebos'un başında bulunur (15d). Bu pasaj diyalektik yöntemin yol açtığı ideaların sonsuz geçişinden bahseder. Bkz. Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yay., 2013, 15d.

40 Yalnız Plotinus, sudur teorisi bağlamında sonsuza olumlu bir anlam yükler. Bkz. Plotin, *Ennéades*, II, 4, § 15. Bu bağlamda Gadamer'in eserin önünde açılan sonsuz anlam ufuklarını temsil etmek için Plotinus'un sudur teorisine başvurması çok anlamlı gözükmektedir. Benzer şekilde, temaşa anında insanın benliğini kaybettiği gibi, estetik tecrübede seyirci kendini sanatın oyununa tamamen kaptırır: "*Theoria* hakiki katılımdır; aktif bir şey değil, tersine çile (*pathos*), yani kişinin gördüğü şeyde içerilmesi ve gördüğü şeyce kendinden geçirilmesi olarak", Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem. I*, s. 175.

41 Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yay., 2011, 493d-494a.

42 Elissalde, *Critique de l'interprétation*, s. 249.

43 Hegel, *Leçons sur la logique. 1831*, Paris: Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2007, s. 113.

44 Hans-Georg Gadamer, "Kant et le tournant herméneutique", *Les chemins de Heidegger*, çev. Jean Grondin, Paris: Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2002, s. 78.

leyici anlamadan anlamanın değillenmesine, yani hiç anlamamaya geçiştir.[45] Bu çıkmazı Yvan Ellisalde Zenon paradoksuna başvurarak dolayım (*médiation*) ve dolaysızlık (*immédiateté*) kavramları bağlamında ele alır. Derridacı anlamda *différance*'ta anlam sürekli ertelendiği için, son ve nihai anlam yoktur. Oysa bu yorumun sonsuzluğundan ziyade yorumun yok olmasına götürür.[46] Dolayımlı hareketlerin sonsuz artışı, paradoksal bir şekilde, Achilles'in hareket etmesini imkânsız kıldığı gibi, yorumlamadaki sonsuz dolayımlar, anlama hareketini ertelemek yerine imkânsızlaştırır. Bu açıdan bakıldığında, dekonstrüksiyon bir değişken anlama algısından ziyade, bir anlamamaya götürür.

Ellisalde'a göre tüm sorun Heidegger, Gadamer veya Ricoeur gibi dolayım filozoflarının dolaysız görüye (*intuition*) yer vermemelerinden kaynaklanır. Oysa bu tavır temel bir paradoksa dayanır: sonsuz dolayımı savunan *herméneutisme* aslında dolaysız görüye tabidir. A-B-C dizisinde, B'nin A ile C arasında bağı kurması için, A-B ve B-C ilişkileri dolaysız olmalıdır. Başka türlü, sonsuza dek, A ile B arası bir D ve B ile C arası bir E düşünmek gerekir. Yorumcu eser ile muhatapları arasında sürekli anlam dolayımları kurduğuna göre, bu üçlü bağın mümkün olması için aynı yorumcu her iki kutupla dolaysız, sezgisel bir bağ kurabilmeli. Oysa sonsuz yorum fikri bu yorumu kabul etmeyip hem eser ile yorumcu arasında hem yorumcu ile eserin muhatapları arasında dolaysız bir ilişkinin imkânını reddeder, tıpkı Nietzsche'nin her olgunun aslında bir yorumdan ibaret olduğunu savunduğu gibi. Oysa dolaysız anlama diye bir şey yok ve daima yeni yorumlar gerekli ise, A ile B arasındaki bağ bir C'yi gerektiriyorsa ve bu dolayımı sonsuza dek tekrarlamak gerekecekse, hiçbir dolaysız görü, yani hiçbir anlama hareketi mümkün değildir.[47]

Bu şekilde, anlamla buluşmayı sağlaması gereken yorumlar onu sürekli daha fazla zorlaştırır. Başka bir ifadeyle yorum fikrinin kendisi bir çelişki üzerine dayanır: yorum daha anlaşılır kılmayı hedeflediği nesneyi daima daha çok uzaklaştırır. Metnin anlaşılmasını sağlamak nihai hedefi, hatta varlık nedeniyken, yorum aynı zamanda metne dönüşü sürekli biraz daha zorlaştırır. Zira hem yorum bir sonraki yeni ve farklı yoruma neden olur hem de kısa süre sonra yorumun kendisi de yorumlanması gereken yeni bir nesneye dönüşür. Ortaçağ yazarı önce bir yorumcuyken, bugünün yorumcusu

45 Elissalde, *Critique de l'interprétation*, s. 122.
46 *Age*, s. 225.
47 *Age*, s. 233.

ise önce yazardır.[48] Örneğin, edebiyat üzerine yorum da edebiyatın bir parçasıdır. Bunun sonucu da yorumun artık yorumun yorumuna dönüşmesidir.[49]

Negatif hermeneutiğin ne açıdan negatif teolojiyi anımsattığını belirtmiştik. Negatif anlamadan hiç anlayamamaya geçiş riskinin teolojik ifadesi değilleyen teolojiden, teolojinin değillenmesine kayma ihtimalidir. Bu tarz bir eleştiri apofatik teolojiye sıkça yöneltilmiştir, hatta eleştiri ateizm suçlamasına kadar gitmiştir. Eskilerden, Leibniz, Angelus Silesius yazılarına benzer mistik metinlerin neredeyse ateizme itebilecek "zor metaforlarla dolu" olduklarını savunur.[50] Çağdaş dönemde de ise Fransız teolog Claude Bruaire benzer argümanla negatif teolojiyi savunan mistik görüşlerin, Tanrı'nın bilgisinden ziyade onun varlığına inancı değilleditklerini vurgular.[51] Genel olarak buradaki kaygı, epistemolojik düzlemden ontolojik bir düzleme geçerek, Tanrı'nın bilgisinin değillenmesinden, onun varlığının değillenmesi sonucuna varmaktır.

Farklı bir eleştiri Tanrı'nın varlığının değillenmesinden ziyade, teolojik söylemin değillenmesi riskini görür; yani sorun artık ateizmden ziyade bir tür *ateoloji*dir. Meseleyi daha ince ve felsefi bir açıdan değerlendiren Pierre Hadot, negatif teoloji fikrinde bir çelişki görür. Eğer negatif teoloji Tanrı'yla ilgili tüm yüklemleri değillerse, Tanrı'nın tanrılığını da değillemeli, zira bu da bir tür belirlemedir. Bu şekilde Tanrı üzerine söylem olarak teolojinin hiçbir anlamı kalmamalıdır.[52] Dolayısıyla bilginin imkânını kabul etmeyen negatif teolojinin temel sorunu, ateizmden ziyade, "*négation de la théologie*"ye götürmesidir.[53] Yani, teolojik ve hermeneutik söylemler benzer paradoksla karşılaşırlar: bilgiyi veya anlamayı değilleyen –teolojik veya hermeneutik–

48 Michel Charles, *L'Arbre et la source*, Paris: Seuil, 1985, s. 75. Benzer bir yorum eleştirisi için bkz. Susan Sontag, *Against Interpretation and other essays*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1990.

49 George Steiner, *Réelles présences : Les arts du sens*, Paris: Gallimard (Folio Essais), 1994, s. 62. Benzer eleştiriyi Montaigne de *Denemeler*'de dile getirir. Açıklamalar ilkel mesaja götürmek yerine onun üstünü örtüp, daha çok şüphe ve bilgisizliğe yer verirler. Bkz. Montaigne, *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1962, s. 814.

50 Leibniz, "Pascius'a Mektup", 28 Ocak 1695, *Leibnitii opera*, éd. Dutens, VI, s. 56.

51 Claude Bruaire, *Le Droit de Dieu*, Paris: Aubier-Montaigne, 1974, s. 21.

52 Pierre Hadot, "Théologie négative", *Encyclopaedia Universalis*, c. 22, Paris, 1990, s. 495. Hadot'nun amacı genel olarak negatif teolojiyi reddetmekten ziyade, değilleme sayesinde bir aşkınlık vesilesi olan "apofatik teoloji" deyimini savunmaktır.

53 Yves Labbé, "Revenir, sortir, demeurer : Trois figures de l'apophatisme mystique", *Revue thomiste*, XCII, 1992, s. 670. Benzer kelime oyununa farklı çağdaş teologlarda rastlamak mümkündür: Bkz. Joseph Beaude, "Vers le Tout-Autre. Ouverture pour une a-théologie", *Oratoriana*, 14 Mayıs 1968, s. 51; Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*, Paris: Alcan, 1939, s. 110: "negatif teoloji, eğer bir anlamı varsa, sadece teolojinin negasyonu anlamına gelebilir" ("la théologie négative, si elle a un sens, ne peut signifier que la négation de la théologie").

söylemin kendisinin de değillenmesi riski. Bu şekilde, negatif hermeneutiğin en radikal formu olan dekonstrüksiyon "bizi hermeneutik alan"dan çıkarır.[54]

Sonuç

Yalnız Gadamer'in tutumu Derrida'nınki kadar radikal değildir. Onun hermeneutiği sonsuz yorumlara yol açmasına rağmen, *Hakikat ve Yöntem*'in temel ve son bölümdeki nihai vurgusu sonluluktur. Hiçbir zaman nesnel anlamaya veya yazarın niyetine ulaşamamanın nedeni tarihin dışına çıkamamaktan kaynaklanır. Gadamer sürekli bu tarihsellikten doğan sonluluğu vurgular.[55] Evrensellik kesinlik anlamında değil, kesinliğe ulaşamamanın evrenselliğidir. Amaç filozofun modern dünyadaki konumuna "sınırlamalar" koymaktır[56] ve bu şekilde yorumcuya Tanrı değil de sadece bir insan olduğunu hatırlatmaktır.[57] Sonsuz anlamların imkânı somut sonlu anlamı mutlaklaştırmamaya yarar, ama onu değillemez. Dolayısıyla, buradaki potansiyel sonsuz, bilfiil sonluya engel değildir; tam tersine hem egemen özneye hem de onun üretebileceği anlama haddini, yani sınırlılığını bildirir. "Belki başkası haklıdır"[58] dediğinde bu *belki*nin altını çizmek gerekir zira o anlamdan anlama konarak hiçbir anlamda sabitleşmemekten ziyade, bir anlam kabul edilse de, başka bir anlamında mümkün olabileceğini –etik bir amaçla– daima akılda tutmayı savunur.[59] Bu, hiçbir anlamın mümkün olmadığını vurgulamaktan farklıdır.[60]

54 Zarader, "Herméneutique et restitution", s. 635.

55 Hatta onu klasik metafizikle de onaylar: "(...) İnsani hayatın sonluluğu/sınırlılığı ile düşünce için gerekli kavram vokabülerinin geliştirildiği gelenek işte bu Platoncu gelenekti." Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*. *II*, s. 314.

56 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*. *I*, s. LIV.

57 Hans-Georg Gadamer, "On the natural inclination toward philosophy", *Reason in age of science*, çev. Frederick G. Lawrence, Cambridge: MIT Press, 1982, s. 150: "Know that you are a man and no god". Gadamer farklı alanlarda yönteme başvurmaya ve bu şekilde hakikatlere ulaşmaya karşı olmadığını vurgular, ve yöntemden ziyade yöntemciliği (*methodologism*), yani yöntemlere aşırı güvenin neden olduğu kesinlik duygusunu, eleştirir. Bkz. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*. *I*, s. XLI: "Dolayısıyla burada mesele, anlam bilimlerinin yöntemleri değildir". *Methodologism* tabiri için bkz. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*. *II*, s. 301.

58 10-11 Şubat 1990'da *Süddeutsche Zeitung*'a verilen mülakat. Bkz. *Information Philosophie*, 1991, defter 3, s. 27. Benzer fikre, "Un entretien avec Hans-Georg Gadamer" başlığıyla Fransiz gazetesi *Le Monde* (3 Ocak) da rastlarız.

59 Bu, İslam hukuk çalışmalarını "Allahu a'lem", yani Allah daha iyi bilir, sözüyle bitirme geleneğini anımsatabilir. Fıkıh Tanrı'nın iradesini doğrudan ifade etmekten ziyade "insanın ilahi iradeyi anlama çabasının ürünüdür" ve bu açıdan vardığı sonuçlar zamansal değişkenlik içerir. K. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*. *Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld, 2001, s. 32.

60 Her ne kadar Elissalde Gadamer'i Derrida'cı bir perspektifte yorumlasa da (s. 235), Zarader'e göre aralarında büyük bir fark mevcuttur zira Gadamer'de hâlâ metnin bir hakikati vardır,

Negatif hermeneutiğin yanı sıra pozitif hermeneutiğin de gerekliliğini savunan Ricoeur'de de benzer kaygı mevcuttur.[61] Pozitif hermeneutik inançlı yaklaşımdır, bu hermeneutik "ileti, bildirge ya da bazen dendiği gibi *kerygma* tarzında bize seslenen bir anlamın gösterilmesi ve eski durumuna getirilmesidir".[62] Ricoeur hermeneutiğin bu boyutunda dinlemeye, itaat etmeye vurguda bulunur. Zira negatif hermeneutiğin oluşturduğu sonsuz eleştirel yaklaşım riskinin bilincinde gözükmektedir. Hatta, teolojik boyutla bağlantıyı yeniden kurmak gerekirse, O mutlak başkası olarak tanrı fikrine de karşıdır, zira bu fikrin yeterince diyalektik olmadığını düşünür. Bu diyalektik ilişki farklı söylem biçimlerinde ismini ifşa eden Tanrı ile özünü gizleyen Tanrı arasında oluşur. Kutsal yazılardaki farklı söylemler polifonik bir şekilde Tanrı'nın isimlerini oluştururlar. Yani tıpkı ilahi isimler gibi, her biri edebi tarz ondan farklı bir şekilde bahseder.[63] Tanrı göstergesi bu isimler ve edebi türler arası dolaşan ama hiçbir zaman tam olarak kuşatılamayandır. Başka bir ifadeyle, negatif ve pozitif boyutlar karşılıklı olarak birbirlerini düzeltirler: "Katafatik (olumlayıcı) teolojisiz apofatik (değilleyici) teoloji agnostisizme götürür; (…) apofatik (değilleyici) teolojisiz katafatik (olumlayıcı) teoloji antropomorfizme götürür."[64]

Yalnız Ricoeur ve Gadamer'in aradığı dinamik gerilim daima değilleyici boyut lehine kırılma riskini taşır. Post-metafizik öznenin felsefi hermeneutiği her anlamın imkânı ve buradan doğan bir tür anlamsızlık bağlamında okuma ihtimali daha yüksektir. Zira evrensel tarihsellik kuramını göz önünde bulundurursak, çağdaş çoğulcu anlayış da nötr değildir, hakikat fikrinin krizde olduğu belirli bir tarihsel anlayışın izini taşır. Oysa buradan yeni bir tür kesinlik doğabilir, bu da doğru anlamın yokluğunun kesinliğidir. Bu şe-

yalnız bu, ilk anlamdan ziyade, metnin açtığı ufukta aranmalıdır. Zarader de Elissalde'ın yorumuna yakın bir şekilde, Derrida'nın "bizi hermeneutik alan"dan çıkarttığını savunur. (M. Zarader, "Herméneutique et restitution", s. 635). Gadamer'in relativist olmayan bir okuma imkânı için bkz. Selami Varlık, "Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 27, s. 169-184.

61 Ricoeur'le mülakat kitabı *Eleştiri ve İnanç* bu iki boyutu başlığında özetler. Bkz. Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: F. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi*, İstanbul: Yapı Kredi, çev. Mehmet Rifat, 2010.

62 Ricoeur, *Yoruma Dair*, s. 37.

63 Paul Ricoeur, "Entre philosophie et théologie II", s. 292-294.

64 Serge Boulgakof, *Le paraclet*, çev. Constantin Andronikof, Paris: Aubier, 1946, s. 346. Dionysius the Areopagite'de, Tanrı'nın isimlerinde değilleme son adımı oluşturmaz; O da –tıpkı olumlama gibi– aşılmalıdır. Üçüncü aşama değillemeyi hem düzeltir, hem onu çiftler hem de zıtları buluşturur. Bkz. Michel Corbin, "Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69, 1985, s. 41-76.

kilde, geliştirdiği yöntem sayesinde anlama kesin bir şekilde ulaşacağına güvenen modern özne yerini, anlama ulaşamayacağını kesin bir şekilde bilen postmodern özneye bırakır. Dolayısıyla, eğer hiçbir dönemin görüşünü mutlaklaştırmamak gerekirse ve doğru anlama hep ötede aranmalıysa, anlamın ulaşılamazlığı fikri de mutlaklaştırmamalıdır. Buradaki amaç ne dogmatik bir anlama fikrini savunmak, ne de yeni anlama imkânlarına karşı çıkmaktır; amaç iki yakın tavır arasında çok ince ama o kadar da önemli bir farkın altını çizmektir: bir taraftan sonsuza dek daima başka bir anlamın imkânından dolayı bir türlü bir anlamı kabullenip ona yaşamda yer verememek; diğer taraftan bir anlamı doğru bilip, onunla onu mutlaktaşırmadan –yani insanın hiçbir zaman ilahi bilgiye sahip olmadığını bilerek– yaşamak.

Kaynakça

Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.

Aristoteles, *Fizik,* çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996.

Beaude, Joseph, "Vers le Tout-Autre. Ouverture pour une a-théologie", *Oratoriana*, 14 Mayıs 1968.

Bori, Pier Césare, *L'interprétation infinie. L'herméneutique ancienne et ses transformations*, çev. François Vial, Paris: Cerf, 1991.

Boulgakof, Serge, *Le paraclet*, çev. Constantin Andronikof, Paris: Aubier, 1946.

Botwinick, Aryeh, *Skepticism, Belief, and the Modern: Maimonides to Nietzsche*, Ithaca: Cornell University Press (Contestations), 1997, s. 72-83.

Bruaire, Claude, *Le Droit de Dieu*, Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

Brunschvicg, Léon, *La raison et la religion*, Paris: Alcan, 1939.

Charles, Michel, *L'Arbre et la source*, Paris: Seuil, 1985.

Corbin, Michel, "Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69, 1985, s. 41-76.

Cournaire, Laurent, "Les limites de l'interprétation", *Philopsis* [online], 12-10-2017, http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/les_limites_de_l_interpretation.pdf

Davey, Nicholas, *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, New-York: SUNY Press, 2006.

Dutt, Carsten (ed.), *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, çev. D. Ipperciel, Montreal: Fides, 1998.

Eco, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, Paris: Grasset, 1992.

Elissalde, Yvan, *Critique de l'interprétation*, Paris: Vrin (Philologie et Mercure), 2000.

Fitch, Brian, "Introduction: le commentaire sans fin", *Texte*, no. 15-16, "Texte, métatexte, métalangage", 1994, s. 5-15.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem. I*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem. II*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

Gadamer, Hans-Georg, "Kant et le tournant herméneutique", *Les chemins de Heidegger*, çev. Jean Grondin, Paris: Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2002.

Gadamer, Hans-Georg, "On the natural inclination toward philosophy", *Reason in age of science*, çev. Frederick G. Lawrence, Cambridge: MIT Press, 1982.

Gadamer, Hans-Georg, "Texte et interprétation", *L'art de comprendre. Écrits II*, Pierre Fruchon (ed.), çev. P. Forget, Paris: Aubier, 199, s. 193-234.

Greisch, Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris: Cerf, 1985.

Greisch, Jean, "De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture", *Les Études philosophiques*, no 2, 1995, s. 167-191.

Greisch, Jean, "Herméneutique et métaphysique", *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*. Önsöz Jean Greisch, Paris: Beauchesne, 1993.

Grondin, Jean, *L'herméneutique*, Paris: PUF, 2006.

Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, önsöz H.-G. Gadamer, Paris: PUF, 1993.

Hadot, Pierre, "Théologie négative", *Encyclopaedia Universalis*, c. 22, Paris, 1990.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la logique. 1831*, Paris: Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2007.

Jamesob, Fredric, *Marxism and Form. Twentieth-century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1974.

Labbe, Yves, "Revenir, sortir, demeurer : Trois figures de l'apophatisme mystique", *Revue thomiste*, XCII, 1992, s. 642-673.

Leibniz, "Lettre à Pascius", 28 Ocak 1695. *Leibnitii opera*, éd. Dutens, VI.

Michon, Pascal, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris: Vrin (Problèmes et controverses), 2000.

Montaigne, *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1962.

Nault, François, "Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida", *Laval théologique et philosophique*, C. 55, S. 3, Ekim 1999, s. 393-411.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, Random House, 1968.

Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yay., 2011.

Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yay., 2013.

Ricoeur, Paul, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil (L'Ordre philosophique), 1969.

Ricoeur, Paul, *Eleştiri ve İnanç: F. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, çev. Mehmet Rifat, 2010.

Ricoeur, Paul, "Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu", *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil (La couleur des idées), 1994, s. 281-305.

Ricoeur, Paul, "Herméneutique et critique des idéologies", *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Seuil (Esprit), 1986.

Ricoeur, Paul, *Yoruma Dair. Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis, 2007.

Rodi, Frithjof, "Hermeneutics and the Meaning of Life: A Critique of Gadamer's Interpretation of Dilthey", çev. K. H. Heiges, H. J. Silverman, D. Ihde (ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany (N.Y.): SUNY Press, 1985.

Schmidt, Lawrence K., "'Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache': Revisiting Gadamer's Schleiermacher Interpretation", A. Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, Berlin: Lit (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology), s. 267-282.

Serra Lopes, Francisco, "Negative Hermeneutics and the Notion of Literary Science", Primerjalna knijzevnost, 30/1, 2007, s. 71-82.

Sontag, Susan, *Against Interpretation and other essays*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1990.

Steiner, George, *Réelles présences : Les arts du sens*, Paris: Gallimard (Folio Essais), 1994.

Thomas D'Aquin, *Somme théologique*, Paris: Cerf, 1994.

Varlık, Selami, "Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 27, s. 169-184.

Vattimo, Gianni, "L'herméneutique comme nouvelle *koinè*", *Éthique de l'interprétation*, Paris: La Découverte, 1991, s. 45-58.

Vattimo, Gianni, "La vocation nihiliste de l'herméneutique", *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Brüksel: De Boeck, 1997.

Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2004.

Zarader, Marlène, "Herméneutique et restitution", *Archives de Philosophie*, C. 70, S. 4, Kış 2007, s. 625-639.

Yorumlamadan Okumak: Gilles Deleuze'ün Anti-Hermeneutiği

HAKAN YÜCEFER

Anti-Hermeneutik Davet

Çağdaş Fransız Felsefesi'nin bellibaşlı diğer figürleri gibi Gilles Deleuze de başkalarını okuyarak, başka filozofların, yazarların metinleriyle diyaloga girerek kendi düşüncesini geliştiriyor. Deleuze'ün yapıtının önemli bir kısmı, özellikle de ilk kitapları büyük filozoflar ya da edebiyatçılar üstüne monografilerden oluşuyor. Ama tek bir filozofa ya da yazara odaklanmayan, görece bağımsız yapıtlarda da bu başkalarını okuma, kendi düşüncesini başka düşüncelerle ilişki içinde ilerletme stratejisi daha karmaşık biçimler kazanarak varlığını hep sürdürüyor. Öte yandan, başka düşünceler, başka yaratılar karşısındaki bu açıklık ve duyarlılık özellikle Deleuze'ün Guattari'yle karşılaşmasından itibaren bir yorumlamama, yorumlayıcılığa düşmeme kaygısını beraberinde getirmeye başlıyor:

> Asla yorumlamayın, deneyimleyin. Asla fantazm kurmayın, program yapın.[1] Anımsamanın yerine unutmayı, yorumlamanın yerine deneyimlemeyi geçirin. Organsız bedeninizi bulun, onu meydana getirmeyi öğrenin, bir ölüm kalım, gençlik yaşlılık, keder neşe meselesi bu. Ve her şey buna bağlı.[2]
>
> Bir kitabı okumanın iki yolu var: ya kitabı bir içeriye gönderme yapan bir kutu gibi ele alırız, böylece imlenenleri araştırmaya koyuluruz, sonrasında da iyice sapkın ya da yoldan çıkmış biriysek imleyenin peşine düşeriz. Bir sonraki

1 Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, s. 60. – Yazı boyunca yaptığım bütün alıntıların çevirisi bana ait.

2 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, s. 187.

> kitaba öncekinde içerilen ya da onu içeren bir kutu muamelesi yaparız. Ve sonsuza kadar şerh düşeriz, yorumlarız, açıklamalar bekleriz, kitabın kitabını yazarız. Ya da diğer yol: bir kitabı imleyici-olmayan küçük bir makine gibi ele alırız; ilgilendiğimiz tek problem "Bu işliyor mu ve nasıl işliyor?" problemidir. Bu sizin için nasıl işliyor? İşlemiyorsa, hiçbir şey olmuyorsa o zaman başka bir kitaba geçin. Bu diğer okuma yeğinliğe dayalı okumadır: bir şey geçer ya da geçmez. Açıklanacak, anlaşılacak, yorumlanacak hiçbir şey yoktur.[3]
>
> Düşünmek daima deneyimlemektir, yorumlamak değil deneyimlemek; deneyimleme ise daima edimsel/güncel olandır, doğmakta olan, yeni olan, olup bitmekte olandır.[4]

Yorumlamakla deneyimlemek arasında nasıl keskin bir karşıtlık kurulduğunu görüyoruz. Metinleri yorumlamayın, diyor Deleuze, yorumlamak yerine deneyin, deneyimleyin. Yorumlamakla uğraşmayın, metinlerin nasıl işlediklerine, sizi nasıl etkilediklerine, hangi bağlantıları mümkün kıldıklarına bakın. Şifre çözer gibi, gizli bir mesajı açığa çıkarmaya çalışır gibi okumayın, size gelen bir akışa dahil olmak için, karşılaşmak için, başka bir şeye dönüşmek için, kendi organsız bedeninizi keşfetmek için okuyun.

Eğer hermeneutik denen şey metinlerin nasıl yorumlanması gerektiğine yönelik kuramsal ve pratik kaygılardan doğan araştırma alanıysa aksine metinleri yorumlamadan okuma kaygısı güden, bizi yorumun ötesine, yeni deneyimlere çağıran Deleuze'ün bir *anti-hermeneutiği* olduğunu söyleyebiliriz. Amaç metinleri yorumlamak değil, çünkü metinler kendi başlarına birer amaç değil. Bir metni ilginç, anlamlı, değerli kılan şey yaşamla kurduğu bağ: metni kateden yaşam olanakları, yazarı yazmaya zorlayan, ona yazmaktan başka yol bırakmayan yaşamsal deneyimler, metnin okuru yeni karşılaşmalara, yeni deneyimlere zorlama gücü.

Bu yorumlamama, yorumlamanın yerine deneyimlemeyi geçirme çağrısının, yani Deleuzecü anti-hermeneutik davetin azımsanmayacak bir çekimi olduğu kesin. Ama Deleuze'ün davetine karşılık vermek tam olarak ne demek? Yorumlamaktan büsbütün vazgeçerek okumak ya da deneyimlemeyle yorumlamayı birbirinden tamamen ayırmak mümkün mü gerçekten? Okumak zaten yorumlamak değil mi? En yüzeysel okuma deneyimi bile ister istemez bir dizi örtük yorumlama varsayımına dayanmıyor mu? Elimize bir

3 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, s. 17.
4 *Age*, s. 144.

kitabı aldığımızda, bir metni okumaya, bir sanat yapıtına bakmaya karar verdiğimizde zaten çoktan bir yorumlama dünyasında hareket ediyor değil miyiz? Bu yorumlama dünyasının dışına çıkarak yapıtla karşılaştığımızı, onu deneyimlediğimizi iddia etmek kendimizi kandırmak olmayacak mı?

Bu soruların yanıtlarını bulmak için sırayla iki farklı düzeye yerleşmemiz, Deleuze'ün yapıtının iki farklı yönünü izlememiz gerekecek. Önce, Deleuze'ün (Guattari ve Parnet'yle birlikte ya da tek başına) yorumlama üzerine düşündüğü, yorumlamayı deneyimlemeyle karşı karşıya getirdiği pasajlara bakacağız. Bunu yaparken ister istemez satır aralarında gezinmek, geliştirilmeden bırakılmış düşünceleri devam ettirmek, Deleuze'ün söylediklerini "yorumlamak", hatta aşırı-yorumlamak zorunda kalacağız, çünkü elimizde doğrudan yorumlama-deneyimleme ayrımını ele alan çok az metin var. Ardından, Deleuze'ün başkalarının metinlerini okuduğu, deneyimlediği, kullandığı yerlerde, monografilerde ya da bağımsız yapıtlardaki felsefe tarihi kısımlarında nasıl bir strateji izlediğini tartışacağız. Bu sefer de elimizde çok fazla metin olacak, çünkü en başta söylediğim gibi, Deleuze'ün yapıtının önemli bir kısmı başkalarını okumaya dayanıyor. Bu metin zenginliği karşısında ister istemez indirgemeciliğe düşmek, genellemelerle, hızlı karşılaştırmalarla yetinmek zorunda kalacağız. Ama aşırı-yorumlamayı da indirgemeciliği de göze almamız gerekecek. Çünkü Deleuze'ün anti-hermeneutik davetini anlamak bu iki düzeyin, yani yorumlama olgusunun teorik irdelenişiyle Deleuzecü okuma pratiklerinin ne ölçüde buluştuğunu ve ayrıştığını, hangi noktalarda kesiştiğini ve hangi noktalarda örtüşmezlik sergilediğini anlamaktan geçiyor.

Başlangıç Problemi: Herhangi Bir Yerden Girmek

Yorumlama-deneyimleme karşıtlığı açıkça ilk kez Deleuze ve Guattari'nin Kafka okumalarında, yani *Kafka. Minör Bir Edebiyat İçin*'de karşımıza çıkıyor ve deneyimleme burada bir okuma stratejisi olarak benimseniyor.[5] "Kafka'nın yapıtına nasıl giriş yapmalıyız?" diye sorarak başlıyor kitap, "Bu bir köksap, bir yeraltı yuvası. Şato'nun kullanım ve dağılım yasalarını tam bilme-

5 Deleuze'de "yorumlama" kavramının her zaman olumsuz bir anlam taşımadığını ya da her zaman deneyimlemeyle karşıtlık içinde düşünülmediğini belirtelim. Deleuze'ün Nietzsche ve Proust okumalarında yorumlama 1) bir şeyi ele geçirebilecek, ona olumlu ya da kısıtlı bir anlam kazandırabilecek çeşitli kuvvetlerin değerlendirilmesi, tartılması, 2) bir göstergenin geliştirilmesi, açımlanması anlamlarına geliyor. Burada yorumlamanın olumlu bir anlam taşıdığı, doğrudan hermeneutikle ilgili olmayan bu erken dönem metinleri tartışmayacağım.

diğimiz 'pek çok girişi' var."[6] Başlangıç problemi, yani doğru başlangıcı nasıl bulacağımız, metnin bütününü anlamamızı sağlayacak ayrıcalıklı noktadan giriş yapmayı nasıl başaracağımız problemi bir metni yorumlamaya kalktığımızda hemen karşımıza çıkacak olan problem. Sayısız ana ve yan kapısı olan bir eve, farklı noktalardan bağlanabileceğimiz bir ağa, çok-girişli bir köksap olan Kafka'nın yapıtına nasıl giriş yapacağız, nereden başlayacağız, başlangıç noktamızı seçerken hangi ölçütlere dayanacağız? Anti-hermeneutik davet dediğim şey Deleuze ve Guattari'nin "nereden başlamalıyız?" sorusuna getirdikleri yanıtta güçlü biçimde yankılanıyor:

> O halde herhangi bir yerden gireceğiz, hiçbir yer diğerinden iyi değil, hiçbir girişin ayrıcalığı yok, neredeyse bir çıkmaz, dar bir geçit, bir darboğaz vb. söz konusu olsa bile. Sadece giriş yaptığımız noktanın diğer hangi noktalara bağlandığını, iki noktayı bağlantıya sokmak için hangi kavşaklardan ve koridorlardan geçtiğimizi, köksapın nasıl bir haritası olduğunu ve başka bir noktadan giriş yapmış olsaydık bu haritanın nasıl hemen değişeceğini araştıracağız. Çoklu girişler ilkesi ancak düşmanın, İmleyenin içeri sızmasının ve kendini aslında sadece deneyimlemeye sunan bir yapıtı yorumlamaya yönelik çabaların önüne geçiyor.[7]

"Çoklu girişler ilkesi" uyarınca herhangi bir noktadan giriş yapabiliriz. Okumaya çıkmaz gibi görünen bir yerden, bir darboğazdan bile başlayabiliriz. Elimizde bazı noktaları ayrıcalıklı kılacak, doğru giriş noktalarını yanlışlarından ayırt etmeyi sağlayacak, önceden verili hiçbir yorumlama şeması yok. Kafka'yla ilgili psikanalitik, Marksist ya da yapısalcı bir şemadan yola çıkmıyoruz. Tek yapmamız gereken denemek, bir başlangıç noktası seçip o noktayı başka noktalarla bağlantıya sokmak, bağlantıları çoğaltmak, okuma deneyimimizi bir ağ gibi genişleterek köksap olarak kavranan yapıtın bir haritasına ulaşmak.

İşte göğse gömülmüş çenesiyle öne eğilmiş bir baş, bu başı ifade eden portreler ya da fotoğraflar; ketlenmiş, tıkanmış, çerçevelenmiş, boyun eğdirilmiş, yerliyurtlulaştırılmış arzu. İşte eğik başlara yanıt veren dik başlar, başın yükselişine eşlik eden sesler ve müzikler; serbest kalan, yeni bağlantılara açılan, yersizyurtsuzlaşan arzu. Buradan giriş yapamaz mıyız, Kafka'nın yapıtını eğik başlar ve dik başlar, portreler-fotoğraflar ve sesler-müzikler üzerinden

6 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975, s. 7.
7 *Kafka*, s. 7.

okumaya başlayamaz mıyız? Deleuze ve Guattari'nin bize önerdikleri, bizi deneyimlemeye çağırdıkları giriş noktası bu. Şimdiden birden fazla noktadan giriş yapılmış, farklı noktalar birbirine bağlanmış oldu. Eğik başlar onları ifade eden fotoğraf ve portrelerle, dik başlar müzikle ve seslerle ilişkilendirildi. İki dizi arasında, arzunun boyun eğdirilmiş haliyle yersizyurtsuzlaşmış hali arasında bir çeşit karşıtlık kuruldu. Buradan devam edebiliriz. Ayrıcalıklı bir başlangıç noktası aramadan, Kafka'nın ne demek istediğini ya da ne anlatmaya çalıştığını hiç sormadan, metinleri yorumlamaya, çözmeye, söylenenlerin asıl anlamını açığa çıkarmaya kalkmadan noktaları birbirine bağlamayı, haritayı genişletmeyi sürdürebiliriz.

Deleuze ve Guattari, bu yolu izlerken Kafka'nın yapıtında arketipler ya da serbest çağrışımlar bulmak niyetinde olmadıklarını söylüyorlar. "Yorumlamaya, bir şey denirken ne kastedildiğini söylemeye de çalışmıyoruz. Ama özellikle, biçimsel karşıtlıklar ve hazır bekleyen imleyenlerle bir yapının peşinde hiç değiliz."[8] Arketipler aramak, arketipler üzerinden imgeselin alanını homojenleştirmek, ya da serbest çağrışımları çocukluk anılarıyla, fantazmlarla ilişkilendirmek, ya da bir metnin görünür anlamının ardındaki gizli anlamı bulmaya çalışarak bitimsiz bir yorumlama döngüsüne girmek, ya da ikili karşıtlıklara, eşleşmelere, bunların belirlediği farklılaşmalara dayalı bir yapı kurmak... Deleuze ve Guattari bizi herhangi bir yerden giriş yapmaya çağırırken, deneyimlemeyi bir okuma stratejisi olarak önerirken metin incelemesi sırasında başvurabileceğimiz tüm bu yapısalcı, psikanalitik, hermeneutik aygıtları tek bir hamlede toptan reddetmiş oluyorlar:

> Çünkü tüm bu şeyler arasında pek bir fark görmüyoruz (yapısal diferansiyel bir karşıtlıkla aslı farklılaşmak olan imgesel bir arketip arasındaki farkı kim söyleyebilir?) Sadece ne imgesel ne simgesel olan bir Kafka *politikasına* inanıyoruz. Sadece ne yapı ne fantazm olan bir Kafka *makinesine* ya da makinelerine inanıyoruz. Sadece yorumlama ve imleyicilik barındırmayan, deneyim protokollerine dayalı bir Kafka *deneyimlemesine* inanıyoruz.[9]

İmgesel ve simgesele karşı politika, yapıya karşı makine, yorumlama ve imleyiciliğe karşı deneyimleme, organizmaya karşı organsız beden, ağaçsı örgüt-

8 *Kafka*, s. 14.
9 Agy.

lenmeye karşı köksap. Her seferinde karşı çıkılan şey aynı aslında: bir metne dışarıdan (imgesel, simgesel, yapısal, hermeneutik...) bir şema dayatmak ve metnin bileşenlerini bu şemaya dayanarak homojenleştirmek, bileşenler ya da çoklu girişler arasında dinamik ilişkiler kurulmasının önüne geçmek, bütüne heterojenlik ve oluş getiren, yorum çerçevesine sığmayıp taşan, yapıyı kıran, kaçış çizgileri çizen unsurları bastırmak. Deneyimleme işte bu bastırılan unsurları serbest bırakacak, okumayı deneyimlemeye dönüştürdüğümüzde metnin taşıdığı kuvvetleri ve yeğinlikleri, katettiği arzu eşiklerini heterojenlikleri içinde görmeye başlayacağız. İlk adımı atmak için yapmamız gereken tek şey herhangi bir yerden girmek.

Soyutluk Problemi: Fikirlerin Tekilliğini Yakalamak

Yapısalcılıkla psikanalizin, arketip arayışıyla ya da çağrışımların incelenmesiyle genel olarak herhangi bir yorumlama girişiminin bu şekilde hızlıca aynı kümeye dahil edilip reddedilmesini anlamakta zorlanabiliriz. Birbirinden bu kadar ayrı okuma stratejilerini deneyimleme karşısında ortak bir kümeye ait kılan şey nedir? Deleuze'ün doğrudan yorumlama ya da deneyimlemeyle ilgili olmayan, ama yaratma eyleminden söz ederken bir bakıma bu sorduğumuz soruyu da yanıtlayan bir metnine ("Yaratma Eylemi Nedir?" başlıklı konferansına) bakalım şimdi:

> sinemada bir fikre sahip olmak ne demektir? Sinema yaptığımızda ya da yapmak istediğimizde bir fikre sahip olmak ne anlama geliyor? Biri "işte bir fikrim var" dediğinde ne oluyor? Çünkü bir yandan bir fikre sahip olmanın nadiren başa gelen bir olay olduğunu, pek yaygın olmayan bir çeşit bayram olduğunu herkes gayet iyi bilir. Sonra diğer yandan, bir fikre sahip olmak genel bir şey değildir. Genel olarak bir fikre sahip olmayız. Bir fikir –tıpkı o fikre sahip olan gibi– zaten belli bir alana yöneliktir. Ya resimle ilgili bir fikirdir, ya romanla ilgili bir fikirdir, ya felsefeyle ilgili bir fikirdir, ya bilimle ilgili bir fikirdir. Elbette bütün bunlara aynı kişi sahip olamaz. Fikirleri zaten şu ya da bu ifade tarzına bağlı olan ve ifade tarzından ayrılamaz potansiyeller gibi ele almak gerekir, dolayısıyla genel olarak bir fikre sahip olduğumu söyleyemem. Bildiğim tekniklere bağlı olarak, belli bir alanda bir fikre sahip olabilirim, sinemayla ilgili bir fikre ya da felsefeyle ilgili bir fikre.[10]

10 Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 2003, s. 291.

Deleuze yaratma eylemini fikirlerle ilişkilendiriyor. Bir fikir buluruz, aklımıza bir fikir gelir ve bu fikir yaratma eylemini tetikler, ona yön verir. Birisi "işte ilginç bir fikir!" dediğinde yaratma eylemi çoktan başlamıştır. Ama Deleuze fikirlerle ilgili iki noktaya dikkat çekiyor:

1) Fikir ender rastlanan bir şeydir, her konuda fikir sahibi olamayız, her an yeni fikirler yaratamayız. Son derece ender rastlanan fikirlerle bütün hayatımızı kuşatan kanıları, kanaatleri, klişeleri, yani "hazır fikirleri", sahte fikirleri birbirine karıştırmamamız gerekir. Sanatçı yeni fikirlerin peşine düşebilmek için aynı zamanda klişelerin, hazır fikirlerin egemenliğini kırmak zorundadır.
2) Genel fikir diye bir şey olamaz. Sanatsal ya da felsefi yaratım genel bir fikirden yola çıkarak adım adım bu fikri belli bir alana yönelik hale getirmez. Fikir baştan itibaren belli bir yaratım alanına yöneliktir, yani baştan itibaren sinemasaldır, resimseldir ya da müzikaldir, edebidir ya da felsefidir vb. Aynı anda hem sinemasal, hem müzikal, hem felsefi vb. olan bir fikir de olamaz. Bir alandan diğerine geçmek için, örneğin sinemasal bir fikrin felsefi bir fikre dönüştürülmesi için yoğun bir felsefi yaratım gerekir.

Bu iki nokta birbirine sıkıca bağlı elbette. Fikirler ender rastlanan şeylerdir *çünkü* genel fikir diye bir şey olamaz. Fikirler her zaman tekildirler, tekil bir yaratma eylemiyle, tekil bir deneyimle doğrudan ilişkilidirler, dolayısıyla tekil deneyimler gibi fikirler de nadiren başımıza gelirler, bir bayram sevinci içinde yaratma eylemini başlatırlar. Genel ve yaygın olan, fikirler değil kanaatlerdir, klişelerdir.

Deleuze'ün yaratma eylemi ve fikirler üzerine söylediklerinin yorumlama-deneyimleme konusuyla nasıl ilişkilendirilebileceğini hissediyoruz. Sanatçı genel, soyut bir fikirden yola çıkmıyor, doğrudan tekil fikirlerden yola çıkıyor. Kafka önce yabancılaşma ya da bunalım gibi soyut bir fikri, sonra böceğe dönüşen adam fikrini, sonra da bu fikrin edebiyatın araçlarıyla nasıl ifade edileceğini keşfetmiyor. Kafka'nın böcek-oluşla ilgili fikri zaten baştan beri edebi bir fikir. Fikirde fikrin ifade ediliş biçimi zaten zorunlu olarak içeriliyor. Fikir ifade edilen şeyle onun ifade edilme biçiminin birbirinden ayrılmaz olduğu bir potansiyel. Sanat yapıtını yorumlamaya kalktığımızda, sanatçının "aslında ne demek istediğini" açığa çıkarmaya kalktığımızda işte fikrin bu tekilliğini, ifade edilenle ifade ediliş biçimi arasındaki bu bütünlü-

ğü bozmuş oluyoruz. Yorumlamak sanatçının "aslında demek istediği" şeyle "gerçekte dediği" şeyi (yani demek istediği şeyle onu ifade etme biçimini) birbirinden ayırıp birincisini ikincisinden bağımsız düşünmeye dayanıyor temelde. Kafka burada ne demek istiyor diye sorduğumuzda ister istemez ifade biçimini ikincilleştirmiş oluyoruz. Kafka'nın demek istediğini varsaydığımız şeyi Kafka'ya özgü ifade biçiminden koparıyoruz. Soyutluk problemi tam bu noktada doğuyor.

Kafka'nın yaptığı şey böceğe dönüşmüş bir adamdan söz etmek, böcek-oluşun edebi yollarını, olanaklarını keşfetmek, okurlarını bu oluşu deneyimlemeye çağırmak. Oysa biz Kafka okurken "ne anlatmak istiyor acaba?" diye sorduğumuz anda soyutluk tuzağına düşüyoruz, oluşları alegorilere, metaforlara indirgemeye başlıyoruz. Kafka modern insanın bunalımını mı anlatıyor, yabancılaşmayı mı anlatıyor, Gregor Samsa asıl böceğe dönüştükten sonra mı insan olmaya başladı, aslında böcek gibi yaşayanlar biz sıradan insanlar mıyız?... Böylece adım adım Kafka'nın metninden uzaklaşıyoruz. Kafka'nın tekil fikrini genel ve soyut bir fikre, bir klişeye, bir *doxa*'ya dönüştürüyoruz. "Modern insanın bunalımı ve yabancılaşması" izleği yanlış olduğu için değil soyut olduğu için, Kafka'ya özgü ifade tarzından soyutlanmış olduğu için bir klişe. Yorumlama ilerledikçe somut yaratma eylemiyle bağı kalmamış basmakalıp fikirler, klişeler, hazır düşünceler her yeri kaplıyor; Kafka'nın tekil fikirlerinin zorunlu, indirgenemez, dolaysız edebiliği (ya da başka örneklerde fikirlerin zorunlu sinemasallığı, müzikalliği, resimselliği, felsefiliği...) gölgede kalıyor. Metnin ne anlama geldiğini, yazarın ne demek istediğini sormak tekil bir fikri nasıl genelleştirebileceğimizi, nasıl tekilliğinden koparıp soyutlaştırabileceğimizi sormaktan başka bir şey değil.

Rastlantısallık Problemi: Yaratmanın Zorunluluğunu Yakalamak

Şimdi yapısalcı, psikanalitik, Marksist, hermeneutik yorumlama girişimlerinde ortak olan şeyi görmeye başlıyoruz. Tüm bu girişimleri deneyimlemeye kapalı hale getiren şey soyutlukları. Yorumlanan yapıtın tekilliği yapısalcı, psikanalitik, politik, alegorik, arketipçi bir okuma şemasının ardında silinip gidiyor. Somut metin soyut bir şemanın rastlantısal örneklenişine dönüşüyor. Aynı yapı başka bir yoldan da örneklenebilirdi, aynı psikanalitik şema başka bir biçimde de ifade kazanabilirdi, yazar "aslında demek istediği" şeyi başka ifade tarzlarıyla da aktarabilirdi. Soyut, genelleyici yorumlama modelleri ifade edilenle ifade tarzı arasındaki bağı koparmakla kalmıyor, bunu

yaparak ifade edileni basmakalıp bir fikre, bir klişeye dönüştürürken ifade tarzını rastlantısallaştırıyor. Tekil fikrin aksine, genel bir fikir olarak *doxa* herhangi bir biçimde ifade edilebilecek, ifade ediliş tarzıyla arasında zorunlu bağ olmayan bir görüş. Artık yaratıcı bir potansiyel değil, zaten pek çok örneği olan, pek çok insan tarafından düşünülen, paylaşılan, aktarılan, iletilen, tekrar tekrar dolaşıma sokulan bir edimsel söz konusu.

Oysa Deleuze az önce alıntıladığımız "Yaratma Eylemi Nedir?" başlıklı metninde fikirlerin ender rastlanan şeyler olduğunu, genel fikir diye bir şey olamayacağını söyledikten sonra fikirlere ilişkin üçüncü bir noktaya da işaret ediyordu:

> felsefe diğer tüm disiplinler gibi yaratıcı, icat-edici bir disiplindir ve kavramlar yaratmaya ya da icat etmeye dayanır. Kavramlarsa hazır biçimde varolmazlar, bir çeşit gökyüzünde filozofun onları kavramasını beklemezler. Kavramları üretmek gerekir. Elbette öylesine kavram üretemeyiz. Kimse bir gün çıkıp da "hadi, şöyle bir kavram icat edeyim" demez, hiçbir ressam günün birinde "hadi, öylesine bir tablo yapayım", ya da hiçbir sinemacı "hadi, şöyle bir film yapayım" demez. Felsefede de başka alanlarda da bir zorunluluğun olması gerekir, yoksa hiçbir şey olmaz. Yaratıcı, zevk için çalışan bir rahip değildir. Yaratıcı sadece mutlaka ihtiyaç duyduğu şeyi yapar.[11]

Yaratıcılıkla zorunluluğun bu şekilde bir araya getirilmesi bir fikre sahip olmanın üçüncü belirleyici özelliğini oluşturuyor:

> 3) Her konuda fikir sahibi olamayız, genel fikir diye bir şey yoktur, ama rastgele fikir, zorunluluğa dayanmayan fikir de yoktur. Bir basmakalıp fikirden diğerine kolayca geçebiliriz, yaratıcılığın söz konusu olmadığı alanlarda, gündelik tartışmalarda, sohbetlerde dilediğimiz gibi konum değiştirebiliriz, *doxa*'lar arasında dolaşabiliriz, klişeden klişeye koşabiliriz. Ama felsefi, sanatsal ya da bilimsel bir yaratma eylemi söz konusu olduğunda fikirlerin zorunluluk taşıması, yaratıcının "mutlaka ihtiyaç duyduğu" bir şeye karşılık gelmesi gerekir. Yaratmış olmak için yaratmayız, bir zorunluluğa uyduğumuz için, "başka türlüsü olamayacağı" için yaratırız.

11 *Deux régimes de fous*, s. 292.

Alıntıladığımız pasajda Deleuze yaratma eylemindeki zorunluluktan tam olarak ne anlamamız gerektiğini söylemiyor, sadece alıntılanan kısmın hemen devamında zorunluluk diye bir şey varsa bunun son derece karmaşık olacağını belirtiyor. Deleuze'ün başka metinlerine dayanarak yaratmadaki zorunluluğun çok boyutlu olduğunu, bir yandan yaratıcının kendi deneyimleri, kendi karşılaşmaları tarafından yaratmaya zorlandığını, diğer yandan fikirlerin yaratmayla ilgili somut bir problemin tekil çözümünü sunmaları bakımından zorunlu olduklarını söyleyebiliriz.

Her durumda, yaratmadaki bu zorunluluk yaratımın ürünü olan yapıtı yorumlamaya kalktığımızda elimizden kaçıp gidiyor. Yorum ifade edilenle ifade biçimi arasındaki zorunlu bağı koparıyor. Ama bunu kabul ettiğimiz anda yorumlama eyleminin kendisi de sorunlu hale gelmeyecek mi? İfade biçimi ikincilleştirildikçe, rastlantısal hale getirildikçe yorumun kendisi de son kertede rastlantısal olmayacak mı? Basit bir düşünce deneyi yapalım. Kafka'nın bir öyküsünü ya da Haneke'nin bir filmini ya da Mozart'ın bir senfonisini yorumladığınızı hayal edin. Kafka'nın, Haneke'nin ya da Mozart'ın aslında ne yapmaya, ne demeye çalıştığını araştırıyorsunuz. Sonunda da genel bir fikre ulaşıyorsunuz: modern insanın bunalımı, kapitalizm eleştirisi vb. Elinizde artık soyut bir şema ve o şemaya uyduğunu iddia ettiğiniz bir yapıt var. Ama aynı şemayı Kafka'nın başka bir öyküsüne ya da Beckett'in bir metnine de uygulayamaz mısınız? Haneke ya da Mozart hakkında söylediklerinizi Herzog ya da Beethoven hakkında da söylenemez mi? Eğer söylenebilirse, eğer aynı şemayla birbirinden son derece farklı yapıtları aynı rahatlıkla açıklayabiliyorsanız yorumlamak istediğiniz yapıtın tekilliğini, o yapıtın ardındaki yaratma zorunluluğunu elden kaçırmışsınız demektir. Başvurduğunuz şemayla ele aldığınız yapıtın ifade gücü arasında ancak rastlantısal bir ilişki var demektir. Artık yapıtın tekilliğini deneyimlemiyorsunuz, soyut düşüncelere teslim olmuşsunuz demektir.

Deneyimlemenin Riskleri: Aşamalı Bir Geçiş

Deleuze'ün Guattari'yle birlikte yaptığı Kafka okumasından ve yaratma eylemi üzerine söylediklerinden yola çıkarak yorumlama çabasının barındırdığı üç probleme işaret ettik: başlangıç problemi, soyutluk problemi, rastlantısallık problemi. Bu problemler yorumlama yerine önerilen deneyimlemenin nasıl bir şey olacağı konusunda da fikir veriyor. Deneyimlemeden beklenenler: doğru başlangıç noktasını aramak yerine herhangi bir yerden giriş yapmak,

soyut bir şemayı uygulamak yerine fikirlerin tekilliğine odaklanmak, ifade edilen şeyle ifade biçimi arasındaki zorunlu bağı, sanatsal yaratımlar kadar felsefi yaratımları da belirleyen bir zorunluluk tipini okuma sırasında asla gözden kaçırmamak.

Yine de deneyimlemenin bu beklentileri aynı anda nasıl karşılayabileceğini kavramak kolay değil. Bir yandan, herhangi bir yerden başlayabileceğimizi, herhangi bir noktadan giriş yapabileceğimizi söylüyoruz. Diğer yandan, Deleuzecü bir çerçeveden bakıldığında yorumlama eyleminin rastlantısallığa mahkûm olduğunu, çünkü soyut bir şemayı keyfi biçimde çeşitli yapıtlara uygulamaya dayandığını söylüyoruz. Burada bir gerilim yok mu? Deleuze ve Guattari'nin Kafka okumaları da son kertede rastlantılara teslim olmayacak mı? İstediğimiz yerden giriş yaparak, başlangıç noktamızı istediğimiz şekilde başka noktalarla ilişkilendirerek bir metne ne istersek onu söyletmiş olmayacak mıyız, zorunluluk yine elden kaçmış olmayacak mı? Yaratmanın zorunluluğunu ne kadar vurgulamış olursak olalım, Kafka'nınki gibi kendini "sadece deneyimlemeye sunan" bir yapıtı okumak ona dilediğimiz şeyi söyletmeye mi varacak?

Yorumlamayı tamamen bir yana bırakıp hiçbir önlem almadan kendimizi deneyimlemeye teslim etmenin ciddi tehlikeler barındırdığını Deleuze ve Guattari de biliyor. Şimdi, ikilinin bu tehlikelere karşı nasıl önlem almaya çalıştığını görmek için *Bin Yayla*'ya bakalım. Kitabın "28 Kasım 1947 – Organsız Bir Bedene Nasıl Dönüşmeli?" başlığını taşıyan altıncı bölümünde önce organsız bedenle organizma arasında, deneyimlemeyle yorumlama arasında, programla fantazm arasında keskin bir karşıtlık kuruluyor. Bu bölümün ayrıcalıklı figürü olan mazoşist, haz almayı reddederken, haz anını sonsuzca ertelerken hiçbir eksiklik barındırmayan bir arzuya alan açıyor, kendi organsız bedeninde eksiksiz arzu için bir içkinlik düzlemi kuruyor. Sevgilinin ulaşılmazlığı üzerine kurulu şövalye aşkında (gündelik dilde "Platonik" aşk denen şeyde) ya da erkeğin boşalmadığı Taocu cinsellik pratiklerinde de aynı durum söz konusu: haz isteyen, arzuyu hazla kesintiye uğratmak isteyen organizmaya karşı eksiksiz arzu tarafından katedilen organsız beden. Ama organizma bizi kuşatan tek katman, tek bağlayıcı etken değil. Organizma nasıl bedeni biçimlendiriyorsa, ona hiyerarşik bir örgütlenmeyi dayatıyorsa, her organı bu örgütlenme içinde bir işleve bağlıyorsa, imleyicilik ve yorumlama da ruhumuzu kuşatıyor, metin okuma deneyimimizi sabitleyip önceden verili soyut şemalara bağlıyor, karşılaşmaları boğuyor, oluşları donduruyor. Arzuyu

serbest bırakacak kaçış çizgileri organizmaya karşı organsız bedenden, yorumlamaya karşı deneyimlemeden (ayrıca üçüncü olarak, özneleşmeye karşı dağılmadan, parçalanmadan) geçiyor.

Ama burada karşıtlıkların çekimine fazla kapılmamak gerek. Deleuze ve Guattari'nin son sözü keskin karşıtlıklar kurup karşıt terimlerin birini diğerine karşı savunmak değil. Karşıtlıklarla yetinmek, çoklukları karşıtlıklara indirgemek Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* boyunca durmadan eleştirdiği ağaç-biçimli düşüncenin bir özelliği. Evet, *Bin Yayla* karşıtlıklar üzerinden ilerliyor, durmadan yeni ikilikler icat ediyor: ağaç-köksap, majör-minör, devlet aygıtı-savaş makinesi, çizgili uzam-kaygan uzam vb. Ama her seferinde terimler arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştıran, basit bir karşıtlık ilişkisi olmaktan çıkaran yeni unsurlar devreye giriyor: yerleşiklerin çizgili uzamına da göçebelerin kaygan uzamına da indirgenemeyecek üçüncü bir uzam tipi, demircilerin delikli uzamı, ne minör ne majör olan bir savaş edebiyatı vb.[12] Dahası, üçüncü bir terim devreye girmediğinde bile, karşıtlığın bir terimini diğeri karşısında tamamen sahiplenmek, yerleşikliğe karşı göçebeliği, çizgili uzama karşı kaygan uzamı, majör olana karşı minör olanı keskin biçimde savunmak tekyanlılığın tehlikelerini beraberinde getiriyor. Faşizm örneğinde olduğu gibi, kaçış çizgisi ölüm çizgisine dönüşebiliyor, yersizyurtsuzlaşma bizi kozmosun kuvvetleriyle ilişkiye sokmak yerine kaosa sürükleyebiliyor, özgürleşmek için attığımız adımlar yeni kölelik biçimlerine götürebiliyor. Aynı şekilde, organsız bedeni organizmayı yok etmek pahasına savunmak, deneyimlemeyi bütün yorumlama girişimlerinin önünü kapatacak şekilde üstlenmek bizi çok daha korkunç, yeni tehlikelere sürükleyebilecek hamleler:

> Organsız bedeni ıskalamanın birçok yolu var, ya onu üretmeyi başaramayız, ya onu az çok üretsek de onda hiçbir şey ortaya çıkmaz, yeğinlikler onu katetmezler ya da tıkanırlar. Çünkü organsız beden onu katmanlaştıran yüzeylerle onu serbest bırakan düzlem arasında durmadan gidip gelir. Aşırı şiddetli bir hamleyle onu özgür bırakın, katmanları sakınımsızca havaya uçurun, düzlemi çizmek yerine kendinizi öldürmüş, bir karadeliğe tıkmış, hatta bir felakete sürüklemiş olursunuz. En kötüsü katmanlı –organlaşmış, imlenen, tabi kılınmış– olmak değil, katmanları intihara ya da çılgınlığa varan bir çöküşe götürmek, onların hiç olmadıkları kadar ağır, üzerimize yıkılmasına yol açmaktır. O hal-

12 Delikli uzam için bkz. *Mille Plateaux*, s. 502-517. Kleist'ın yapıtının minör edebiyattan çok savaş edebiyatıyla ilişkili olması hakkında bkz. *Kafka*, s. 100.

> de yapılması gereken şey şu: bir katmana yerleşmek, onun bize sunduğu fırsatları deneyimlemek, elverişli bir yerin, olası yersizyurtsuzlaşma hareketlerinin, mümkün kaçış çizgilerinin peşine düşmek, bunları sınamak, şurada burada akış bağlantıları sağlamak, kesit kesit yeğinlik süreklilikleri kurmayı denemek, daima yeni bir topraktan küçük bir parça elde etmek.[13]

Deleuze ve Guattari burada deneyimleme ve yorumlamadan çok organsız bedenden ve onu hapseden organizmadan söz ediyorlar, ama söylenenler diğer katmanlaşmalar için de geçerli. *Bin Yayla*'nın altıncı bölümünde, bizi bağlayan üç büyük katmandan söz ediliyor: organizma, imleyicilik (yorumlama), özneleşme.[14] Nasıl organsız bedenin önündeki tek engel organizma değilse, organizmanın sakınımsızca terk edilmesi, büyük bir sıçramayla bir anda organsız bedene geçiş daha da büyük bir yıkım tehlikesi barındırıyorsa aynı şekilde imleyiciliğin alanından tamamen çıkmak, yorumlamayı tamamen bir yana bırakıp deneyimlemeye açılmak da büyük yıkım riskleri taşıyor. Bütün verili metin okuma ve yorumlama yöntemlerini bir yana bırakıp herhangi bir yerden metne giriş yaptığımızda, deneyimleme çabasını bir çerçeveye oturtacak bütün şemaları reddettiğimizde okumamızın rastlantısallığa teslim olması, hiçbir yere varmaması, üretkenliğini yitirip yarıda kesilmesi ya da uzak durmak istediğimiz klişeleri yeniden üretmesi neredeyse kaçınılmaz.

Radikal bir deneyimlemeye özgü bu tehlikeler karşısında, Deleuze ve Guattari'nin önerisi bütün yorumlama katmanlarını bir anda terk etmek değil, "bir katmana yerleşmek, onun bize sunduğu fırsatları deneyimlemek". Bir yorumlama katmanına yerleşerek o katmanın barındırdığı olası kaçış çizgilerini araştırmak, yorumlamadan yola çıkarak, en azından bir süreliğine belli bir yorumlama çerçevesi içinde kalarak yorumlamayı aşındırıp deneyimlemeye dönüştürmek. Organizmayı organsız bedenin üretilmesine izin verecek kadar çözmek, ama ölüme ya da deliliğe gitmeyi önleyecek kadar da korumak. Yorumlamayı deneyimlemeye izin verecek kadar gevşetmek, ama deneyimlemeyi sürdürülebilir kılacak kadar da korumak. Söz konusu olan, karşıt terimlerin birini diğerine karşı savunmak değil, terimler arasında doğru bir karışım, doğru bir dozaj yakalamak, terimlerin birinden diğerine aşamalı olarak, adım adım geçmenin yollarını bulmak. Deleuze ve Guattari'nin Castaneda'nın deneyimlemesinden söz ederken söyledikleri gibi, "önce bir 'yer' aramak, ki bu

13 *Mille Plateaux*, s. 199.
14 *Mille Plateaux*, s. 197.

zaten zor bir işlem, sonra 'müttefikler' bulmak, sonra aşamalı olarak yorumlamayı terk etmek, akış üstüne akış, kesit üstüne kesit deneyimleme çizgileri kurmak, hayvan-oluş, moleküler-oluş vb."[15] Yorumlamanın yerine birdenbire deneyimlemeyi geçirmek değil, yorumlama katmanına azar azar deneyim şırıngalamak, aşamalı bir terk ediş.

Yorumlamayla deneyimleme arasındaki doğru karışımı nasıl bulacağız peki? Aşırı dozda bir yorumlamanın ya da aşırı dozda bir deneyimlemenin tuzaklarına karşı nasıl önlem alacağız? Yorumlamayı aşamalı olarak nasıl terk edeceğiz? Deneyimlemeye süreklilik kazandıracak bir yöntem olabilir mi? Deleuze ve Guattari mazoşist deneyimleme üzerinde dururlarken bir deneyimleme "yöntemi" olarak programdan söz ediyorlar. Mazoşist, partnerinin kendisine çektireceği acıları madde madde sıralarken, önceden bedeninin hangi bölgelerinin, hangi sırayla, kaç kez kırbaçlanacağını ayrıntısıyla açıklarken aslında program sayesinde deneyimini sınırlandırmış, sürdürülebilir, uygulanabilir hale getirmiş oluyor. Mazoşist deneyim yaşanabilir olmak için önceden sınırlandırılmış da olmak zorunda. "Söz konusu olan, fantazm değil program: fantazmın psikanalitik yorumlanışıyla programın anti-psikanalitik deneyimlenişi arasındaki özsel fark. Kendisi de yorumlanması gereken bir yorum olan fantazmla deneyimlemeyi tetikleyen program arasındaki özsel fark."[16] Fantazm zaten kendiliğinden bizi yorumlamaya davet eden, tekrar tekrar yorumlanabilecek bir şey. Üstelik nihai bir yorumlamayla süreci sonlandırmak, yorumlamadan çıkmak mümkün değil. Her yorum yeni yorumların önünü açıyor, yorumlama bir hastalık gibi sınırsızca çoğalıyor.[17] Program öngörülebilir, başı sonu belli bir güzergâh çizmesiyle bizi bu sonsuzca yorumlama hastalığından kurtarmış oluyor.

Ama program *Bin Yayla*'da deneyimleme için önerilen tek yöntem ya da en iyi yöntem değil. Mazoşist altıncı bölümün ayrıcalıklı figürü olsa da Deleuze ve Guattari bölümün son satırlarında başka yollara, başka olanaklara işaret ediyorlar:

15 *Mille Plateaux*, s. 199-200.

16 *Mille Plateaux*, s. 188.

17 Yorumlama *Bin Yayla*'nın beşinci bölümünde imleyicilikle birlikte "yeryüzünün ya da derinin yani insanın iki hastalığı" olarak sunuluyor. Bkz. *Mille Plateaux*, s. 144, ayrıca *Dialogues*, s. 58 (Deleuze ve Guattari burada yorumlamaya işaret etmek için, *interprétation* sözcüğü yerine *interprétose* diye bir sözcük icat ediyorlar: bir nevroz biçimi olarak, nevrozun temel biçimi olarak yorumlama).

> Uyuşturucu kullananın, mazoşistin elde ettiği şey düzlemin koşulları içinde başka bir biçimde de elde edilebilirdi: son kertede uyuşturucu kullanmadan kendini uyuşturmak, Henry Miller'ın deneyimlemesinde olduğu gibi sırf su içerek sarhoş olmak.[18]

Uyuşturucu ya da mazoşizm deneyimindeki risk organizmanın bir anda terk edilmesi, organsız bedenin üretilmesi için gerekli kısmi özyıkımın bir anda kendini yok etmeye dönüştürülmesi. "Sırf su içerek sarhoş olmak" ise organizmayı bir anda terk etmeden, aşamalı bir terk edişi deneyimleyerek organsız bedeni üretmenin ideal bir yolu. Program bütün katmanları havaya uçurarak deneyime yer açmanın yöntemiyse diyagram da aşamalı geçişin, deneyimlemeyi adım adım kurmanın yöntemi:

> Katmanlarla titiz bir ilişki sayesinde, organsız beden için kaçış çizgilerini serbest bırakmayı, bitiştirilmiş akışları geçirmeyi ve kaçırmayı, sürekli yeğinlikleri açığa çıkarmayı başarırız. Bağlamak, bitiştirmek, sürdürmek: hâlâ imleyici ve öznel olan programlara karşı tam bir 'diyagram'.[19]

Katmanı bir hamlede yok ederek deneyimleme programını uygulamaya geçirmek yerine katmana yerleşerek, katmanla (organizmayla, öznellikle, yorumlama gelenekleriyle...) sakınımlı bir ilişkiye girerek katmanlaşmanın haritasını çıkarmak, arzu bağlantılarının, kaçış çizgilerinin, akışların, yeğinliklerin nerelerde olduğunu yavaş yavaş açığa çıkaracak bir diyagram kurmak.

Deleuze ve Guattari Kafka'yı okumaya herhangi bir yerden başlıyorlar: eğik başlar ve dik başlar, portreler ve sesler... Geleneksel Kafka okumalarını bir hamlede reddediyorlar. Ama bunu yaparken okuma deneyimlerini asla rastlantısallığa teslim etmiyorlar. *Kafka. Minör Bir Edebiyat İçin*'i okumaya devam ettikçe kitabın önerdiği Kafka portresinin hiç de rastlantısal olmadığını, aksine sistematik denebilecek bir Kafka okumasıyla karşı karşıya olduğumuzu fark ediyoruz. Rastlantısal bir noktadan, herhangi bir yerden çizilmeye başlamış olsa da aslında hep belli bir zorunluluğa bağlı kalan bir Kafka haritası. Kafka'nın tekilliğine, yapıtın ardındaki yaratma zorunluluğuna tam olarak karşılık gelen, bu tekilliği genel formüllerle, şemalarla, basmakalıp fi-

18 *Mille Plateaux*, s. 204. Bu satırları okurken ister istemez *Anlamın Mantığı*'nın "Porselen ve Volkan" başlıklı dizisini düşünüyoruz. Orada da Deleuze sanatsal yaratımla sanatçının özyıkım süreci arasında bir türlü tam kurulamayan dengeyi sorunsallaştırıyordu.

19 *Mille Plateaux*, s. 199.

kirlerle örtmeden onunla ilişkiye girmeyi başaran, kendisi de baştan sona tekil ve yaratıcı bir harita.

Bu harita nasıl çiziliyor? Deneyimleme somut olarak nasıl bir okuma yöntemine dönüştürülüyor? Yorumlamadan deneyimlemeye aşamalı geçiş nasıl gerçekleşiyor? *Bin Yayla*'da işaret edilen risklere düşmeden, deneyimlemeyi rastlantısallığa, keyfiliğe, verimsizliğe teslim etmeden metinleri okumak nasıl mümkün? Bu soruların yanıtını bulmak için bakışımızı Deleuze'ün okuma pratiğine yönelteceğiz.

Deleuze Metinleri Nasıl Okuyor?

Buraya kadar Deleuze'ün genel bir çerçevede yorumlama ve deneyimleme üzerine söylediklerine dayanarak Deleuzecü anti-hermeneutik davetin anlamını kavramaya çalıştık. Ama Deleuze'ün kendisinin yorumlamaksızın okumak ya da "aşamalı olarak yorumlamayı terk etmek" fikrine ne ölçüde bağlı kaldığını, kendi metin okuma pratiğinde bu fikri ne ölçüde uygulamaya koyduğunu da sorgulamamız gerek. Deleuze metinleri nasıl okuyor? Deleuzecü okuma pratiği yorumlamanın nasıl aşındırılıp deneyimlemeye dönüştürüleceği konusunda bize ipuçları sunabilir mi?

Deleuze'ü bir okur olarak ele almak istiyorsak önce kronoloji sorununu (ya da Deleuze düşüncesinin gelişimi sorununu) tartışmak zorundayız. Deleuze'ün kitaplarına bir bütün olarak baktığımızda ilk kitapların hep başkaları üzerine yazılmış metinler, monografiler olduğunu, *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*'yla birlikte felsefe tarihçiliğinden felsefeye geçildiğini görüyoruz. Yapıtın bütününü felsefe tarihçisi Deleuze'den filozof Deleuze'e giden bir gelişim çizgisi sergiliyor olarak düşünmek hiç zor değil. Üstelik Deleuze'ün kendisi sık sık felsefe tarihçiliğini felsefe üzerinde uygulanan bir iktidar ya da baskı mekanizması olarak sunuyor ve felsefe tarihçiliğinden nasıl kurtulduğunu, "kendi adına konuşmayı" nasıl öğrendiğini bir gelişim öyküsü kılığında anlatıyor.[20] Ama bu kendi adına konuşma başkalarını okumaktan vazgeçme anlamına gelmiyor. Deleuze'ün monografik olmayan, bağımsız kitapları da metin okumalarıyla dolu. *Anlamın Mantığı* kapsamlı bir Lewis Carroll okumasıyla iç içe geçiyor örneğin. Ayrıca monografiler bağımsız yapıtlara hep eşlik ediyor. Yetmişli yıllarda, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildi arasında Deleuze ve Guattari'nin Kafka okuması var; seksenlerde önce Francis Bacon okuması,

20 Özellikle bkz. *Pourparlers*, s. 14-16; *Dialogues*, s. 18-23.

ardından sinema kitaplarını izleyen Foucault ve Leibniz okumaları var; doksanların başında Beckett üzerine görece kısa ama kapsamlı bir okuma var. Kısacası, Deleuze'ün metin okumayı ve düşüncesini bu okumalar üzerinden ilerletmeyi asla bırakmadığını, felsefe tarihçiliği ve yorumlama çabası karşısında mesafeli bir konuma yerleştikten sonra da bir çeşit felsefe tarihçiliğini, bir çeşit metin okuma pratiğini hep sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Ama bununla yetinmeyip daha iddialı bir tez de öne sürebiliriz: Deleuze metin okumaktan vazgeçmediği gibi metinleri aynı şekilde okumaktan da vazgeçmiyor. Altmışlı yıllara ait Nietzsche, Kant, Proust, Bergson, Spinoza monografileriyle, sonraki Kafka, Foucault, Leibniz okumaları ana hatlarıyla ortak bir okuma stratejisi sergiliyor.

Bu ortak okuma stratejisinin bellibaşlı özellikleri neler ve bu özellikleri yorumlama-deneyimleme karşıtlığı üzerinden düşündüğümüzde hangi sonuçları çıkarmamız mümkün? Dört belirleyici özelliğe işaret edelim:

1) Deleuze felsefe, sanat ve bilim arasında, farklı sanat dalları, edebiyat, resim, sinema ve müzik arasında net ayrımlar yapsa da bir felsefe metniyle sinemasal bir yapıtı, edebi bir metinle bir ressamın tablolarını aşağı yukarı aynı şekilde ele alıyor. Yani sadece Deleuze'ün Kant, Bergson ya da Spinoza okumaları arasında bir süreklilik yok, aynı zamanda örneğin Kant ve Proust, Nietzsche ve Kafka, Foucault ve Bacon okumaları arasında da süreklilik ya da yapısal benzerlik var. Ele alınan yapıt ister felsefi, ister edebi, ister resimsel olsun, hep aynı okuma stratejisi iş başında.
2) Deleuze bir yapıtı anlamaya çalışırken o yapıtın ardında yatan, sanatsal, felsefi ya da bilimsel yaratıma yön veren tekil fikirlere odaklanıyor. Bu tekil fikirler felsefe söz konusu olduğunda kavramlara, sanat söz konusu olduğunda ise yeni algılama ve duygulanma biçimlerine, "algılam" ve "duygulamlara", (*percept* ve *affect*'lere) karşılık geliyor. Bir felsefeye kendine özgü yanını kazandıran şey sunduğu akıl yürütmeler ya da gerekçelendirmeler, başka felsefelere yönelttiği itirazlar vb. değil; belirleyici olan, icat edilen kavramlar, bu kavramların birbirine bağlanma, eklemlenme biçimi. Platon deyince akıl yürütmelerden önce *idea* kavramını, Descartes deyince *cogito* kavramını, Kant deyince *sentetik a priori*'yi, Hegel deyince *Geist*'ı, Nietzsche deyince *öncesiz-sonrasız dönüşü* ya da *üstinsanı*

düşünüyoruz. Aynı şey sanat için, sanatın ardındaki algılam ve duygulamlar de geçerli.

3) Deleuze asla tek bir metne, tek bir filme, tek bir tabloya odaklanmıyor. Bir filozofun bütün metinlerini, bir yönetmenin bütün filmlerini, bir ressamın bütün tablolarını birlik içinde kavramaya çalışıyor. Hatta notlar, taslaklar, karalamalar, mektuplar, yarım kalmış denemeler, söyleşiler bile yapıtın bütüncül okuması çerçevesinde değerlendiriliyor. Foucault'nun söyleşileri, Kafka'nın mektupları, Nietzsche'nin delilik metinleri en az büyük yapıtlar kadar önemli ve işlevsel. Ele aldığı yapıtın en fragmanter, en kesintili, en deneyci yanlarını bile diğer kısımlarla bağlantıya sokan, en aykırı görünen parçaları bile yaratıcı yöntemlerle birleştiren ya da uzlaştıran bütüncül bir okuma stratejisiyle karşı karşıyayız.
4) Deleuze'ün ele aldığı yapıtları bütüncül bir çerçeve içinde düşünebilmesini sağlayan şey her yapıtı o yapıta özgü bir *problemle* ilişkilendirmesi. Bergson'un, Kafka'nın, Bacon'ın çözmeye çalıştığı felsefi, edebi ya da resimsel bir problem var; sadece Bergson'a, sadece Kafka'ya, sadece Bacon'a özgü, onların icat ettiği ya da keşfettiği bir problem. Bergson'un ya da Kafka'nın bütün yazdıkları, Bacon'ın bütün tabloları ve taslakları tekil bir problemin çözümüne yönelik girişimler. Deleuze için okumak problemi sezmek ve yapıtın farklı bileşenlerini altta yatan bu tekil problemle ilişkilendirmek demek.[21]

21 Elbette bu dört özelliğin dışında başka ortak özelliklere de işaret edebiliriz. Burada sadece yorumlama tartışmasıyla doğrudan ilgili olduğunu düşündüğüm özellikleri öne çıkarıyorum. Deleuze'ün kendisi bir mektubunda okumalarının polemik, icat-edici ve yaratıcı işlevlerine dikkat çekiyor: "Öyle sanıyorum ki bir kitap eğer varolmayı hak eden bir kitapsa hızlıca üç bakımdan ele alınabilir: "layıkıyla" kitap yazmak için gerekenler: 1) aynı konudaki ya da yakın bir konudaki kitapların bir çeşit bütüncül *hataya* düştüklerini düşünmek (kitabın polemik işlevi); 2) konu hakkında temel önemdeki bir şeyin *unutulduğunu* düşünmek (icat-etme işlevi); 3) yeni bir *kavram* yaratabilecek olduğuna inanmak (yaratma işlevi). Elbette bunlar asgari nicel gereklilikler: bir hata, bir unutma, bir kavram. Kitabın biri üzerine ya da bir şey üzerine olması önemli değil. Ayrıca sadece felsefeyle ilgili olarak konuşmuyorum, söylediklerim başka sözlerle diğer "türler" için de geçerli. O halde kitaplarımdan her birini alıp alçakgönüllülüğü bir yana bırakarak şunları sorabilirim: 1) hangi hataya karşı mücadele etme iddiasındaydı 2) hangi unutmayı gidermek istedi 3) hangi yeni kavramı yarattı. Hızlı olurdu böyle. Örneğin, Masoch üzerine kitabım: hata acıya odaklanmış olmaktı; unutma sözleşmenin önemini göz ardı etmiş olmaktı (bana göre bu kitabın başarısı ondan sonra herkesin mazoşist sözleşmeden söz etmesi oldu, oysa öncesinde son derece önemsiz bir temaydı bu); yeni kavram sadizmle mazoşizmin ayrıştırılmasıydı." Bkz. Gilles Deleuze, *Lettres et autres textes*, Minuit, Paris, 2015, s. 86-87 (Arnaud Villani'ye 29/12/1986 tarihli mektuptan).

Deleuzecü okumanın bu dört özelliği (aynı okuma stratejisinin bütün yaratıcı alanlar için geçerli olması, fikirlere odaklanma, okumanın bütüncüllüğü, tekil problemin belirleyiciliği) okuma sırasında benimsenebilecek bir dizi stratejik tercihi de dışarıda bırakıyor. Örneğin bir yazarın edebi üretiminin birbirinden görece bağımsız, kesintili, deneysel parçalardan oluşabileceği, bu parçaların tek bir probleme karşılık gelen çözüm denemelerine indirgenemez bir dağınıklık sergileyebileceği ya da yazarın tek bir problemle değil de birden fazla problemle boğuşabileceği fikri baştan reddedilmiş oluyor. Yazar (ya da filozof, ressam...) bir gelişim sergileyebilir, birçok kez tutum değiştirebilir, üretimi yeni boyutlar kazanabilir, ama o yazarın üretimini belirleyen tekil problem asla değişemez, yazarın üretimi bu tekil problemden asla ayrılamaz. Benzer şekilde, felsefe ve sanat için ayrı yorumlama ya da okuma yöntemleri olabileceği fikri hesaba bile katılmıyor. Bunlar Deleuze'ün açıkça ortaya koymasa da okumaları sırasında hep bağlı kaldığı ilkeler.

Hızlı Bir Karşılaştırma: *Bergsonculuk*, *Kafka*, *Foucault*

Kuşkusuz Deleuze'ün okuma stratejisi hakkında söylediğim şeyleri sınamak, bunların ne ölçüde doğru ya da yanlış olduğuna karar vermek ayrıntılı bir çalışma gerektiriyor. İncelenecek çok fazla metin var ve bu zengin malzemeyi ortak bir çerçeveye yerleştirerek düşünmek son derece zor. Burada bir deneme olarak Deleuze'ün Bergson, Kafka ve Foucault okumalarını hızlıca karşılaştırmakla yetineceğim. *Bergsonculuk* kitabı 1966 tarihli, ama bu kitapta sunulan okuma 1956 tarihli iki makaleye dayanıyor,[22] dolayısıyla Deleuze'ün erken dönemine ait bir okumayla karşı karşıyayız. Deleuze'ün Guattari'yle birlikte yaptığı Kafka okuması 1975, tek başına yaptığı Foucault okuması ise 1986 tarihli. Kısacası, onar yıl arayla iki filozof ve bir edebiyatçı üzerine, biri Guattari'yle birlikte, diğer ikisi sadece Deleuze tarafından yazılmış üç kitap var elimizde. Bu üç kitap arasında yapısal benzerlikler keşfedersek Deleuzecü okuma pratiğinin az çok sabit özellikler taşıdığı hipotezine güçlü denebilecek bir dayanak bulmuş sayabiliriz kendimizi.

Bergson'la başlayalım. Az önce üzerinde durduğum, Deleuzecü okuma stratejisinin bellibaşlı özellikleri burada hemen karşımıza çıkıyor. Deleuze'ün Bergson okuması dört temel kavrama odaklanıyor: sezgi, süre, bellek ve yaşamsal atılım. Deleuze'e göre, sezgi Bergsonculuğun yöntemine karşılık geli-

22 "Bergson 1859-1941" ve "Bergson'da Farkın Kavranışı". İki metin de *Issız Ada ve Diğer Metinler* başlıklı derlemede yer alıyor.

yor ve gündelik deneyimimizde ancak karışım halinde bulunan saf eğilimleri açığa çıkarmayı sağlayan bu yöntem Bergson'un bütün kitapları boyunca çeşitli şekillerde etkisini hissettiriyor. Süre, bellek ve yaşamsal atılım kavramları ise Bergson'un düşünsel gelişiminin çeşitli aşamalarına karşılık geliyor: süre kavramı *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'de, bellek kavramı *Madde ve Bellek*'te, yaşamsal atılım kavramı ise *Yaratıcı Evrim*'de ortaya konuyor. O halde Bergson'un düşünsel gelişimini anlamak sezgi, süre, bellek ve yaşamsal atılım kavramlarının nasıl birbirlerine eklemlendiğini anlamaktan geçiyor. Deleuze, Bergsonculuğu yeni bir fark felsefesi olarak değerlendiriyor. Bergson'un problemi farkı uzamsal biçimde, dışsal farka, şeyler arasındaki farka indirgemek yerine içsel farkı kuran farklanma ve farklılaşma süreçlerini felsefenin konusu haline getirmek. Basitçe söylersek, uzay dışsal, homojen ve kesintili bir ardışıklık ya da yan yanalık sunarken süre içsel, heterojen ve sürekli bir çokluğa karşılık geliyor. Bergson'un düşüncesi ilerledikçe içsel, heterojen çokluğun çeşitli yönleri kavramsal alana taşınıyor: *Madde ve Bellek*'ten itibaren bellek bu çokluğun virtüel katmanlarının ya da düzeylerinin birlikteliğini ifade ederken *Yaratıcı Evrim*'de yaşamsal atılım bu katmanların açılmasını, farklılaşma çizgileri meydana getirerek edimselleşmesini ifade etmeye başlıyor. İçsel farkı düşünülür kılacak kavramsal araçlar Bergson'un yapıtı boyunca adım adım keşfedilmiş oluyor.

Kafka okumasında da benzer bir stratejinin işlediğini fark etmek zor değil. Daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze ve Guattari herhangi bir yerden başlayabileceğimizi, Kafka'nın yapıtına herhangi bir noktadan giriş yapabileceğimizi söylüyorlar, ama *Kafka* kitabında sunulan okuma bütüncüllükten, hatta sistematiklikten hiç uzak değil. Deleuze ve Guattari mektupları, öyküleri ve romanları Kafka'nın edebi makinesinin üç bileşeni olarak görüyorlar. Mektuplar evlilik sözleşmesinden ve aileden kaçmak için bir çeşit şeytanla sözleşme sergiliyor: sevgiliyle görüşmek yerine uzaklığı korumak ve onunla durmadan mektuplaşmak. Ama şeytanla sözleşme tehlikeyi uzakta tutmaya, yargılanmayı, ayrılığı ve hayal kırıklığını önlemeye yetmiyor. Doğrudan hayvanları konu edinmediklerinde bile hayvan-oluşla ilgili olan öyküler ise tam da mektupların gücünün yetmediği şeyi yapmayı, bir kaçış çizgisi çizmeyi sağlıyorlar: "özgürlük değil bir çıkış". Ama öykülerin de gücü sınırlı. Hayvan-oluş bir çıkmazda son buluyor, çıkış noktaları birer birer kendi üzerine kapanıyor, çünkü hayvan insani-olmayan bir oluşla fazlasıyla insani bir evcilleşme arasında salınıp duruyor. Böylece romanlara, romanların moleküler-oluşuna

ve makinesel düzenlenişine geçiyoruz: kolektif sözceleme düzenlenişi ve makinesel arzu düzenlenişi. Hayvan-oluşun yerini bürokratik aygıt, toplumsal ve politik büyük makine ve bunun arzuyla ilişkisi alıyor. Birbirinden bağımsız ama birlikte işleyen parçalardan oluşan makine somut toplumsal-politik düzenlenişlerle bağlantıya girdiği, böylece sınırsızca çoğalan, genişleyen diziler halinde açıldığı ölçüde romanların alanına adım atmış oluyoruz. Kafka aynı problemi, arzunun serbest bırakılması, yersizyurtsuzlaştırılması, suçluluktan, Oidipus'tan, aşkınlıktan kurtarılması problemini mektuplardan romanlara giden bir gelişim hattı boyunca işlenmiş oluyor.[23]

Foucault'ya gelince, Deleuze'ün okumasının burada da bütüncül ve problem-odaklı olduğunu, Foucault'nun düşünsel gelişiminin farklı aşamalarını, bu düşüncenin geçirdiği çeşitli krizleri ortak bir problematik eksene yerleştirerek ilerlediğini görüyoruz. Foucault, ilk döneminde tarihsel oluşumlara ya da biçimlenmelere ilgi duyuyor; görülebilir ve söylenebilir olanların tarihsel olarak nasıl belirlendiğini, yeni görülebilirliklerin ve söylenebilirliklerin nasıl ortaya çıktığını araştırıyor. Görülebilir ve söylenebilir iki boyutuyla bu tarihsel biçimlenmeler bilgiye karşılık gelirken iktidar bilgi biçimlerinin ardındaki biçimsiz unsura, altta yatan kuvvet ilişkilerine karşılık geliyor. Bilgi ve iktidar, tarihsel biçimlenmelerin arkeolojisini yapmak ve kuvvet ilişkilerinin diyagramını çıkarmak böylece Foucault düşüncesinin birbirine indirgenemez ilk iki boyutunu kuruyor. Ama Foucault bununla yetinmiyor. Yaratıcı bir düşünsel kriz geçirerek iktidar ilişkilerinin analizine hapsolmaktan kendini kurtarıyor ve özneleşme süreçlerine yöneliyor. İktidar odakları karşısında direniş noktalarının nasıl kurulduğu, kuvvet ilişkilerinin ötesinde yeni yaşam olanaklarının nasıl icat edildiği soruları Foucault düşüncesine üçüncü bir boyutu, özneleşme boyutunu kazandırıyor. Foucault kuvvetlerin birbirlerini nasıl etkilediğini değil, bir kuvvetin kendi kendini nasıl etkilediğini, kendini etkileyerek bir özneleşme sürecini nasıl harekete geçirdiğini sorgulamaya başlıyor.

Deleuze'ün Bergson, Kafka ve Foucault okumalarına hızlıca göz attığımızda bile okumalar arasındaki yöntemsel benzerlikler dikkatimizi çekiyor. Üç okumada da ele alınan yapıta bütüncül olarak yaklaşılıyor, Bergson'un, Kafka'nın ve Foucault'nun yazdığı her şey okumaya şu ya da bu şekilde dahil

23 Mektupların, öykülerin ve romanların aynı gelişim hattının çeşitli aşamalarına karşılık gelecek şekilde okunmasıyla ilgili olarak, *Kafka. Minör Bir Edebiyat İçin*'in "İfadenin Bileşenleri" başlıklı dördüncü bölümüne bakılabilir. Kitabın sonraki bölümleri özellikle romanlara odaklanıyor.

ediliyor.[24] Her seferinde, tekil fikirler, felsefi kavramlar ya da sanatsal algılam ve duygulamlar özellikle vurgulanıyor: Bergson'da sezgi, süre, bellek ve yaşamsal atılım kavramları; Kafka'da şeytanla sözleşme, hayvan-oluşlar ve makinesel düzenlemeler; Foucault'da tarihsel biçimlenmeler, iktidar ve özneleşme. Yine her seferinde, tekil fikirler arasındaki ilişkiler ve okumanın bütüncüllüğü ele alınan filozofa ya da edebiyatçıya özgü bir problemle ilişkilendiriliyor: Bergson'da farkın dışsallıktan bağımsız olarak düşünülmesi, Kafka'da arzunun yersizyurtsuzlaştırılması, Foucault'da iktidar ağının ötesinde yeni yaşam olanaklarının icadı. İncelenen yapıtın sergilediği aşamalar, maruz kaldığı krizler ya da ortaya koyduğu sıçramalar yapıtın ardındaki problemle ilişkilendirilerek zorunlu hamleler haline getiriliyor. Bergson'un *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'den *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'na kadar gösterdiği gelişim aynı fark probleminin çözümünün zorunlu bileşenlerini bir araya getiriyor. Kafka'nın mektuplardan öykülere, öykülerden romanlara geçişi arzunun yersizyurtsuzlaşmasıyla ilgili aynı tek problemin edebi çözümüne götüren aşamaların katedilmesi olarak karşımıza çıkıyor. Bilgiden iktidara, iktidardan özneleşme süreçlerine, Foucault düşüncesinin kazandığı boyutlar yeni yaşam olanaklarına ilişkin problem ekseninde birlikte ele alınabilir hale geliyor. Tekil fikirlere, bütüncüllüğe ve problemlere yönelik kaygılar Deleuze'ün üç okumasını da derinlemesine etkiliyor.

Elbette bir kitaptan diğerine, Deleuze'ün yazım tarzının ya da metinleri kullanışındaki serbestlik payının değiştiğini iddia edebiliriz. *Bergsonculuk*'un görece akademik bir çalışma olduğu, on yıl sonra gelen Kafka ve yirmi yıl sonra gelen Foucault okumalarının çok daha serbest bir tarzda, belki ele alınan yapıta daha şiddetli müdahalelerle ilerlediği söylenebilir. Ama diğer yandan, bu farklılıkların ikincil sayılabileceği ve temeldeki yöntemsel sürekliliği etkilemediği, dahası, işaret ettiğimiz noktaların sadece Bergson, Kafka ve Foucault okumalarında değil, Deleuze'ün hemen hemen tüm okumalarında karşımıza çıktığı da söylenebilir.[25]

24 Deleuze'ün yapıtın bütününe yönelmesi aynı zamanda seçici olmasının, bazı kitapları ya da kitapların bazı bölümlerini öne çıkarmasının önünde bir engel değil. Örneğin, Deleuze *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'yi ele alırken kitabın temel problemi olan özgürlük problemiyle neredeyse hiç ilgilenmiyor, sadece iki tür çokluk ayrımı üzerinde duruyor. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'na hızlıca değinip geçiyor. Aynı şekilde, Foucault'nun tarihsel analizlerini tartışmaktansa bu analizlerin dayandığı kavramsal zemine odaklanıyor; iktidarın nasıl incelendiğini değil nasıl tanımlandığını, nasıl kavramsallaştırıldığını öne çıkarıyor.

25 Deleuze'ün bu okuma yöntemini belli bir yorum geleneğiyle ilişkilendirmek isteseydik aklımıza gelen ilk seçenek yapısalcı okuma yöntemi, özellikle de Martial Gueroult'nun felsefe tarihçiliği olurdu hiç kuşkusuz. Deleuze, Gueroult'nun *Spinoza* kitabının ilk cildi üzerine

Deleuze'ün Tutarlılığı: Problemle Başlamak

Deleuze'ün anti-hermeneutik davetini, yorumlamadan okuma çağrısını anlamak için önce yorumlamayla deneyimleme arasında karşıtlık kurulan, genel olarak yorumlama çabasıyla ilişkilendirilebilecek metinlere baktık; ardından Deleuze'ün kendi okuma pratiğinde nasıl bir strateji izlediğini tartıştık, hızlıca üç örneğe, Bergson, Kafka ve Foucault okumalarına değindik. Bu iki hat büyük ölçüde kesişiyor. Deleuze'ün yorumlama çabasına yönelttiği eleştirilerle kendi okuma deneyimi birbirini tamamlıyor. Metinleri bir arada düşündüğümüzde, yorumlama eleştirisini Deleuzecü okuma stratejisiyle bağlantıya soktuğumuzda bir okur olarak Deleuze'ün tutarlılığı açığa çıkıyor.

Deleuze'ün kendine özgü okuma stratejisi yorumlama çabasının doğurduğu üç problemi çözmeyi sağlıyor. Deleuze'ün okuması ayrıcalıklı başlangıç noktaları varsaymıyor; bir yapıta herhangi bir yerden giriş yapmak mümkün. Ama bu başlangıçlar rastlantısallık ya da keyfilik de barındırmıyor. Peki Deleuze okumaya nasıl başlıyor? Deleuze'ün Bergson'u okumaya Bergsonculuğun yöntemi olarak gördüğü sezgi kavramından başladığını düşünebiliriz. Deleuze ve Guattari'nin Kafka'yı okumaya eğik başlar ve dik başlar ayrımından başladıklarını düşünebiliriz. Ama asıl başlangıç, okuma deneyiminin başlama anı bir kavramdan ya da temadan geçmiyor. Okuma deneyimi problemin hissedilmesiyle başlıyor aslında. Bergson okumasının başladığı an sezgi kavramının irdelenmesi değil, içsel fark probleminin Bergson'un problemi olarak saptanması. Kafka okuması eğik baş – dik baş ayrımından önce Kafka'nın yapıtının arzunun yersizyurtsuzlaştırılması problemine bağlanmasıyla başlıyor. Foucault okuması tarihsel biçimlenmelerin incelenmesiyle değil, yeni yaşam olanakları problemiyle başlıyor. Bir şekilde, bir metni okumaya, sayfaları çevirmeye başlıyoruz, bir tabloya bakmaya, bir filmi izlemeye, bir müziğin çekimine kapılmaya başlıyoruz. Ama asıl başlangıç, yani okuduğumuz, baktığımız, dinlediğimiz şeyin bizim için bir deneyimleme alanına dönüştüğü kırılma anı problemi hissettiğimiz an. Metnin kendisi amaç değil, metni anlamak amaç değil. Metin bir problemle ilişkilendiği anda, bir problemin çözümünü sunma vaadi taşımaya başladığı anda bizim için ilginç, anlamlı, okunmaya değer hale geliyor. Ve bizim için okuma deneyimini başlatan problemin kendisi asla metinsel değil.

yazdığı bir değerlendirme yazısında, Gueroult'yu hem yapısal hem oluşumsal bir yöntemle felsefe tarihçiliğini yenilediği için övüyor, bu yöntemin sadece Spinoza söz konusu olduğunda değil, Descartes, Malebranche, Fichte için de nasıl başarıyla uygulandığının altını çiziyor. Bkz. Gilles Deleuze, *L'Île déserte*, Minuit, Paris, 2002, s. 202-216.

Okumaya problemle başlamak rastlantıyla zorunluluğu tuhaf biçimde bir araya getirerek rastlantı – zorunluluk ilişkisini bir karşıtlık ilişkisi olmaktan çıkarıyor. Bir zorunluluk var. Çünkü problem bize kendini dayatıyor, hangi problemin bizim için yaşamsal önem taşıyacağını, bizi yıllar boyunca uğraştıracağını, peşinden sürükleyeceğini kendimiz seçmiyoruz. Problemlerimize biz karar vermiyoruz. Aksine kendimizi metinsel olmayan problemlerin içinde ve o problemlere şu ya da bu şekilde karşılık düşen metinlerle, resimlerle, filmlerle, müziklerle çevrili halde buluyoruz. Ama rastlantısalllık da var. Deleuze, Bergson'u ya da Foucault'yu belli bir problem ekseninde okumayı önerirken başka okurların başka problemlere yönelebileceğini, alternatif okumalar geliştirebileceğini göz ardı etmiyor. Kendi probleminin diğer problemlerden daha doğru, daha yerinde olduğunu da iddia etmiyor. Problemler düzeyinde tartışmak, bir problemin diğerinden daha doğru olduğunu öne sürmek mümkün değil (tartışma ancak aynı problemin çözümleri düzeyinde mümkün). Problem okuma için bir deneyim alanı açıyor, ama başka problemlerin başka deneyimlemeleri tetiklemesi olanağı hep açık kalıyor.

Problemle başlamak rastlantıyla zorunluluğu örtüştürürken bizi soyutluktan, soyut düşünmekten kurtarıyor. Bir problem her zaman tekil koordinatlara sahip. Bir metne, bir sanat yapıtına problem ışığında baktığımızda doğrudan tekil noktalarla karşılaşıyoruz. Bu tekil noktaların herhangi birinden giriş yapabiliriz artık. Tekil noktaları tekil noktalara bağlayarak okumamızı genişletebiliriz. Buna karşılık, bizim için hiçbir problematik boyut taşımayan, problemin ışığıyla aydınlanmamış bir metni sırf metin olduğu için yorumlamak isteği baştan sona soyut bir istek. Bu soyut isteğin peşinden gittiğimiz sürece metinler arasında gezinmekten ve genel fikirleri, kanaatleri yeniden üretip durmaktan kurtulamayacağız, metinsellik döngüsünde bitimsizce dönüp durmaya mahkûm olacağız.

Deleuze'ün anti-hermeneutik daveti büyük bir güç ve tutarlılık taşıyor: metinleri yorumlamayın, deneyimleyin! Okumaya problemle başlayın, problemin okumayı bir deneyimlemeye dönüştürmesine izin verin. Bir metni klasik olduğu ya da herkes tarafından okunduğu için okumayın, okumuş olmak ya da kültürel sermayenizi çoğaltmak için de okumayın. Metnin barındırdığı problematik boyutu ve yaşamsal gücü hissettiğiniz için, metinle aynı problemi paylaştığınız için okuyun. Her şey ters giderse, hiçbir şey olmazsa, okumanız işlemezse de başka bir metne geçin, sizi çağıran bir metne... Çünkü "bir ölüm kalım, gençlik yaşlılık, keder neşe meselesi bu. Ve her şey buna bağlı."

Dünyaya İhtimam Göstermek: Arendt, Gadamer ve Dayanışma Meselesi

DEVRİM SEZER

1. Kardeşlik *versus* dünyaya ihtimam gösterme

Liberté, *egalité*, *fraternité*. Fransız Devrimi'nin üç kurucu ilkesinden biri olan kardeşlik, paradoksal olarak, hem ihmal edilmiş hem de coşkuyla benimsenmiş bir kavramdır. Bir yandan, özellikle liberal politika felsefesinde, özgürlük ve eşitlik kavramlarına gösterilen ilginin gölgesinde kalmış gibidir.[1] Öte yandan kâh komüniteryan kâh cumhuriyetçi/devrimci temalarla sarmalanarak romantikleştirilmiş, özdeşlik fikrine veya duygudaşlık bağına dayalı bir dayanışma kavrayışının politik bilincimizde yerleşmesinde azımsanamayacak bir etkisi olmuştur. Söz konusu özdeşlik veya duygudaşlık, belirli bir etnik/milli topluluğa aidiyet duygusunun, koyu bir yurtseverlik vurgusuyla harmanlanmış bir kültürel özgünlük arayışının tezahürü de olabilir, mazlum kesimlerin kader ortaklığının veya ezilen ve haksızlığa uğrayanlarla dayanışma arzusunun ifadesi de. Kendisine kimi zaman sahici bir yerlilik, kimi zamansa sahici bir insanlık sevgisi atfeder. İlkinde, toplumu, kan bağı ve güçlü bir duygudaşlığa dayalı ailenin genişletilmiş bir versiyonu, doğal bir uzantısı olarak görme eğilimi ağır basar.[2] İkincisindeyse yine güçlü ve romantik bir komüniteryan bileşen vardır, fakat duygudaşlığın muhatabı kan bağı veya ortak etnik/kültürel kökenle kenetlenmiş kapalı bir cemaat olmaktan çıkmış, asıl ilgi mazlumlar ve dışlanmışlara, daha doğrusu onlara karşı beslenen acıma veya merhamet duygusuna kaymış gibidir.

1 Kısa bir tartışma için bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]), s. 90-91.

2 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), s. 102-103.

Kökleri epey eskiye uzanan kardeşlik anlatısı politik düşünce tarihinde iki önemli istasyondan geçerek günümüze ulaşır: Hıristiyanlık kardeşlik idealini kan bağından koparark evrenselleştirmiş, Fransız Devrimi ise bu ideali seküler bir anlam ve içerikle donatarak Kıta Avrupası'nın politik kültüründe derin izler bırakan devrimci tahayyüle taşımıştır.[3] Dolayısıyla modern kardeşlik anlatısı, Kudüs (Yahudi-Hıristiyan geleneği) ile devrimci geleneğin ortak bir meyvesi gibidir. Duyguların ağır bastığı, belirli bir toplulukla kurulan doğrudan veya dolaylı özdeşlikten beslenen, hem epik hem lirik unsurlar barındıran bir anlatıdır bu. Rousseau'nun acıma duygusunu insan doğasının ayırıcı niteliği olarak görmesinde; Robespierre'in sözcülüğünü üstlendiği Fransız devrimcilerinin mazlumlar ve mutsuzlarla birlik olma çağrısında, yoksullar ve güçsüzleri yüceltişlerinde,[4] bir erdem kaynağı olarak vicdan ve merhamete yaptıkları övgüde yankılarını duyduğumuz romantik bir perspektif sunar bize kardeşlik anlatısı.[5]

Bu yazıda peşine düşeceğim temel soru şu: Kardeşlik idealinden ziyade dünyaya ihtimam göstermekten, merhamet veya acıma duygusundan ziyade kamusal meselelere dair sorumluluk üstlenmekten yola çıkan bir dayanışma kavrayışı mümkün mü? Bu soruyu Hannah Arendt ve Hans-Georg Gadamer'e, ama özellikle her ikisinin de dayanışma temasına odaklanan metinlerine dönerek tartışmaya açmayı; 20. yüzyılın düşünce dünyasında iz bırakan bu iki önemli filozofun sunduğu argümanların ışığında dayanışma konusuna farklı bir pencereden, özdeşlik veya duygudaşlık fikrinden sıyrılan bir perspektiften bakmayı deneyeceğim. Yazıya başlarken hemen vurgulamak isterim ki amacım, Arendt'in politika felsefesi ile Gadamer'in felsefi hermeneutiğini karşılaştırmalı ve ayrıntılı olarak ele almak değil.[6] Dünyaya ihtimam göstermeyi kendine rehber alan bir dayanışma kavrayışının, hem kardeşlik anlatısının kimi açmazlarına (ve duygusal aşırılıklarına), hem de çağdaş demokratik tahayyüle farklı bir ışık tutabileceğini göstermeyi hedefliyorum.

3 Hauke Brunkhorst, *Solidarity: From Civic Friendship to Global Legal Community*, çev. J. Flynn (Cambridge: The MIT Press, 2005), s. 1, 23-77.

4 "Mutsuzlar," der Saint-Just, "yeryüzünün gücüdür" ("*Les malheureux sont la puissance de la terre*"), bkz. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. O.E. Kara (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 75.

5 Arendt, *Devrim Üzerine*, *age*, s. 96-127.

6 Arendt'in politika felsefesi ile Gadamer'in felsefi hermeneutiğini "dünyayı başkalarıyla paylaşma" deneyimi ekseninde tartışan harikulade bir okuma için bkz. Serdar Tekin, "Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak: Etik mi Politik mi? Gadamer ve Arendt Arasında Felsefi Bir Karşılaşma", *Felsefi Düşün*, 4 (2015), s. 201-220.

2. Heidegger'le birlikte, Heidegger'e karşı

Dünya ve ihtimam gösterme kavramlarından söz açtığımızda, dünyayı başkalarıyla paylaşmanın insanlık durumunun temel bileşenlerinden biri ve belki de en önemlisi olduğunu vurguladığımızda, hiç kuşkusuz, Arendt ile Gadamer'in felsefi formasyonlarını derinden etkilemiş olan Martin Heidegger çıkıyor karşımıza. Zira dünya ve ihtimam göstermeklik, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu insani varoluşa ilişkin analizin iki anahtar kavramıdır.[7] Peki ama Heidegger bu kavramlarla tam olarak neyi kastetmektedir ve daha önemlisi sunmuş olduğu bakış açısının Arendt ile Gadamer üzerinde nasıl bir tesiri olmuştur?

İnsani varoluşu, ne içinde yaşadığı dünyadan yalıtılmış ne de tarihselliğinden koparılmış bir öznellik olarak anlayabileceğimizi vurgular Heidegger. İnsan, belirli bir anlam repertuarının içine doğan veya fırlatılan (*geworfen*), bu anlam dünyasının ona sunduğu imkânların penceresinden (ya da Heidegger gibi ifade edersek orada-olmaklığından –*Da-sein*– hareketle) kendi geçmişini yorumlayan ve geleceğini tasarlayan, sözün kısası özü itibarıyla hep *belirli bir* "dünya-içinde-varolan" tarihsel ve sonlu bir varlıktır (*Dasein*). Kuşkusuz, burada bahsettiğimiz dünya, başkalarından yalıtılmış bir dünya olamaz. Aksine insani varoluşumuz daimî bir birliktelliğin izini taşır. Çünkü içine doğduğumuz dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığımız bir dünya olmak durumundadır: "Dasein'ın dünyası *birlikte-dünyadır* [*Mitwelt*]. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla *birlikte-olmak* [*Mitsein*] demektir."[8]

Arendt 1954 tarihli bir konuşmasında, Heidegger'in politika felsefesine en önemli katkısının, *Varlık ve Zaman*'ın insanın varoluş tarzına tuttuğu bu yeni ışıkta, bir başka deyişle "birlikte-dünya", "birlikte-olmak" ve tarihselliğe (*Geschichlichkeit*) yaptığı bu vurguda bulunabileceğini belirtir.[9] Nitekim gerek Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda gerekse Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde izlerini kolaylıkla görebileceğimiz temalardır bunlar. Ne var ki her iki öğrencisi de Heidegger'e güçlü bir itiraz yöneltmekten geri durmamıştır:

7 *Varlık ve Zaman*'a ve Heidegger'in kavramlarına yaptığım atıflarda Kaan H. Ökten'in yetkin çevirisini izliyorum: *Varlık ve Zaman*, çev. K.H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008). Dört dörtlük bir kılavuz için bkz. Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008).

8 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, *age*, s. 124.

9 Arendt, "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, der. J. Kohn (New York: Schocken Books, 2005 [1994]), s. 428-447.

Heidegger dünyayı başkalarıyla paylaşmanın etik ve politik açılımlarına karşı kayıtsızdır, çünkü Heidegger'in Dasein'ı başkalarından çok, kendi varoluş tarzıyla ilgili gibidir. Evet, ihtimam göstermekliğin (*Sorge*) insani varoluşun en temel belirlenimi olduğunu söyler Heidegger. Fakat söz konusu ihtimamın asıl muhatabı başkaları veya müşterek dünya değil, sanki yalnızca kişinin kendisidir.[10] Başka bir deyişle *Varlık ve Zaman*'ın Dasein'ı, âdeta sadece kendi zatına ihtimam göstermekle mükellef gibidir. Ölüme yönelikliğinin etkisiyle, dünyada başkalarıyla birlikte-olma esnasında bile, esas itibarıyla kendi varlığını söz konusu eden; vicdanının sesiyle kamusal yaşamın her günkü vasatlığı ve gayrisahihliğinden silkinip sıyrılma ve en zatî kendi-olma-imkânına kararlılıkla dönme potansiyeline sahip bir varlıktır Dasein. Kamusal alan ise, başkalarıyla dünyaya ihtimam göstermeklik bağlamında veya dünyayı daha iyi bir yere dönüştürme amacına yönelik olarak yargıda ve eylemde bulunmak için bir araya geldiğimiz bir buluşma veya karşılaşma noktası değildir. Akıl çelen, teskin eden, kişiyi kendi olma imkânına yabancılaştıran, her anlamlı çabayı aleladeleştiren bir gayrisahihlik evrenidir: "Kamu her şeyi karartarak üzerini örter."[11]

Heidegger'in tarihsellik, birlikte-dünya, birlikte-olmak ve ihtimam göstermeklik kavramlarıyla ördüğü hermeneutik çerçeveden yola çıkarak, ama kendi kendisiyle meşguliyetinde kamusal yaşamı ihmal eden ve dünyayı başkalarıyla paylaştığını unutan Dasein'dan kurtulmak amacıyla, hem Arendt hem de Gadamer bir başka kaynağa dönme gereği duymuşlardır: Aristoteles'in dostluk (*philia*) anlayışı. Her ikisinin de dayanışma meselesine bakış tarzına yön veren önemli bir duraktır bu. Kuşkusuz, Aristoteles'i kelimesi kelimesine tekrarlamayı değil, onun dostluk anlayışını kendi felsefi perspektifleri ve çağdaş dünya problemleri bağlamında yeniden yorumlamayı, bir başka deyişle Aristoteles'i hermeneutik ve yaratıcı bir yaklaşımla okumayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte her ikisininki de, Aristoteles'in dostluk anlayışının lafzına değilse bile ruhuna sadık kalan okumalardır.

10 Hans-Georg Gadamer, *A Century of Philosophy: A Conversation with Riccardo Dottori*, çev. R. Coltman ve S. Koepke (New York: Continuum, 2004), s. 23; Arendt, "What is Existential Philosophy?", *Essays in Understanding*, s. 179-180.

11 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 134. Arendt'in Heidegger'e yönelik eleştirilerini irdeleyen bir tartışma için bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Londra: Sage, 1996), s. 50-56, 104-107. Ayrıca bkz. Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Pinceton: Princeton University Press, 1996), s. 232.

3. Dostluk ve kamusal yaşam: birlikteliklerimiz

Arendt'in politik dostluğu veya yurttaşlar arasındaki yoldaşlık bağını (*philia politikē*) öne çıkararak konuya yaklaşması dikkat çekicidir. Atıfta bulunduğu kaynak ise Aristoteles'in *Politika*'sıdır.[12] Arendt'e göre Aristoteles'in yurttaşlar arası dostluğun önemini vurgulaması, çoğunlukla sanılanın aksine, ne *polis*'teki görüş ayrılıklarının istikrarsızlığa veya bölünmeye yol açabileceği gibi bir endişeden, ne de mutlak bir uyum ve birlik arayışından kaynaklanır. Bilakis Arendt, *Politika*'nın birinci kitabına referansla, Aristotelesçi politik yoldaşlığın esas itibarıyla konuşma ve tartışmaya dayandığını, *polis*'te yurttaşları bir arada tutan asıl bağın süregiden bir görüş alışverişi ve tartışma süreci olduğunu belirtir. Yurttaşlar arası tartışmanın konusu ise müşterek dünya, daha doğrusu paylaşılan dünyaya dair kamusal meselelerdir. İnsanlar (ki buradaki çoğulluk vurgusu önemlidir, çünkü dünya *tek bir Dasein*'ın değil, *insanlar*ın ikamet ettiği yerdir) sözleri ve edimleriyle kamusal yaşamda görünmek, birbirleriyle tartışmak, eylemde ve yargıda bulunmak suretiyle hem dünyaya mukayyet olmayı ve ihtimam göstermeyi öğrenirler, hem de bu dünyayı bambaşka açılardan gören başkalarıyla paylaştıklarını idrak ederler. Kamusal yaşam, her şeyi karartarak üzerini örtmek şöyle dursun, içine doğduğumuz dünyayı insani kılmanın tek yolu ve insana özgü bir yeti olan konuşma veya tartışmanın gerçekleştiği yerdir.

Gadamer'in dayanışma konusunu irdelediği yazılarında da dostluğun kamusal yaşamdaki önemine ilişkin benzer bir vurguyla karşılaşırız.[13] Aristoteles'in dostluk anlayışı Gadamer'in tartışması için de esin kaynağıdır. Dünyayı paylaşmak ve başkalarıyla birliktelik (*Miteinander*), tıpkı Arendt gibi Gadamer'in de dikkat çektiği konulardır. Fakat Gadamer'in atıfta bulunduğu metin

12 Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", *Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace & Company, 1968), s. 24-25. Ayrıca bkz. Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B.S. Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 332. Burada atıfta bulunduğum kısa ama önemli pasajın Türkçeye hatalı çevrildiğini belirtmek isterim. Arendt'in Aristotelesçi *philia politikē* anlayışı hakkındaki olumlu yargısını görebilmek için, metnin İngilizce orijinaline bakmamız gerekir: *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958]), s. 243.

13 Bu yazıda Gadamer'in başka metinlerine de atıflarım olacak fakat şu ikisi buradaki tartışmamıza daha fazla ışık tutuyor: "Freundschaft und Solidarität", *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), s. 56-65 [İngilizcede: "Friendship and Solidarity", *Research in Phenomenology*, çev. D. Vessey ve C. Blauwkamp, 39 (2009), s. 3-12] ve "Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik", *Gesammelte Werke*, Band 7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), s. 396-406 [İngilizcede: "Friendship and Self-Knowledge: Reflections on the Role of Frienship in Greek Ethics", *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, çev. J. Weinsheimer (New Haven: Yale University Press, 1999), s. 128-141].

Politika değil, *Nikomakhos'a Etik*'tir. Bu nedenledir ki Gadamer'e göre dostluk, kolektif yaşamın en temel dayanağı olan "ortak iyi"dir, çünkü kamusal meselelerde "iyi"ye veya neyin yapılması gerektiğine dair tüm arayışlarımızın diyalojik zeminini teşkil eder.[14] Ne yardımseverliğe veya acıma duygusuna dayalı bir duygudaşlık söz konusudur burada, ne de "komşunu kendin gibi seveceksin" buyruğunu hayata geçiren romantikleştirilmiş ve ütopik bir komüniteryanizm iması.[15] Aslına bakılırsa Gadamer bize, kolektif yaşamı oluşturan birlikteliklerin hemen hepsinin –ki Aristoteles'in *praksis* alanı olarak tanımladığı ortak yaşam-dünyamız bu tür birlikteliklerden müteşekkildir– kavramın Aristotelesçi anlamıyla dostluğa benzediğini söylemektedir. Ekonomik faaliyetlerin yürütülmesi ve düzenlenmesine hizmet eden örgütlerden gönüllü dernekler ve siyasal partilere varana dek bütün birlikteliklerimizde, belli bir "iyi"yi (ve onu hayata geçirmek için izlenecek yöntemleri) birlikte düşünüp taşınmaya (*phronēsis*), başkalarıyla anlaşmaya varmaya ve dünyayı paylaşmaya yönelik kolektif ve diyalojik bir çaba söz konusudur. Kuşkusuz, farklı amaçların peşinden koşan birlikteliklerdir bunlar. Fakat hepsinin ortak koşulu, başkalarıyla "birlikte yaşama" (*Zusammenleben*) yönelimimizdir.[16] Kamusal yaşamda kurulan gerçek dayanışma bağları işte bu birlikteliklerde filizlenir. Farklı insanlarla bir araya geldiğimiz her dayanışma girişimi veya yurttaş inisiyatifi, bir yandan dünyada başkalarıyla birlikte varolduğumuzu tam manasıyla idrak etmemizi, bir yandan da dünyayı başkalarıyla paylaşmanın farklı yollarını keşfetmemizi sağlar. Bu tür girişimler, kolektif yaşamımızda son derece önemli bir rol oynayan karşılaşma anlarıdır: Müşterek dünyanın parçası olan farklılıklar ve insani çoğullukla tanışmamıza vesile olurlar. Başkalarıyla dayanışma içinde olmak, onlarla tıpa tıp aynı olmamızı veya her konuda özdeşlik kurmamızı gerektirmez. Aksine hem farklılıklarımızı görmemiz ve "birbirimizi tanımamız" (*die gegenseitige Mitwahrnehmung*), hem de kendi bakış açımızın sınırlarıyla yüzleşmemiz böyle karşılaşmalar sayesinde gerçekleşebilen deneyimlerdir.[17] Bir başka yönüyle de çarpıcı bir

14 Gadamer, "Ethics of Value and Practical Philosophy", *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, s. 117 ve "Isolation as a System of Self-Alienation", *Praise of Theory*, çev. C. Dawson (New Haven: Yale University Press, 1998), s. 110-111.

15 Gadamer, "Citizens of Two Worlds", *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, der. D. Misgeld ve M. Nicholson, çev. L. Schmidt ve M. Reuss (Albany: State University of New York Press, 1992), s. 219.

16 Gadamer, "Freundschaft und Selbsterkenntnis", s. 401.

17 Gadamer, "Freundschaft und Selbsterkenntnis", s. 404. Ayrıca bkz. Darren R. Walhof, "Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity", *Political Theory*, 34, 5 (2006),

aydınlanma anıdır karşılaşmalar; çünkü Gadamer'in "derin dayanışmalar" adını verdiği, aynı dünyayı paylaşmaktan kaynaklanan müştereklerimizin farkına varmamız yine onlar sayesindedir.

Arendt ve Gadamer'in yurttaşlar arası dostluğun kolektif yaşamdaki önemine ilişkin saptamalarından çıkarabileceğimiz sonuçları kısaca özetleyelim. Birincisi, yurttaşlar arası dostluğun en önemli tezahürü olan kamusal tartışmalarımızın konusu, duygularımız veya iç dünyalarımız değil, müşterek dünya hakkındaki farklı kanaatlerimiz veya bakış açılarımızdır. Dolayısıyla yurttaşlar arası dostluğun odağında, paylaşılan dünya ve bu dünyaya ilişkin meseleler yer alır. Bu bakımdan politik dostluk, samimiyet ile mahremiyetin ağır bastığı yakın arkadaşlık ilişkilerinden farklı olarak, serinkanlı ve mesafeledir.[18] İkincisi, politik dostluk kişiler arasındaki mesafeyi tamamen ortadan kaldıran sevgiye ve duygu patlamalarına değil, saygı (yani dünyanın aramıza koyduğu mesafeden başkalarına gösterilen hürmet ve özen) ve ölçülülük (yani sınırlar içinde kalma ve haddini bilme) erdemlerine dayalı bir dostluk türüdür.[19] Saygı ve ölçülülük erdemleri, başkasının haklı olabileceğini akılda tutmayı ve kendi bakış açımızın sınırlarını görmeyi; özellikle varsayımlarımızı ters yüz eden ve kendini bize çok uzaklardan duyuran alışılmadık ve aykırı seslere kulak vermeyi gerektirir: "Başkasını anlamak, onun bakış açısındaki doğruluk ve haklılık payını görebilmektir."[20] Üçüncüsü, yurttaşlar arası dostluk karşılıklılık ve eşitlik esasına dayanır. Fakat bu kavramlarla kastedilenin türdeşlik olmadığını, kamusal alandaki diyalog partnerlerinimizin dünyayı bambaşka açılardan gören aktörler olduklarını tekrar hatırlamamız gerekir. Eşitlik ve karşılıklılık burada daha ziyade, "müşterek dünyayı paylaşan eşit [ve benzersiz] partnerler" olduğumuz anlamına gelir.[21] Dördüncü ve son olarak, kamusal yaşamda süregiden tartışmalar, yalnızca bakış açılarımızdaki çeşitliliğin güçlü bir ifadesi değildir. Dünya meseleleri hakkındaki bütün bu

s. 569-593 ve Georgia Warnke, "Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics", *History and Theory*, 51 (2012), s. 6-22.

18 Arendt, "On Humanity in Dark Times", s. 25.

19 Gadamer, "Freundschaft und Solidarität", s. 62; Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 261, 332.

20 Gadamer, "Interview: The 1920s, 1930s, and the Present: National Socialism, German History, and German Culture", *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History*, s. 152. Başka birçok Gadamer metninde karşılaştığımız bir vurgu bu: "Interview with Hans-Georg Gadamer", *Theory, Culture & Society*, 5 (1988), s. 31; "The Problem of Historical Consciousness", çev. H. Fantel, *Interpretive Social Science: A Reader*, der. P. Rabinow ve W.M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979), 108; "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", redaksiyon J. Risser, *Research in Phenomenology*, IX (1979), s. 83.

21 Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, 57, 1 (1990) [1954], s. 82.

tartışmalar, ortaklık zemini olan bir kamuyu meydan getirmek suretiyle içinde yaşadığımız dünyanın sürekliliğine, korunmasına ve onarımına hizmet ederler.

4. Kardeşlik anlatısının açmazları

Arendt ve Gadamer'in, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da sunduğu çerçeveden esinlendiklerini, ama bu çerçeveyi kamusal yaşama hakkını veren bir içerik kazandırarak bambaşka bir noktaya taşıdıklarını gördük. Şimdi bir adım geri giderek en başa, yazının girişinde değindiğim kardeşlik anlatısına dönelim ve politik dostluğun bu anlatının açmazlarına düşürdüğü ışığa daha yakından bakalım. Belki şöyle bir soruyla başlayabiliriz söze: Neden kardeşlik değil de politik dostluk? Başka bir şekilde de formüle edebiliriz sorumuzu: Kardeşlik ideali başkalarıyla dayanışmak veya dünyaya ihtimam göstermek için uygun bir başlangıç noktası olamaz mı?

Arendt kardeşlik anlatısının tarih sahnesinde genellikle iki farklı biçimde, ya ezilenlerin kardeşliği ya da ezilenlerle kardeşlik olarak göründüğüne, ama her defasında ya "dünyasızlık"la (*worldlessness*) ya da dünyayı tahrip etme gücüne sahip kimi duyguların kamusal yaşamı istilasıyla sonuçlandığına dikkat çeker.

Ezilenlerin kardeşliği, genellikle kamusal yaşamın darbe aldığı "karanlık zamanlarda" ortaya çıkan bir kardeşlik türüdür. Aşağılanan bir gruba mensubiyetleri nedeniyle kolektif yaşamın kıyısına sürülen, baskı ve zulme maruz kalan topluluklar için dünyanın tam anlamıyla karardığı dönemlerdir bunlar. İşte böyle zamanlarda çok özel bir kardeşlik bağı belirir: ezilenlerin veya "paryalar"ın kardeşliği. Aslına bakılırsa Arendt, aşağılanma ve ezilmenin yarattığı mağduriyetten ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir kenetlenmeden bahsetmektedir. 18. ve 19. yüzyıl Avrupası'nda antisemitizmle kuşatılmış olan Yahudilerin benimsedikleri yaşam tarzının böyle bir kenetlenmeye iyi bir örnek teşkil ettiğini söyler, fakat zulme uğrayan başka pek çok toplulukta benzer bir eğilime rastlanabileceğini de belirtir. Mağdurların, şiddetli bir nefretin hedefi olmanın yarattığı korku ve tedirginlik nedeniyle, kendilerini dünyadan tamamen soyutlayarak küçük cemaatlerine çekilmesidir burada söz konusu olan. Kuşkusuz, ezilenlerin bu şekilde kenetlenmesi, kendilerini yok sayan bir dünyaya verilen insani bir tepkidir; ama aynı zamanda samimi, huzurlu ve güvenli bir yuva arayışının, "biz bize" kalma isteğinin de güçlü bir ifadesidir. Doğru, ezilenlerin kardeşliği aşağılanma ve dışlanmayı katla-

nılabilir kılar; dolayısıyla onun mağdurlar için taşıdığı anlamı küçümsemek veya görmezden gelmek mümkün değildir. Fakat bu tür bir "biz bizelik" çok yüksek bir bedel ödeyerek elde edilir. Çünkü çoğunlukla, müşterek dünyadan radikal bir kopuşu, "gerçek bir dünyasızlığı" beraberinde getirir.[22]

Peki ama Arendt'in "dünyasızlık" kavramıyla kastettiği tam olarak nedir? Acaba Arendt mağduru mu itham etmekte, maruz kaldığı baskıdan mağdurun kendisini mi sorumlu tutmaktadır? Burada ezilenlerin kardeşliğinin içerdiği iki probleme dikkat çekiyor Arendt bana kalırsa. Bunlardan ilki kan bağına dayalı aile modeline öykünülmesidir.[23] Ezilenlerin kenetlenmesinin sonuçlarından biri, söz konusu topluluğa mensup olanlar arasındaki mesafenin ortadan kalkmasıdır. Oysa insanlar arasındaki mesafe; kişinin başkalarıyla paylaştığı dünyaya farklı bir açıdan bakabilmesini ve dünyanın kendisine nasıl göründüğünü ifade edebilmesini, başka bir deyişle dünyadaki insani çoğulluğu mümkün kılan koşullardan biri, belki de en önemlisidir. Bu mesafenin ortadan kalkması, bir yandan ezilen grubun tüm üyelerini dünyaya tek bir açıdan bakmaya zorlar, bir yandan da her türlü görüş ayrılığı veya itirazın "aileye" karşı sevgisizlik ve ihanet olarak damgalanmasına yol açar. Eichmann kitabının basılmasından hemen sonra böyle bir ithama Arendt'in kendisi bizzat maruz kalmış, Nazi Almanyası'nda faaliyet gösteren Yahudi derneklerine yönelttiği eleştiriler yüzünden yakın arkadaşı Gerschom Scholem tarafından Yahudi halkını sevmemekle suçlanmıştır.[24] İkinci problem ise şu: Güvenli ve samimi bir yuva arayışıyla biz bize kalacağımız bir cemaate çekilmek, müşterek dünyada görünmekten ve dünya için sorumluluk almaktan vazgeçmek demektir. Böyle bir varoluş tarzının benimsenmesi, politik bakımdan hiçbir anlam taşımayan, hatta politika karşıtı bir tutum olan dünyasızlığın onaylanmasıdır.[25]

Kardeşlik anlatısının bir başka versiyonuyla Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren aktörlerin ezilenlerle kurdukları duygudaşlıkta, mağdurların acısına ortak olma istencinde karşılaşırız. Merhamet/acıya ortak olma tutkusu (*compassion*) veya acıma duygusunun (*pity*) modern politika felsefesinin kavram dağarcığına girmesinde öncü bir rol üstlenen figür Rousseau olmuştur; fakat

22 Arendt, "On Humanity in Dark Times", s. 13.
23 Arendt'in erken dönem Hıristiyan felsefesinin kardeşlik anlayışında da gördüğü bir problem bu: *İnsanlık Durumu*, s. 78-80.
24 Arendt, "A Letter to Gershom Scholem", *The Jewish Writings*, der. J. Kohn ve R.H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), s. 465-471.
25 Arendt, "On Humanity in Dark Times", s. 16-17.

ezilenlerin acısına ortak olabilme becerisini en yüksek politik erdem mertebesine yükseltmek suretiyle kamusal alana taşıyan ve devrimci geleneğe nakşedense Robespierre'dir.[26] Oysaki Arendt'e göre ne dayanışma ne de kolektif sorumluluk böyle bir duygudaşlıktan yola çıkarak anlaşılabilir. Tam tersine gerek devrimci gelenekte gerekse günümüzdeki birçok muhalif inisiyatifte karşımıza çıkan aşırılıklar veya trajik hatalar, mağdurların acısına ortak olma tutkusu veya acıma duygusuyla dayanışmanın birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Duyguların kamusal alanda teşhirine hep kuşkuyla yaklaşan bir düşünür Arendt. Bu bakımdan tıpkı sevgiyi olduğu gibi acıma duygusunu da politik olmayan, hatta politika karşıtı bir fenomen olarak görmesinde şaşırtıcı bir yan yok. Fakat tam da bu noktada Arendt'e şöyle bir soru yöneltebiliriz: Rousseau'dan Robespierre'e, devrimci gelenekten çağdaş toplumsal hareketlere varana dek pek çok avangart figürün ve muhalif grubun ezilenlerle kurduğu bu duygudaşlık, başkalarının maruz kaldığı haksızlıkların kayıtsızlıkla geçiştirilmesine veya üstünün örtülmesine karşı güçlü bir itirazın ifadesi değil midir? Arendt'in bu itirazı önemsemediğini veya onaylamadığını söyleyemeyiz. Asıl sorun, acıma duygusunun en yüksek politik erdem mertebesine yerleştirilmesinin kamusal yaşamda yaratacağı tahribat ve kafa karışıklığıdır.

Mağdurların acısına ortak olma tutkusunun neden olduğu en büyük problem, ezilenlerle, yani *belirli bir grupla* kurulan duygudaşlığın müşterek dünyanın nesnel temellerini oluşturan kurumlar ve yasalara, yani *kamusal meselelere* (*res publica*) gösterilen ihtimamın yerini almasıdır. Bu yer değiştirmenin kaçınılmaz bir sonucuysa kamusal tartışmanın odağının, kimin gerçekten ezilenlerin tarafında olduğuna ilişkin samimiyet ve diğerkâmlık (*selflessness*) yarışına kaymasıdır. Arendt böyle bir diğerkâmlık yarışının, özellikle devrimci momentlerde veya kriz anlarında, kamusal yaşamı şiddetle ezen ve çoğulluğu tasfiye eden bir "merhamet zorbalığı"na dönüştüğünü belirtir. "Robespierre'den Lenin ve Stalin'e" uzanan terör anlatısı bunun ispatıdır.[27] Üstelik mağdurlarla kurulan duygudaşlığın yol açtığı patolojiler devrimci momentlerle sınırlı değildir. Arendt 1968'de yayımlanan "Kolektif Sorum-

26 Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 105.

27 Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 101-102, 115-116. Arendt'in tartışmasında geniş bir yer ayırdığı *Billy Budd* romanının önsözünde, usta yazar Herman Melville'in de dikkat çektiği bir paradoks bu: "Fransız Devrimi'nin kendisi, altettiği krallardan daha büyük baskılar uygulayan, haksızlıklar yapan bir zorba oluverdi." Bkz. Melville, *Billy Budd*, çev. A. Seven (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), s. 19.

luluk" başlıklı makalesinde, siyahların Amerika'da maruz kaldığı baskıların iyi niyetli "beyaz liberaller"de, Holokost'un ise Almanya'daki sol-liberal ve muhalif kesimlerde yarattığı derin suçluluk duygularının içerdiği tehlikelere değinir. Kişi, gerçekleştirilmesine hiçbir şekilde iştirak etmediği fiillerden ötürü suçlanamayacağı için, "Hepimiz suçluyuz!" gibi deklarasyonların "gerçek meselelerin üzerini örten yapmacık bir duygusallık"tan öte bir anlamı yoktur. Hatta herkesi itham eden bu tür kolektif suçluluk iddiaları, gerçek failleri görünmez kıldığı için, suç işleyenler ve haksızlık yapanlarla dayanışma içinde olunduğu anlamına gelir. Çünkü "herkesin suçlu olduğu [veya 'suça bulaştığı'] yerde, kimse suçlu değildir."[28] Kuşkusuz, bizim tanıklığımızda gerçekleşen haksızlıklar karşısında sessiz kalmamak gibi bir "politik sorumluluğumuz" vardır. Fakat kendimizi ezilenlerin acısına ortak olma tutkusuna kaptırdığımızda, acıma duygusuyla dayanışma, suçla sorumluluk birbirine karışmaktadır.

Tıpkı sevgi gibi merhamet veya acıma duygusu da insanlar arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Başka pek çok duygu gibi sabırsızlığın ve sınır tanımazlığın mührünü taşır. Sözün, tartışmanın ve müzakerenin belirleyici olduğu; karşılıklı saygı ve ölçülülüğün hüküm sürmesi gereken kamusal yaşama girdiği andan itibaren, "kendi davasını yüceltme" eğilimleri sergilemesi veya daha kötüsü "azgın bir şiddet selinin taşıp çoğalmasına katkıda bulunması" bundandır.[29] Onun alternatifiyse bir duygu değil, "eyleme ilham veren ve rehberlik eden bir ilke" olan dayanışmadır. Evet, insanlar, acıma duygusuyla mağdurlara yönelebilirler. Fakat "dayanışma sayesinde, bilinçlice ve duygulara kapılmadan, zulmedilen ve sömürülenlerle beraber" müşterek dünyaya ihtimam göstermeyi amaçlayan bir ortaklık kurarlar. Dünyaya ihtimam gösterme olarak dayanışma, acıma duygusuyla kıyaslandığında, fazla mesafeli, soğuk ve soyut görülebilir.[30] Fakat mağduru acıma duygumuzun nesnesi olarak değil, insanlık onuruna sahip eşitimiz olarak görmemiz onun sayesindedir.[31] Dayanışma (*solidarity*/*Solidarität*) kavramının Latince kökeninin (*solidum*) kolektif yükümlülük veya sorumluluk anlamı taşıdığına dikkat çeken Gadamer'in de vurguladığı bir nokta bu: Dayanışma her şeyden önce

28 Arendt, "Collective Responsibility", *Responsibility and Judgment*, der. J. Kohn (New York: Schocken Books, 2003), s. 147-148.
29 Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 115-119.
30 Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 114-115.
31 Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 171.

müşterek dünyaya karşı bilinçli olarak üstlendiğimiz sorumluluğun, başkalarıyla birlikte ortak bir amaç doğrultusunda eylemde bulunma becerimizin bir ifadesidir.[32]

5. Demokratik ihtimam

Buraya kadarki tartışmamız bize, müşterek dünyanın yalnızca dayanışma pratiğinin gerçekleştiği bir mekândan ibaret olmadığını, aynı zamanda bu pratiğin öncelikli hedefi veya nesnesi olması gerektiğini de gösteriyor. Demokratik yurttaşlığın önde gelen kuramcılarından biri olan Tocqueville dayanışmanın önkoşulunun dünyada olup bitene kayıtsız kalmamak olduğunu belirtir: Kamusal tartışmalara katıldığımız andan itibaren müşterek dünyaya dair meselelere dikkat kesilir ve başkalarının bu meseleler hakkındaki kanaatlerine kulak veririz.[33] Tıpkı Tocqueville gibi Arendt ve Gadamer de farklı kesimlerden insanları buluşturan bağımsız yurttaş inisiyatiflerinin dayanışma bağının kurulmasındaki önemine işaret ederler. Çoğunlukla dünyaya dair belirli bir konunun tartışmalı hale gelmesi veya ancak kolektif bir çabayla üstesinden gelinebilecek bir probleme dönüşmesidir yurttaşları bir araya getiren.[34] Arendt için 1960'larda Amerika'daki savaş karşıtı sivil itaatsizlik eylemleri ve Yurttaş Hakları Hareketi, Gadamer içinse 1980'lerde Almanya'da nükleer enerji karşıtı yurttaş inisiyatiflerinde filizlenen yeşil hareket, belirli bir kamusal mesele etrafında kurulan dayanışma bağının en çarpıcı örneklerindendir. Aslına bakılırsa dünyaya gösterilen özenden veya kolektif olarak üstlenilen sorumluluktan söz açtıklarında, her ikisi de bir tür "demokratik ihtimam"dan, yurttaş temelli ve katılımcı bir demokrasi kültüründen bahsetmektedir.[35]

Bütün bu benzerlikler Arendt ve Gadamer'in dayanışma kavrayışlarının tastamam örtüştüğü anlamına gelmiyor. Tam tersine başvurdukları kavramlara ve vurguladıkları meselelere daha yakından baktığımızda, perspektifleri arasındaki mesafenin iki noktada epey açıldığını rahatlıkla görebiliriz. Bunlardan ilki, Arendt'in dayanışma kavrayışında *çoğulluk* veya *itiraz* vurgusunun, Gadamer'inkindeyse farklılıkları aşan bir *ortaklık* arayışının öne çıkmasıdır. Bu tutum farklılığı belki de en güçlü felsefi ifadesini, anlama ediminin

32 Gadamer, "Freundschaft und Solidarität", s. 63. Ayrıca bkz. Brunkhorst, *Solidarity*, s. 2, 60.
33 Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. S.S. Özdemir (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 540.
34 Hanna Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory*, 9, 3 (1981), s. 329.
35 Ella Myers, *Worldly Ethics: Democratic Politics and Care for the World* (Durham: Duke University Press, 2013); Darren Walhof, *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer* (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

ve insanlar arası diyaloğun temel yönelimini tartışırken başvurdukları iki ayrı kavramda bulur: "genişlemiş zihniyet" (Arendt) ve "ufukların kaynaşması" (Gadamer). Arendt'in temsili düşünme olarak da adlandırdığı anlama/diyalog tarzı, kişinin dünyayı başkalarının gözünden görebilme veya kendisini başkalarının yerine koyarak düşünebilme becerisine bağlıdır. Kamusal alanda yargıda ve eylemde bulunurken, ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırabilirsem, zihnim de o kadar genişleyecek, dünyayı *farklı* açılardan görme becerim de o kadar artacaktır.[36] Kuşkusuz, Gadamer için de aynı husus önemlidir. Nitekim hermeneutik bir deneyimin veya karşılaşmanın, kendi bakış açımızın sınırlarıyla yüzleşmek ve başkasının haklılık payını görebilmek anlamına geldiğini sık sık vurgular. Fakat gerek farklı bir tarihsel bağlamdan bize seslenen bir metni, gerekse aşina olmadığımız bir değerler dizgesinden bize hitap eden bir başkasını anlama çabasında söz konusu olan şey, birbirleriyle gerilimli bir ilişki içinde olan iki farklı ufkun, tanıdık olanla yabancı olanın, kendi bakış açımla bir başka bakış açısının kaynaşması, farklılıkları aşan bir *ortaklığın* keşfedilmesidir.[37]

Bir başka ve ilkiyle büsbütün ilişkisiz olmayan çarpıcı ayrışma noktasıysa şu sorunun Arendt ve Gadamer tarafından farklı şekillerde yanıtlanmasından kaynaklanıyor bana kalırsa: Dayanışmanın odağında yer alan ve ihtimam gösterilen dünyanın kapsama alanı tam olarak nedir? Biraz daha açalım: Kimleri/hangi varlıkları kapsamaktadır paylaşılan dünya? Bir adım daha atalım şimdi: Kolektif sorumluluğumuzun ufku, içinde yaşadığımız toplumun geçmişindeki karanlık sayfaları ve travmaları da içerir mi? Peki ya yeryüzünü bizlerle paylaşan insan dışı varlıklar, diğer canlılar, onlar da kolektif sorumluluğun görüş alanı içinde midir?

Bu soruları yanıtlayabilmek için en uygun başlangıç noktasının Arendt'in dünya kavrayışı olduğu kanısındayım. "Yeryüzü" veya doğadan farklı olarak "dünya", "insan eseri şeyler"den oluşan kültürel ve politik bir evreni, insanların içinde ikamet ettiği ve eylemde bulunduğu insan yapısı bir kamusal âlemi ifade etmektedir.[38] Burada dikkat etmemiz gereken iki nokta var. Birincisi, insanların, yeryüzünün onlara bahşettiği "doğal yaşamı" dönüştürmeksizin sürdüren diğer canlılardan/hayvanlardan farklı olarak, yerkürenin üzerinde

36 Arendt, "Philosophy and Politics", s. 83-84; *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B.S. Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 261-263, 290-291.

37 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, çev./der. D.E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), s. 15-17, 39.

38 Burada yine bir Heidegger etkisi görmek mümkün. Bkz. *Varlık ve Zaman*, s. 56.

kendilerine yepyeni, görece istikrarlı ve kalımlı insan eseri bir dünya kurmuş olmalarıdır.[39] İkincisi ise dünyanın, yalnızca insan elinden çıkma nesnelerle yapıtların tamamından oluşan ve içinde ikamet ettiğimiz "maddi" çevreyi değil, aynı zamanda varlığını yine insanlara borçlu olan yasalar, kurumlar, ilkeler, yöntemler, gelenekler ve kolektif bellek pratiklerinden oluşan politik bir çerçeveyi veya insani ilişkiler ağını da içermesidir.[40] Dolayısıyla başkalarıyla birlikte "kurduğumuz ve değiştirdiğimiz",[41] kendisine ihtimam gösterdiğimiz dünya, yeryüzünün sunduğu doğal bir habitat değil, "insan eseri şeylerden" oluşan kamusal bir evrendir. Yaşadığımız ülkenin kolektif belleği bu kamusal dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır.[42]

Gelgelelim insan eseri olan bütün bu kamusal "şeyler", mütemadiyen tartışma veya ihtilaf konusu haline gelirler: "Çünkü müşterek dünya herkesin bir araya toplandığı bir yer olmakla birlikte orada bulunanlar bu dünyada farklı konumlar işgal etmekte", aynı dünyaya bambaşka açılardan bakmaktadırlar.[43] Arendt'in dünyadaki varoluşumuzu açıklarken başvurduğu "masa metaforu"nda da görürüz bu vurguyu. İnsan eseri şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturanlar tarafından paylaşılan bir masa gibidir: "Ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine *bağlar* hem de *ayırır* (vurgu bana ait)."[44] Başkalarıyla birlikte dayanışmak amacıyla bir araya geldiğimiz yurttaş inisiyatiflerinin hemen hepsinin, toplumun geniş kesimlerince çoğunlukla ihmal edilen bir meseleye parmak basan, paylaşılan dünyaya dair bir problemi kamunun dikkatine sunan bir itirazın veya protestonun ifadesi olması bu yüzdendir. Arendt'in, Amerika'daki savaş karşıtı sivil itaatsizlik girişimleri ile siyahların eşit haklara sahip olma mücadelesini yansıtan Yurttaş Hakları Hareketi'ni, 20. yüzyılın en çarpıcı dayanışma pratikleri arasında gördüğüne değinmiştim. Söz konusu protesto eylemlerine ve gösterilere katılanlar, hükümetin haksız politikalarına itiraz etmek suretiyle *"dünyadan yana tavır alan"* "örgütlü azınlıklar"dır.[45] Bu tür dayanışma pratiklerinin/pro-

39 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 76.
40 Arendt, *İnsanlık Durumu*, 82, 134, 187-192; *Devrim Üzerine*, s. 234-235, 245, 301.
41 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. B.S. Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), s. 312.
42 Arendt'in Yunan *polis*'ini "örgütlenmiş bellek", yani bir kolektif bellek mekânı olarak tanımladığını hatırlayalım: *İnsanlık Durumu*, s. 271.
43 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 83-84.
44 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 77-78.
45 Arendt, "Civil Disobedience", *Crises of the Republic* (New York: Harcourt Brace, 1972), 56; "On Humanity in Dark Times, s. 7-8.

testoların, "gösteri" kavramındaki çift anlamlılığı mükemmelen yansıttıklarını gözden kaçırmayalım: Sadece birer kolektif veya kamusal eylem oldukları için değil, aynı zamanda müşterek dünyaya dair belirli bir meseleye işaret ettikleri, bir problemi *gösterdikleri* için de bu şekilde adlandırılırlar.[46] Türkiye'deki Gezi Parkı protestolarında ve barış çağrılarında da görmemiş miydik bu çift anlamlılığı?

Bütün bunlar Arendt'in dünyaya ihtimam gösterme ve dayanışma kavrayışında itiraz veya itaatsizlik fikrinin oynadığı rolü gösteriyor. Kamusal dünyayı oluşturan aktörlerin dünyayı farklı perspektiflerden görmelerinin, politik varoluşumuzun "olmazsa olmaz koşulunun *bu* çoğulluk durumu" olmasının kaçınılmaz bir sonucudur bu.[47] Çoğulluk ve itiraz vurgusuna, Arendt'in gerek Eichmann kitabında gerekse kolektif sorumluluk meselesi üzerine kaleme aldığı yazılarda da rastlarız. Soykırım veya kitlesel katliam, dünyadaki insani çoğulluğun/çeşitliliğin bir parçasını oluşturan bir halkın, dolayısıyla dünyanın belirli bir kısmının imha edilmesini amaçladığı için, bir insanlık suçudur.[48] Bu yüzden sadece Yahudi halkına karşı değil, insani çoğulluğa ve dünyaya karşı bir saldırıdır. Öte yandan devlet eliyle organize suçların işlendiği bu karanlık zamanlarda, koskoca bir ülkenin kökten bir ahlaki çözülme yaşadığı bu diktatörlük koşullarında bile, her ne kadar kamusal alanda seslerini açıkça duyurmamış olsalar da suç teşkil eden fiillere iştirak etmeyi reddedenler vardır. Kimdir onlar? "Hemen herkesin üzerinde hemfikir olduğu görüşle taban tabana zıt olmasına karşın sadece kendi yargılarına göre hareket ederek haklıyı haksızdan ayırabilen", işlenen suçlara doğrudan iştirak etmeyi ve işbirlikçi olmayı reddeden "bir avuç insan", yani küçük bir azınlık. Hiç şüphe yok ki, kamusal bir direniş veya isyan olarak adlandırılamaz yaptıkları şey. Fakat diktatörlük koşullarında sergilenen (ve çok daha fazla kişi benzer bir şekilde hareket etmiş olsaydı muazzam bir etki yaratabilecek olan) bu "pasif" direniş, bir itirazın ifadesidir ve sivil itaatsizlikle akrabadır.[49]

Bu noktada bir soru daha var yanıtlamamız gereken. Şayet soykırım dünyanın parçasını oluşturan bir halkın ortadan kaldırılması anlamını taşıyorsa,

46 Myers, *Worldly Ethics*, s. 95-96.
47 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 18.
48 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Ö. Çelik (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), s. 274.
49 Arendt, "Personal Responsibility Under Dictatorship", *Responsibility and Judgment*, 43-48; *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 299.

bu karanlık suçun izini taşıyan bir ülkenin yurttaşlarının, bilhassa gelecek nesillerin üstlenmesi gereken kolektif bir sorumluluk var mıdır? Ya da şöyle soralım: *Bugün* ihtimam gösterdiğimiz dünya, *geçmişte* işlenen suçların mağdurlarını da kapsar mı? Tarihsel deneyimlerimizin de açıkça gösterdiği gibi, yakın veya uzak geçmişinde bu tür suçların izini taşıyan pek çok toplumda mağdurların yaşadıkları haksızlıkları hatırlama konusunda yaygın bir isteksizlik söz konusudur. Ne var ki böyle bir tutum dünyaya, daha doğrusu yaşadığımız ülkenin geçmişte bir parçasını oluşturan bir topluluğa ihtimam göstermekten ve mağdurlarla dayanışma bağı kurmaktan âcizdir. Oysaki her kuşak, tarihsel bir süreklilik içinde dünyaya geldiği için, mensubu olduğu ülkede geçmişte işlenmiş suçların politik sorumluluğunu da taşır.[50] Politik sorumluluk; benzer suçların tekrarlanmaması için, geçmişte bu suçu işleyenlerin açıkça ortaya konmasını, tarihsel adaletsizliklerin mümkün olduğunca telafi edilmesini, ama en önemlisi kolektif belleği geçmişte işlenen suçları içerecek şekilde genişletmeyi ve mağdurları hatırlama konusundaki yaygın isteksizliğe itiraz etmeyi gerektirir.[51]

Gadamer'in gereken ihtimamı göstermediği, dayanışma meselesini işleyen metinlerinde değinmediği bir konudur geçmişe ilişkin sorumluluk. Geçmişin dünyayı anlamlandırma tarzımız üzerindeki etkisini felsefi hermeneutiğinin tam kalbine yerleştiren, tarihsel deneyimlerin bir toplumun anlam dünyasının ayrılmaz bir parçasını oluşturduğuna dikkat çeken, hatta dayanışma ile kolektif sorumluluk arasındaki bağı özellikle hatırlatan Gadamer'in geçmişteki karanlık bölgelere yaklaşmamayı tercih etmesinde şaşırtıcı bir yan yok mu? Bu tercihin Gadamer'in bir "devamlılık filozofu" olmasından, felsefi hermeneutiğinde tarihsel travmalar veya kopuşlardan ziyade süreklilikleri vurgulamasından kaynaklandığı söylenebilir.[52] Fakat gerek geçmişe ilişkin

50 Arendt, "Collective Responsibility", s. 150.

51 Bunların birçoğu Arendt'in çeşitli vesilelerle dikkat çektiği konular: Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 277-279 ve *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, der. L. Kohler ve H. Saner, çev. R. ve R. Kimber (New York: Harcourt Brace, 1992), s. 53. Kolektif bellek vurgusu ise bana ait.

52 Tekin'in bu konuya ilişkin değerlendirmesi önemli: "Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak", s. 216-218. Fakat iki noktayı hatırlatmak isterim. Birincisi, evet, Gadamer gerçekten de tarihsel süreklilikleri vurgular. Ne var ki süreklilikle kastettiği, hiçbir kopuş içermeyen devamlılıklar değil, en radikal kopuşlardan sonra bile yeni şekiller kazanarak ve her kuşak tarafından yeniden yorumlanarak yaşamaya devam eden geleneklerdir. İkincisi, Gadamer'in tarihsel kopuşları hiç önemsemediği söylenemez. Tam tersine Gadamer'e göre hermeneutiğin doğuş anı, Fransız Devrimi'nin tarihsel bilincimizde yarattığı "büyük yarılma"dır. Geçmişle kurduğumuz ilişkinin kesintisiz bir tekrar olmaktan çıkarak eleştirel ve yaratıcı bir boyut kazanması, bu yarılmanın anlam dünyamızda yarattığı kopuş sayesindedir. Ga-

sorumluluk meselesine gerekse tarihsel travmaların yarattığı krizlere değinmekten kaçınması, Gadamer'in uyuşmazlık içeren konuları aşan ve ufukları kaynaştıran bir ortaklık arayışına yönelmesinden kaynaklanır. Dayanışma sorununu kavrayış biçiminde de aynı yönelim etkisini gösterir. Hiç şüphe yok ki, Arendt'in işaret ettiği kimi problemleri Gadamer'in gözden kaçırmasına neden olan bir tercih bu. Ama bakışımızı Arendt'in ufkuyla sınırladığımızda göremediğimiz kimi problemleri Gadamer'le birlikte idrak edebilmemiz de yine aynı kaygı sayesinde mümkün olacak şimdi: uyuşmazlıkları aşan bir ortaklık arayışı.

Bu ortaklık arayışı Gadamer'in dayanışma kavrayışında iki noktada yankı bulur. Bunlardan ilki, Gadamer'in radikal bir yeryüzü-dünya karşıtlığına başvurmamış olmasıdır. İhtimam gösterilen dünya, insanlarla veya "insan eseri şeylerle" sınırlı olmaktan çıkmış ve bir bütün olarak gezegenin tamamını içermekte gibidir. Bununla yakından ilişkili ikinci nokta ise Gadamer'in çağdaş demokrasi kültürüne yönelttiği eleştiride karşımıza çıkar: Bugün karşı karşıya olduğumuz asıl problem, itiraz veya itaatsizliğin önemsenmemesi değil, aksine kamusal tartışmaların çoğunlukla ihtilaf ve ayrışma konusu olan meselelere odaklanması, uyuşmazlıkların ötesine geçememesidir. Farklılıklarla anlaşmazlıkların bu denli öne çıkmasının kaçınılmaz bir sonucuysa, ortaklaşa paylaştıklarımızın gölgede kalması, "bizi birleştiren şeylerin [müştereklerin] yeterince dillendirilmemesidir." Oysaki günümüzün en hayati kamusal meselesi, "bizi birleştiren müştereklerin", "derin dayanışmaların" farkına varmaktır.[53]

Müştereklerin ihmal edilmesinin tek nedeni, çatışma veya uyuşmazlık içeren konuların kamusal tartışmalarda ağırlık kazanması değildir elbette. Modern toplumdaki bürokratik, teknokratik ve uzmanlaşmaya dayalı örgütlenme tarzı da bu eğilimi pekiştirir; çünkü bir yandan toplumsal parçalanma ve atomizasyon eğilimlerini güçlendirmekte, bir yandan da müşterek dünyayı ilgilendiren meselelerde neyin yapılması gerektiğine ("iyi"ye) ve hangi yöntemlerin izleneceğine dair pek çok kararın konunun uzmanlarına (yani teknokratlarla bürokratlara) havale edilmesine neden olmaktadır. Yurttaşların birlikte eylemde bulunma becerisini (*praksis*), toplumsal dayanışma bağ-

damer, "Hermeneutics as Practical Philosophy", *Reason in the Age of Science*, çev. F. Lawrence (Cambridge: The MIT Press, 1981), s. 97-100.

53 Gadamer, "The Limitations of the Expert", *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History*, s. 192. Ayrıca bkz. Jay Walljasper (der.), *Müştereklerimiz: Paylaştığımız Her Şey*, çev. T. Birkan, M.G. Sökmen, B. Cezar, Ö. Çelik, S. Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2015).

larını ve kolektif sorumluluk bilincini aşındıran; müştereklerimizin farkına varmamızı zorlaştıran eğilimlerdir bunlar.[54]

Bununla birlikte Gadamer 1990'larda kaleme aldığı kısa makalelerde ve verdiği mülakatlarda, derin dayanışmaların sesinin kamusal tartışmalarda giderek daha fazla duyulmasının bir umut ışığı olduğunu dile getirir. Gadamer'in derin dayanışmalarla kastettiği nedir? Verdiği sınırlı sayıda örnek bize yardımcı olabilir: Savaş, ırkçılık ve ayrımcılık karşıtı protestolar; nükleer enerji karşıtı gösteriler; hayvanların, doğal yaşamın ve yeryüzünün korunmasını talep eden yurttaş inisiyatifleri.[55] Müştereklerimizin farkına, çoğunlukla, ansızın patlak veren krizler veya kamuyu derinden sarsan felaketlerden sonra varırız.[56] Toplumun muhtelif kesimlerinden katılımcıları buluşturan bu gösteriler ve yurttaş inisiyatiflerinin birçoğu, krizler ve sarsıntılar sonucunda ortaya çıkan birlikteliklerdir. O ana kadar birbirleriyle karşılaşma ve ortak bir amaç doğrultusunda eylemde bulunma imkânına hiç sahip olamamış insanların yollarının kesişmesine tanık oluruz. Müştereklerin keşfedilmesi ve dayanışma bağlarının perçinlenmesi bu birlikteliklerde yaşanan deneyimlerdir. Türkiye'den örneklerle Gadamer'in listesini genişletmek mümkün: kalkınmacı hedefler ve ticari saiklerle kentlere/yerleşim alanlarına yapılan yıkıcı müdahalelerin insanlara, hayvanlara, yeşil alanlara ve insanlığın ortak mirası olan kültür varlıklarına verdiği zararlara dikkat çeken gösteriler ve buluşmalar; ekonomik gerekçeler öne sürülerek kurulan enerji santralleri, maden ocakları ve barajların yerel halkın yaşam alanlarında ve yeryüzünde yarattığı tahribatı kamusal gündeme taşıyan yurttaş inisiyatifleri; silahlı çatışmaların bir yandan kamusal yaşamda, bir yandan da doğada ve kültürel dokuda neden olduğu yıkıma parmak basan dayanışma çağrıları ve

54 Gadamer, "Practical Philosophy", *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, der./çev. R.E. Palmer (New Haven: Yale University Press, 2001), s. 80-84; "What is Practice?", *Reason in the Age of Science*, 87. Arendt'in bu tehlikelere değinmediğini söyleyemeyiz elbette. Nitekim "dünyadan yabancılaşma" ("*world alienation*") olarak adlandırdığı durum benzer bir problem alanına işaret eder: kamusal alanın tutulması, ortak duyunun körelmesi, dünyanın insanları "bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü" yitirmesi (*İnsanlık Durumu*, s. 78, 85, 350). Öte yandan Arendt, dünyanın insanları bir araya getirme gücünü yeniden kazanmasının, yalnızca müştereklerimizin bilincine varmakla çözülebilecek bir problem olmadığını söylerdi muhtemelen. Gadamer'e şöyle bir uyarıda bulanabileceğini de tahayyül edebiliriz pekâlâ: Asıl yapılması gereken, kendi öznel deneyimlerine hapsolmuş örgütsüz kitle toplumu insanını yeniden yurttaş haline getirecek kamusal mekânların yaratılması, onu karar alma süreçlerine dahil edecek kurumsal ve anayasal düzenlemelerin hayata geçirilmesidir.

55 Gadamer, "Practical Philosophy", s. 80, 82.

56 Gadamer, "Freundschaft und Solidarität", s. 63.

sanat etkinlikleri.[57] Gadamer'e göre bütün bu kolektif girişimler, hem farklı kesimlerden insanlara karşılaşma, birbirlerini tanıma ve birlikte eylemde bulunma fırsatı sunar, hem de uzlaşmazlıkları aşan yeni müştereklerin ve derin dayanışma bağlarının keşfedilmesini sağlar.

Gadamer'in derin dayanışmalar konusundaki ısrarını, demokratik ihtimamın sınırlarını üzerinde yaşadığımız gezegenin tamamını kapsayacak doğrultuda genişleten bir çağrı olarak okuyabileceğimiz kanısındayım. "Doğayı", der Gadamer, "bir sömürü nesnesi olarak göremeyiz artık; onu bütün tezahürleriyle birlikte bir yoldaş olarak kucaklamamız gerekir. Bu da onu birlikte yaşadığımız öteki olarak görmemiz gerektiği anlamına gelir."[58] İnsanın dünyadaki varlığının yerkürenin jeolojik bünyesinde geri dönüşü olmayan yıkıcı izler bıraktığı bir çağa, bilim insanlarının "Antroposen" olarak adlandırdığı bir döneme tanıklık ettiğimizin yavaş yavaş farkına varıyoruz.[59] Hiç şüphe yok ki, bu çağın yıkıcı semptomlarının başında insan kaynaklı küresel iklim değişikliği gelmektedir. Bu koşullar altında Gadamer'in çağrısına kulak vermemiz, dünyaya ihtimam göstermenin yalnızca insan eseri dünyayla sınırlandırılamayacağını idrak etmemiz, insanla yeryüzü arasındaki derin bağlılığın farkına varmamız ve doğayla münasebetimizi birlikte-varoluş (*co-existentialism*) temelinde yeniden düşünmemiz aciliyet arz ediyor.[60] Böyle bir birlikte-varoluş anlayışıysa, insanın yeryüzünün kudretinden sual sorulmaz efendisi, yeryüzününse insanın fayda amaçlı tahripkâr müdahalelerine ham madde sağlayan bir kaynak deposu olduğuna ilişkin Prometheusçu fikirden kendimizi kurtarmamızı gerektiriyor.

57 Yönetmen Reha Erdem'in genç bir kadının hikâyesini masalsı bir dille anlattığı "Jin" adlı filmi (2013), başka şeylerin yanı sıra, silahlı çatışmaların yeryüzünde ve doğada yarattığı tahribata ışık tutan sarsıcı bir sanat yapıtı.

58 Gadamer, "The Diversity of Europe: Inheritance and Future", *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History*, s. 232. Tıpkı Arendt'in yeryüzü-dünya ayrımında olduğu gibi Gadamer'in doğayla kurduğumuz ilişkiyi bir tür birlikte-yaşam olarak görmemiz gerektiğine ilişkin uyarısında da bir Heidegger etkisi olduğunu söyleyebiliriz; fakat bu sefer, *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'ini değil, "Hümanizm Üzerine Mektup", "Tekniğe İlişkin Soru" ve "İnşa Etmek, İkamet Etmek, Düşünmek" metinlerinin yazarı olan geç dönem Heidegger'i kastediyoruz.

59 Christophe Bonneuil ve Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*, çev. D. Fernbach (Londra: Verso, 2017).

60 Myers, *Worldly Ethics*, s. 100-1, 126-128.

İstifham: Sahici Edebiyat Nedir?

ABDULLAH BAŞARAN

İstifham düşünmenin dindarlığıdır.
Martin Heidegger

Felsefe sorunun önceliğidir.
Hans-Georg Gadamer

Mevzubahis

Hatırlayacak olursak Sokratik diyaloglar hep günlük rutin konuşmalarla başlar. *Euthyphro*'da örneğin, Sokrates'le karşılaşan Euthyphro filozofun halini hatrını sorar; Sokrates'i hücresinden kaçırmaya niyetli Crito, aynı isimli diyalogda Sokrates'i uyandırmaya kıyamadığı için sessizce uyanmasını beklediğini söyler; *Charmides* geçen akşam hep beraber gittikleri kamptan bahsederek açılır. Halbuki *Euthyphro* dindarlık ve dinsizlik (*eusébeia-asébeia*), *Crito* adalet ve kişinin şehrin yasalarına bağlılığı, *Charmides* ise itidal (*sôphrosunê*) erdemine dair diyaloglardır. Konuşmalar bazen alakasız bazen de yüzeysel konular ekseninde ilerlerken Sokrates bir anda işin rengini değiştirir ve *sorar*: Dindarlık nedir? Adil olan nedir? İtidal nedir? Sokrates'in muhataplarını afallatır bu "nedir?" (*to ti esti*) soruları. Zira Euthyphro, konuşmanın başından beri kendisinin dindar olmadığına dair çıkan söylentilerle uğraştığından yakınmakta, babasının davasına mahsuben verdiği kararların dinsizlikle uzaktan yakından ilgisinin olmadığının altını defalarca çizmektedir. Fakat Euthyphro bu "nedir?" sorusu karşısında afallar, çünkü her zaman daha karmaşık, daha girift sorulara maruz kalmıştır. Bu basit ve beklenmedik soru karşısında ise elbette biliyorum edasıyla ivedi cevap verir:

"Mütedeyyinlik, işte şu an yaptığımdır" (Platon, *Euthyphro*, 5d). Ancak fark ederiz ki diyaloğun sonunda Sokrates'in her bir tanımı çürütmesiyle elimizde dört ayrı dindarlık tanımı vardır. Euthyphro da ayaküstü başladıkları bu konuşmanın sonunda yapılacak işlerim vardı deyip ortamdan kaçarak uzaklaşır.

Bu makalede gündelik, olağan konuşmalarla başlayıp bir anda ahlaki bir meselenin enine boyuna tartışıldığı bir soruşturmaya dönen ve nihayetinde de ya bir çıkmazla (*aporia*) sona eren ya da ucu açık bırakılan erken dönem Sokratik diyaloglarını farklı bir okumaya tabi tutacağız. Bunun için de evvelen Heidegger'in dünyanın dünyasallığı ve Dasein'ın her günkülüğü analizlerine değineceğiz. Zira inanıyoruz ki Heidegger'in "kişinin ortamının dünyevi karakteri göndergesel bütünlüğün beklenmedik bir sekteye uğramasıyla açığa çıkar" düşüncesi, süregiden sohbete Sokratik müdahalenin amacını anlamamızda fazlasıyla yardımcı olacaktır. Sokrates, muhatabının peşinen bildiğini düşündüğü bir soru sorar, hakiki bir sorudur bu. Lakin sunulan ilk tanımın Sokrates tarafından çürütülmesiyle (*elenchus*) Sokrates'in muhatabı, konuşageldikleri mevzuyu bu sefer sahici bir şekilde irdelemeye başlar. Bu yüzden iddiamız odur ki, Sokrates tarafından sorulan böylesine sahici ya da hakiki bir soru, muhatap olunan kişinin, beraberinde getirdiği kendi inanç ve fikirleriyle (*doxa*) olan ilişkisini bozar ve iyi bildiğini düşündüğü konuları sahici bir şekilde sorgulamasını sağlar.[1]

Bunların peşi sıra, Gadamer'in hermeneutiğinin izini sürerek, sorulan sorunun verilen cevap üzerindeki üstünlüğüne ve eleştiren düşüncede soru sormanın ve istifhamın ehemmiyetine değineceğiz. Çünkü münakaşanın altında yatan soru ve sorun, verdiğimiz ya da aldığımız cevapları her daim ontolojik olarak önceler. Böylelikle denilebilir ki, münakaşa edilen konuyu irdelemenin ve bu konudaki hakikati bulmanın yegâne hakiki yolu Sokrates ve muhatabı arasında vuku bulan sahici bir sorgulama sürecidir. Bu süreci hem düşünme, irdeleme, tefekkür etme ve hem de sorma, sorgulama anlamını haiz *istifham* kelimesiyle karşılıyoruz. Arapça bir kökten gelen bu Türkçe terimin gramatik analizi bize düşünme-irdeleme-sorgulama faaliyetinin hem sahici (ya da hakiki) hem de özerk (ya da otonom) boyutlarını bize açacaktır. Fakat bu analize girişmeden hemen önce, Sokrates'in *rastladığı*

1 Yazıda *eigentlich* (authentic) kelimesinin karşılığı olarak "sahici" ve "hakiki" kavramları birbirlerinin yerine geçebilir halde kullanılmış, "otantik" kelimesine ise çağrışım ağının bulanıklığından ötürü yer verilmemiştir.

bir kişiye bu soruları neden sorduğunu aydınlatmak için Platon'un erken dönem Sokratik diyaloglarındaki Sokrates figürünün rolüne odaklanacağız. Karşılaşacağımız bu figür, bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği iddiasında olan ve soru sorarak bildiğini (ya da bilmediğini) insanlara öğretmek isteyen bir filozofun aksine, mağaranın dışına çıkıp ışığın kaynağını gören, fakat mağarada kalan hemşehrileri için geri dönerek bilgelik yolunda onlara yol arkadaşlığı yapan yegâne rehberdir.

Ve nihayet makalenin son kısmında, Heidegger'in dünyanın dünyasallığı analizi ve Gadamer'in irdelediği sahici sorunun ontolojik konumu üzerine inşa ettiğimiz erken dönem Sokratik diyalogların hermeneutik yorumunu edebî metinlerin okunmasına uygulayacak ve edebî hermeneutiğin temel konularından biri olan sahici edebiyat ile sahici olmayan yani bayağı edebiyat arasındaki göz ardı edilemeyecek mühim farklılıklara işaret edeceğiz. Buna göre, varlığın bir yorumcusu olarak edebî metin, aynı zaman dilimini paylaştığı okura Varlığa dair sahici sorular yöneltebildiği ölçüde sahici bir metin olarak adlandırılabilecektir; ki böylelikle okur da *rastladığı* bu soruları kendisine sahiden sorabilsin ve başkalarının cevaplarını tekrar etmekten ziyade metnin sorusuna göre kendi cevabını, kendi konumunu belirleyebilsin. Sokratik figür ile edebî metin arasında yaptığımız analojiyle birlikte, sahici metinlerin bizimle hakiki diyaloglara girdiğini ve didaktik bir kaygıdan ziyade yakın bir dost gibi bize *eşlik* ettiğini iddia edeceğiz.

Dünyanın Dünyasallığı

Martin Heidegger, *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın birinci kısım üçüncü bölümünde, insanın çevresindeki diğer varlıklarla olan ilişkisi meselesinde Kartezyen düalizmi merkeze alarak kendinden önceki geleneksel ontoloji kuramlarını topa tutar.[2] Zira bu kuramlar, Varlığın analizini mevcudiyete yani insanın algısı ve kullanımına (ve elbette ki suiistimaline) hazırda bulunan varlıklara indirgeyerek Varlık sorusunu yanlış sorar: Hatta artık irdelenen yegâne soru bilincimizin bir nesnesi haline gelen mevcut olandır (*parousia*): Varlık sorusu ise Platon'dan bu yana sorulmamış, sorgulanmamış ve unutulagelmiştir. Heidegger'in niyeti de bu mühim soruyu yeniden felsefenin gündemine getirmek olacaktır.

Heidegger'in adlandırdığı haliyle, mevcudiyet metafiziğine göre varlığın tek bir boyutu vardır, o da varolanın (belirli bir zaman ve mekanda asılı

2 Heidegger, *Being and Time*, s. 95-134.

durduğu) mevcut olma hali. Buna göre, varlıkları araştıran, gözlemleyen, analiz eden kişinin karşısında orada öylece duran bir mevcudiyet bütünü vardır. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, gözlemleyen özne, artık her kim gözlemliyor olursa olsun fark etmeksizin, gözlemlenen nesneler bütünü yani dünya *aracılığıyla* varlıkların doğasını anlar.

Yukarıdaki paragrafı ters çevirerek yeniden okuyalım: Bir kere, bilhassa Kartezyen düşünce, dünya *aracılığıyla* gerçekten neyi anladığımızın cevabını vermekte yetersiz kalır. Eğer mevcut olanlar üzerinden var olmak için başka bir varolana ihtiyaç duymayan töz ya da tözlere ulaşacaksak, bize bu aracılığı fark etmemiz imkânını veren zihnin de bedenden ayrı olarak kendi başına töz olması gerekir ki kendimizin varlığından şüphe etmeyelim. Fakat zihin üzerinden varlığın özüne ulaştığımızı iddia eden Kartezyen düşünce, en nihayetinde bir varlık üzerinden başka bir varlığa ulaştığımızı göremeyecek kadar Varlık sorusunu cevaplamaya uzaktır. Dahası, mevcudiyet metafiziği, varlığı/dünyayı, gözlemleyen öznenin gözlemleyebileceği, analiz edebileceği, üzerinde rahat rahat deneyler yapabileceği bir nesne haline getirir. Bu durumda kişi, kendisi dışındaki her şeyi gözlemleme, analiz etme, inceleme ve üzerinde konuşma hakkına sahiptir. Dünya, kişi için bir yaşam alanı değil adeta bir laboratuvardır artık. Son olarak, bu laboratuvar, mümkün olduğu ölçüde dış etkilerden, tarih, önyargı, gelenek ve otorite gibi parazitlerden yalıtılmış olmalıdır ki, dünya, olduğu gibi, bilimsel olarak açıklanabilsin. Bu yüzdendir ki nesneler,[3] (zamansal olduğu kadar mekânsal boyutu da içinde barındıran) geçmiş ve geleceği hesaba katmadan, genel-geçer bir ân çerçevesinde, mevcut halleriyle değer kazanır. Kişinin yegâne amacı da, en nihayetinde, dünyadaki her bir nesne için bu genel-geçer ânın künhüne vâkıf olmaktır.

Kartezyen düşüncenin öngördüğü ben ve dünya ayrımına karşın Heidegger insanı *dünyanın içinde*, *dünya ile birlikte bir varlık* olarak yeniden tanımlar. Bu tanım gereği insanın varlığı da dünyayla birlikte konumlanır. Heidegger bu yüzden insana Dasein adını verir ki orada/şurada (*Da*) duran/bulunan/varolan (*sein*) anlamına gelmektedir. Dünyadaki varlıkların apaçık bir tasvirini yapması beklenen insan, zaten *orada* onlarla birliktedir, yani bu

3 Burada nesne kavramı, sadece maddi olanı değil *nesneleştirilebilen* her türlü varlığı kapsamaktadır. Bu minvalde, tarihsel bilgi, önümde duran bilgisayar kadar nesnedir ve gözlemlenebilir. Bilimsel gelişmelere yön veren saik de bu nesneleştirme hareketidir. Ayrıca bkz. Gadamer, *Truth and Method*,,s. 355-358.

varlıklar her zaman ve daima kişinin çevresini sarmaktadır. Bu şu anlama gelecektir: Dünya ve yahut da dünyanın varlığı, kişinin gözleminin bir önkoşuludur; gözlem yapacak kişi bu varlığı zaten varsaymaktadır. İnsan, bu varlığın, bu durumunda içindedir ve orada (tabiri caizse, orada bir yerde) var olmaktadır Heidegger, 1962: 92-94). Anlaşılacağı üzere, Heidegger'in analizine göre Dasein'ın varoluşsal yapısı benliğin merkezde olduğu saf bir bilinç mekanizmine dayanmaz. Aksine, bu yapıyı oluşturan belirgin (ancak Dasein için bir o kadar müphem) üç unsur vardır (*Existenzialien*):

Evvelen (bulunuş, *Befindlichkeit*); Dasein Varlığın yani dünyanın ortasına (dünyada-olmaklığın oradalığına) *fırlatılmıştır*. Bizim haletiruhiyemiz kendimizi her daim bir oluş, bir akıntı içerisinde *bulmamızdan* ibarettir.[4] Bir dergi karıştırırken başlık dikkatimizi çeker, belki yazarın daha önce yazılarını okumuşuzdur, belki rastgele gördüğümüz bir kelimeye odaklanırız. Ve kendimizi yazıyı okurken ya da en azından yazıyla ilgilenirken buluruz. Bir tartışmanın, iki kişi arasındaki diyaloğun da hali böyledir. Bir konu bitiminde oluşan sessizlik sonrası o noktaya nereden geldiğimizi sorgular, geriye döneriz. Ya da kendimizi otuz yaşında buluruz ve hayatımızın ilk yıllarından zerre anı hatırlamaksızın, ki adımıza bile ilk ne zaman tepki verdiğimizi bilemeyiz, geçmişi şöyle bir süzeriz. *Saniyen* (anlamak, *Verstehen*), Dasein'ın bir diğer varoluşsal yapısı *anladığı şeyi yorumlama ve yorumladığı şeyi anlama kabiliyeti*ne sahip olmasıdır. Dasein için yaşamak, yani dünya içinde var olmak, çevresini kuşatan varlığın oluş ve bozuluşunu anlama ve daimi bir yorumlama faaliyetidir. Anlamak ise, kısaca, Dasein'ın, kendi varlığını içerisinde bulunduğu duruma yansıtması ve konumlandırması faaliyetidir.[5] Ve nihayet, *salisen* (söz, *Rede*), Dasein'ı Dasein yapan son niteliği onun diğer Dasein'larla *biraradalığı*dır. Bu biraradalığı sağlayan temel unsur da şüphesiz ki *dil*dir. Dasein, kendisini bir dil ağı içerisinde bulur ve başka varlıklarla iletişime geçer, onlarla konuşur. Kısacası dil, Dasein'ın dünyaya açılan cümle kapısıdır.[6]

Dasein'ın *Da*'sına gelelim: Oradalık. Yukarıda belirtmiştik ki, Kartezyen düşünceye göre gözlemleyen özne, karşısında mevcut olduğu haliyle, yani her nasılsa o haliyle, nesneyi gözlemler. Oturduğum koltuğu örnek verecek

4 Heidegger, *Being and Time*, s. 174.
5 Heidegger, *age*, s. 182, 188-189
6 Heidegger, *age*, s. 204; Smith, "Translator's Introduction", *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. xiv.

olursam, önümde gözlemlenebilir olarak duran koltuğun her yerde ve her koşulda geçerli sözlük tanımına ulaşana dek düşünmem gerekir: Dört ayaklı, belki oturma kısmı dönen, kolluklara ve sırtımı yaslayacağım desteğe sahip bir eşya. Yahut atomlar ve kapladığı alanla örülü daha bilimsel bir tanıma da varabiliriz. Zaten Heidegger de şeylerin bu tarz bilimsel tecrübesini göz ardı etmez.[7] Bu bilimsel tanımı aklımın bir köşesine dahi kazıyabilirim. Fakat ben bu yazıyı bilgisayarımda yazıyorken koltuk benim için gerçekten nedir? Sırtımı yasladığım desteğine hiç odaklanmadan hâlâ ellerim klavyede ve gözüm ekrandadır. Bu haliyle koltuğun bir desteğe sahip oluşunun benim dünya ile ilişkimde ne gibi bir anlamı vardır? Heidegger'in sorusu en basit haliyle budur: Yani Dasein'ın içerisinde bulunduğu bir vakıanın fenomenolojik analizini yapmak.

Dasein'ın dünya ile ilişkisi için varlığın iki farklı boyutundan bahseder Heidegger: el-altında-olan varlık/oluş (*Zuhandensein*) ve mevcut varlık/oluş (*Vorhandensein*). Yukarıdaki örnek üzerinden gidecek olursak, oturmakta olduğum koltuk ben bu yazıyı yazarken benim elimin altındadır, yani onu kullanıyor ve onun ne için kullanıldığını zaten biliyorumdur. Teorik bir bakış açısından ziyade, yani koltuğun koltuk olduğunu düşünmeden, onun ne işe yaradığını, ne zaman kaç paraya aldığımı aklıma getirmeden üzerinde öylece oturuyorum. Dünyam ile olan ilişkimde onun şu anki varlığına ilgi ve odağımı yansıtmıyorum. Ancak ne zaman ki koltukla olan bu ilişkim *sekteye* uğrasın, koltuk artık benim için mevcut bir nesne haline geliyor ve ilgimi ona yönlendiriyorum. Yani el-altında-bulunan bu şeyden istifade edişim (*exploit*) bir anda odak noktasına dönüşüyor (*focus*). Desteğinin belimi ne kadar ağrıttığını fark ettiğimde ya da yazımı yazarken kullanılacak bir örnek ararken oturduğum koltuğa başka bir gözle bakarak onu bir örneğe çevirdiğimde bu ilişki bozulur. Bu sekte koltuğun otururken bir anda kırılması da olabilir. Koltuğun bacağı kırılıp beni yere serdiğinde, koltuk artık dünyamın odak merkezine yerleşir.[8]

Bu basit günlük olayın fenomenolojisinden Dasein'ın dünya ile olan tüm ilişkisinin bu şekilde olduğuna varılabilir: Kitap okurken harf ya da kelimelere odaklandığımızda, cümleyi yeniden okumak zorunda kalırız. Zira okuduğumuz metni oluşturan harf, kelime ve imler elimizin altında var olduğu haliyle okumaya devam ederiz. Fakat bir kelime yalnış yazılmışsa ve

7 Heidegger, *What is a Thing?*, s. 11-14.
8 Heidegger, *Being and Time*, s. 102-107.

bunu fark ettiysek o zaman elimizin altında olan, okurken o geçip gideceğimiz kelime ile ilişkimiz değişir: Yani o kelimenin orada mevcut olduğunu fark eder ve hatalı yazılmış deriz. Ve yahut da Dilthey'ın meşhur örneğiyle: Zamanı ölçtüğümüzde geçen zamandaki tecrübeyi kaybederiz. Elimize saatimizi alıp yelkovanın hareketine odaklandığımızda bir dakika boyunca etrafımızda olanları kaçırırız. Bunun sebebi gün içerisinde saati hep elimizin altındaymış gibi kullanırken, yani zaman bizimle birlikte akıyorken, saate odaklandığımızda bu akıntının yavaşlaması, daha doğrusunu söylemek gerekirse, bu akıntının mevcudiyetini fark etmemizdir.[9]

Buradan hareketle artık söyleyebiliriz ki, mevcudiyet metafiziğinin yanılmakta olduğu nokta, Varlığı tek bir boyuta, yani bizim onunla bozulmuş olan ilişkimizdeki boyutuna, mevcudiyete indirgemesi ve bu indirgenmiş ve sabitlenmiş varlıklar üzerinden önermesel ve bilimsel çıkarımlarla hayata yön vermeye çalışmasıdır. Halbuki yaşantımız, dünya içerisinde, çevremizi kuşatan varlıklarla olan ilişkimizin devamlılığından ibarettir. Çekicin nasıl kullanılacağını zaten biliyorumdur ve bunun için ona gerek duyulduğunda olduğu yerden çıkarır ve kullanırım. Fakat ne zamanki çekici aradığımda kayıptır ya da kullanılamayacak kadar paslanmıştır, işte o zaman çekiç benim için mevcuttur. Bu şu demektir: Ben, hiçbir zaman çekicin el-altında-olmaklığını, kullandığım hali *gözlemleyemem*, zira gözlemlediğim an çekiç mevcut olmaklığını ortaya çıkarırken el-altında-olmaklığınıysa gizler. Dolayısıyla Varlık, Kartezyen felsefenin öngördüğü gibi, mevcut olduğu haliyle değer kazanmaz. Benim dünyamda başka bir yeri daha vardır ve bu yer ancak ve ancak onunla olan ilişkimin sekteye uğramaması şartıyla kendisini gösterir. Kısacası, Varlıkla olan ilişkimizde sanki hep aynı şekilde sabitmiş gibi onun mevcut halini baz almak, Varlığın hakikatini karanlıkta bırakmaktır.

O halde Dasein, el-altında-bulundurduğu varlıklar ve mevcut olanlarla birlikte bir *oluş* içerisindedir ve bu oluştaki her vakıayı yorumlamaya ve anlamaya çalışmaktadır. Fakat kendisi varlığın bu iki boyutunu sahnenin

9 Yalnız dile dönüş (*the linguistic turn*) meselesinin tam merkezinde yer alan Heidegger'in ontolojisindeki dil kuramında apaçık bir soru ya da sorun belirmektedir: Kullandığımız lisan hiçbir zaman el-altında-olmaklığını yitirip gerçekten mevcut hale dönüşmemektedir (Heidegger, *On the Way to Language*, s. 59). Yani dil hakkında konuştuğumuzda kullandığımız dil hâlâ halihazırda elimizin altındadır (Heidegger, *age*, s. 112). Gramere, belagata, sesin iniş çıkışlarına dahi tüm dikkatimizi yönlendirsek, dil ile olan ilişkimiz asla sekteye uğramaz. Zira dil, Dasein'ın çevresini kuşatan diğer varlıklardan biri, yani bir şey, değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, dil Dasein'ın dünyaya açılan cümle kapısıdır. O halde bu ilişkinin bozulması da dünya ile irtibatın kopması anlamına gelecektir.

dışından izlemez. O da Varlığın ifşa oluşuna şahit olmak için *orada*dır: Bu yüzden bir yandan denilebilir ki, Dasein, dünyası *ile birlikte*, o vakıanın gerçekleştiği anda çevresinde olan biteni anlamayan ve yorumlayan olması bakımından *etkin*, öte yandan ise kendisini bu vakıanın ortasında bulmasıyla *edilgin* bir karaktere de sahiptir. Bu yüzden Kartezyen düşüncenin aksine, Dasein'ın, herhangi bir olay ya da olgunun merkezinde, varolanları kontrol ediyor olması mümkün değildir. Tekrar söylemek gerekirse, Dasein, orada bir yerde, diğer varolanlarla birlikte müphem bir oluş, muğlak bir akış içerisindedir. Daha doğrusu, Varlığın ifşası sırasında Dasein, *orada*, kendi müphemiyeti ve muğlaklığını bulur.[10]

Henüz Dasein'ın *Da*'sından, oradan uzaklaşmış değiliz. Hatta biraz daha içeriye doğru ilerleyelim: Dasein'ın ontolojik yapısını oluşturan üç unsurun (*Existenzialien*) yanı sıra Heidegger, Dasein'ın *oraya*ya düşüşünü daha derin irdelemek için orada-olmaklığın her günkü özelliklerinden bahseder. Bunlar, Dasein'ın her an ve her yerde karşımıza çıkan olağan vasıflarıdır: *İlk olarak*, Dasein, kendisinin içinde bulduğu ortam ya da durumda her şeye odaklanamayacağı için bu bulunduğu ortam ya da duruma dair kudretli değil yalnızca ortalama bir anlayışa sahip olabilir. Bu yüzden Dasein gündelik yaşamında Varlığı *takriben* takip edebilir. Biriyle iletişim halindeyken ya da bir metni okurken örneğin, tüm dikkatimizi bir kelimeye, cümleye ya da konuşmakta, okumakta olduğumuz şey dışındaki herhangi bir şeye yönlendirdiğimizde, etkileşimin devamlılığı sekteye uğrar ve irtibat kesilmiş olur. Ancak tüm bu kesintiye rağmen konuşmanın ya da okuduğumuz metnin, yani başkalarının ya da Herkesin (*das Man*) *yaklaşık olarak* bize ne söylediğini halihazırda biliyormuş gibi farz ederiz ki kurmuş olduğumuz iletişim devam etsin.[11] Heidegger başkasıyla yaptığımız bu takribi ancak olağan iletişim şekline *lakırdı* (*Gerede*) adını verir. Her günkü Dasein lakırdıyla geçirir günlerini.[12] Dasein'ın *ikinci* olağan vasfı onun versatil, yani birbirinden farklı işlere yönelebildiği gibi bir o kadar da dönek bir *merak*a (*Neugier*) sahip olmasıdır. Şöyle ki, Dasein çevresinde bulunan şeyler tarafından dikkatinin dağıtılması ve aklının çelinmesine her zaman açıktır: İhtimal dahilinde olan her bir yeni gelişmeye karşı merakı uyanır ve hiçbir şeye odaklanmadan, durmadan, duraksamadan fikrini değiştirir durur. Bu

10 Heidegger, *age*, s. 218.
11 *Age*, s. 163-168.
12 *Age*, s. 211-212.

yüzden merak, tecrübe ettiği şeyleri gerçekten anlamak isteyen Dasein'ın önündeki engelden başka bir şey değildir aslında.[13] *Üçüncü* ve son vasıf ise *orada* olmanın *müphemiyet*idir (*Zweideutigkeit*). Lakırdı ve merakla birlikte her günkü Dasein, sanki her şey gerçekten anlaşılmış, her şey doğru bir şekilde ele alınıp konuşulmuş *gibi gözüken* belirsiz, muğlak bir durum içerisinde bulur kendisini. Ancak ne var ki anlaşılan şey başkalarıyla müzakere içerisinde, yani kamuya açık bir şekilde anlaşılmış olduğundan Dasein'ın mevzubahis şeyi hakikaten anlayıp anlamadığı müphemiyetini korur. Diğer bir ifadeyle, Dasein'ın anladığı, Herkesin (*das Man*) ne anladığı arasında kaybolup gitmiştir.[14]

Oradalığın (*Da*) her günkü varlığının bu üç vasfı Dasein'ın Varlığa fırlatılmışlığının varoluşsal durumunu açıklar bize. Lakırdıda örneğin Dasein Herkesin ne söylediğinin içine sukut etmiştir: Kendi sesi diğerlerinin arasında kaynamış ve belirsizleşmişken konuştukları mevzu da tamamlanmamış ve nakıs kalmıştır. Dasein hep bu sonu gelmemiş lakırdılarla yaşamını sürdürür ve oradan oraya, konudan konuya atlamaya devam eder. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Dasein'ın bu her günkülüğü aynı zamanda onun dünya ile ilişkisini de kuran başat yolu yordamıdır (Bir başka şekilde dile getirecek olursak, içine düşmüş olduğu durumun kendisi Dasein'ın eli-altındadır ve bu durum, Varlık ya da dünya, kurduğu ve kuracağı ilişkiler için önceden varsayılmıştır: Varlık, Dasein'ın her vakıası için bir önkoşuldur). Heidegger burada, etrafındaki her şey kendisine tanıdık ve buna bağlı olarak da gerçek göründüğü için Dasein'ın kendisini güvende hissettiğini düşünür. Dasein, Herkesin (ne söylediğinin) gerçek diktatörlüğüne boyun eğmekte bir beis görmez: Dasein'ın sesinin Herkes'in gürültüsünde kaybolması, Herkes'le beraber her şeyi zaten bildiğine inandırır ve onun gelecekte nelerle karşılaşabileceğine dair de bir garanti ve güven verir. Heidegger'in de belirttiği gibi, Varlığın bu güvenli fakat *sahici olmayan* suretini alaşağı etmek için Dasein, mevzubahis edilen şeyin ortalama anlamının ötesine geçmeli, daldan dala konan o merakını tahdit etmeli ve Herkesin kendisi namına verdiği kararlara bir dur demelidir. Dasein sürekli bir hal içerisine düşer ve kendisini gündelik bir telaş ve koşuşturma içinde bulur; ancak onun bu her günkü ahvali mevcut olan dünyanın kendisine ifşa ettiği sahici bir surete de evrilebilir.

13 *Age*, s. 216-217.
14 *Age*, s. 173-175.

Sorunun Ontolojik Önceliği

Bu bölümde Heidegger'in sunmuş olduğu Dasein'ın fenomenolojik ve hermeneutik analizini Platon'un erken dönem Sokratik diyalogların yapısına ve buradan hareketle de soru-cevap diyalektiğine uygulamak istiyoruz. Zira Heidegger'in analizinden anlıyoruz ki Dasein el-altında-olan varlıklarla olan ilişkisi bozulmadan onların mevcudiyetiyle karşılaşamaz. Dahası, mevcut olan varlıklar üzerinden onların el-altında-olmaklığına dair bir fikir edinir ve yorum faaliyeti böylelikle dairevi bir şekilde devam eder. Heidegger'e göre hermeneutik ve fenomenolojik analizin amacı da kişinin dünyasıyla olan ilişkisinde karanlıkta kalan bu alanlara yönelmektir. Analizin yegâne yöntemi ise Varlığa dair hakiki sorular sormak, yani *istifham*dır.

Erken dönem Sokratik diyaloglar Sokrates ve muhataplarının üzerinde durduğu mevzubahis konunun (*Sache*) hermeneutik bir sorgulamasını amaçlar. Ana konusu dindarlık olan *Euthyphro*'da, Sokrates'in muhatabı Euthyphro daha aralarındaki muhabbet başlamadan dindarlığın ne olup olmadığını elbette biliyordur: Euthyphro, dindarlık hakkında genel bir bilgi sahibidir, yani konuya dair en azından aşağı yukarı birtakım fikirleri (*doxa*) vardır. Babası ve diğer akrabalarının kendisini dinsiz olarak yaftalamarından yakınırken (Euthyphro, 4e), dindarlığın ne olduğunu halihazırda biliyordur. Fakat Sokrates muhatabından bildiğini var saydığı bu konu hakkında lakırdı etmeyi bir kenara bırakıp derinliklice düşünmesini ve dindarlık gibi ahlaki bir kavramı hiç de sahici olmayan bir şekilde kullandığının farkına varmasını istemektedir.[15] Bu bağlamda, farz edelim ki biri Euthyphro'ya çıktı ve dedi ki, "Hele şu gence bir bakın, nasıl da dinsiz imansız! Tutmuş yaşlı babasını hapse yolluyor!" Etraftakilerden biri de buna katılır, "Evet evet, bilirim onu, dinsizin tekidir cidden!" Ancak bu sahici olmayan lakırdıdan bu iki kişinin dinsizlikten ne anladığı da belli değildir, birinin kastettiği tarzda dinsizliğin diğeri tarafından anlaşılıp anlaşılmadığı da. Çünkü muhabbetteki iki konuşmacı da dinsizlik ibaresini sanki herkes aynı şekilde anlıyormuş ya da en azından kendisi kullandığında diğeri de bunun anlamını biliyormuş gibi bir varsayımla konuşmayı sürdürmektedir. Yani birisi için dindar ya da dinsiz olmak ne anlama geliyor, bu, kişinin kendi düşünüp taşınmasıyla değil Herkes'in (*das Man*) bu erdem hakkında ne düşünebileceğinin önceden kabulüyle edinilmektedir. Zira Herkes yalnızca genel durumu

15 Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 42.

bilmektedir;[16] Sokrates ise bunun aksine Euthyphro'ya dindarlık hakkındaki genel kanaatinin noksanlığını göstermektedir.[17]

Babası ve diğer pek çok kişi için Euthyphro'nun dinsiz olması meselesi, Euthyphro'nun katil bir köleyi çukura atarak aç ve susuz onu ölüme terk eden babasına dava açmasıdır. Fakat Euthyphro, yaptığı şeyin tam olarak dindarlığa yakıştığına inanmaktadır, zira her kim olursa olsun birini öldürmek sorgusuz sualsiz yanlıştır. Bu yüzden de başkalarının dindarlık ve dinsizlik hakkındaki fikirlerinin hatalı olduğundan emindir (Euthyphro, 4e). Sokrates de tam bu noktada Euthyphro'nun dindarlıktan kastettiği şeyin ne olduğunu anlamaya çalışmakta ve sormaktadır: Nedir bu dindarlık o halde? Ve böylelikle Sokratik sorgulama (*elenchus*) başlamış olur: Her ne vakit Euthyphro bir tanım öne sürse Sokrates verilen bu tanımı çürütecektir. Muhatabının sağladığı her tanımı çürütmesiyle birlikte, Sokrates'in *"eusébeia* nedir?" sorusu, yalnızca kişinin aile, arkadaşlar, okul gibi çevrelerden edindiği bilgilerin yetersizliğini değil, dindarlığın çürütülemez sapasağlam bir tanımını bulma gayretiyle sonuç verecek totolojik tanımların anlamsızlığını da ortaya döker. Diyalog boyunca verilen –(1) "Dindarlık şu an ne yapıyorsam odur işte, yanlış yapanı cezalandırmak" (Euthyphro, 5d), (2) "Tanrıların sevdiği her şey" (Euthyphro, 9d), (3) "Tanrıları dikkate alarak yapılan işler" (Euthyphro, 12e) ya da (4) "Nasıl feda ve dua edileceğinin bilgisi" (Euthyphro, 14c) gibi– tanımlara karşılık olarak Sokrates'in *"eusébeia* nedir?" sorusunun daima cevapsız kaldığını ilan etmesi, Euthyphro'nun bu kavramın gündelik kullanımına bağlanışını hedef almakta ve tabiri caizse, kişinin kendisi ve bu erdemin ona ne ifade ettiği arasındaki olağan ilişkiyi *sekteye uğratmaktadır*. Bir başka ifadeyle, "dindarlık" ve "dinsizlik" kavramları, Euthyphro tarafından kendinden emin, yani "el-altında" bir şekilde kullanılmaktadır. Fakat Sokrates bu çok bilmiş muhatabından babasının davasını bir kenara bırakıp bu gibi erdemlerin hiç sorgulanmayan otoritelerine karşı uyanık hale gelerek dindarlıktan ne anladığını vuzuha kavuşturmasını ister.[18] Böylelikle Euthyphro'dan, elinin-altında olan kavramları sorgulamaktan kaçındığı ve Herkes bu kavrama nasıl bir anlam tahsis ediyorsa artık onu kabullendiği gerçeğiyle yüzleşmesini beklemektedir. Bu durumla yüzleşmesi sonucunda,

16 Heidegger, *Being and Time*, s. 346.
17 Smith, "The I-Thou Encounter (Begegnung) in Gadamer's Reception of Heidegger", s. 515; Gonzalez, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice and Philosophical Inquiry* , s. 24.
18 Risser, "The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida", s. 176.

kişinin bildiğini farz ederek konuşup durduğu mevzubahis kavram hakkındaki sahici sorgulaması başlar. Dahası, Sokrates ve muhatabı arasında geçen, ayaküzeri başladıkları o üstünkörü konuşma, filozofun basit soruları ve tanımları bir bir çürütmesiyle birlikte, *eusébeia*'nın ne olduğu mevzusunun ele alındığı sahici bir diyaloğa döner.[19]

Soru meselesini biraz daha yakından inceleyelim: R.G. Collingwood, otobiyografisinin beşinci bölümünü neden önermeye dayalı mantığı reddederek bir soru-cevap mantığı inşa ettiğine ayırır. Buna göre basit önermeler mantığı bize yalnızca sonuçlar ve hatalı cevaplar sunarken soruların kendisini ihmal eder. Halbuki sorular cevaplarla mütekabildir ve biri diğerinden ayrı düşünülemez. O halde, der Collingwood, bir metni okuduğumuzda ya da bir kaziye üzerine düşündüğümüzde, aslında kendisine cevap olan metnin ya da kaziyenin sorusunu araştırırız. Bir diğer ifadeyle söyleyecek olursak, bir metni anlamak, yalnızca ve yalnızca metnin cevabı olduğu soruyu anlamaktan geçmektedir.[20] Hans-Georg Gadamer de magnum opus'u *Hakikat ve Yöntem*'de, Collingwood'un soru-cevap mantığından yola çıkarak sorunun hermeneutik analizdeki ehemmiyetini vurgular. Gadamer'e göre soru, sorgulanan şeyi belirli bir perspektife yerleştirir.[21] Burada dikkat edilmelidir ki bir metin, yargı ya da bir argümanın cevabı olduğu soru ile mevzu edilen (*Sache*), konuşulan konunun neliği arasında köklü bir ilişki vardır. Geçen diyalog içinde, muhatabın ne dediğinin hakiki bir anlaşılması, aslında kendisine cevap olan (konuşma, tartışma) ana sorudaki (konu) reflektif dengeyi anlamaya dayanır.[22]

O halde muhataba, yani Euthyphro'ya, aralarında geçen diyaloğu yönlendiren esas mihrakları ayırt ederek Sokrates'in ona ne söylemek istediğini, aslında ne konuştuklarını anlamak düşmektedir.[23] Zira Sokrates, işin esasında Euthyphro'nun kendisine iyi bir tanım vermesini filan istememekte, davanın detayları hakkında konuşmaya devam etmektedir. Sunulan her tanımı bir bir çürüten Sokrates, aslında Euthyphro'dan "dindarlık nedir" sorusuna mahsuben kendi konumunu belirlemesini, tutumunu netleştirmesini ister. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, Euthyphro'nun kendi bilgisine olan güvenine karşın Sokrates'in ona yönelttiği sorular, Euthyphro'yu kendi

19 Gonzalez, *age*, s. 24, 27.
20 Collingwood, *An Autobiography*, s. 30-31; Gadamer, *Truth and Method*, s. 378-381.
21 Gadamer, *age*, s. 371.
22 Gadamer, *age*, s. 378-383.
23 Linge, "Editor's Introduction", s. xxi; Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 89.

iddiasından vurur ve dindarlık hakkındaki genel kanaatlerini gözden geçirmeye, bildiklerini açıklığa kavuşturmaya zorlar.[24]

Sokrates'in muhatabı o anda diyaloğu kesip sorulara cevap vermekten kaçabilir, ki Euthyphro en nihayetinde buna başvuracaktır. Lakin yine de maruz kaldığı bu sorgulamalar, asıl soruyu cevaplayamadığı, çürütülemez bir tanım veremediği gerçeğini değiştirmez ve kanaatleriyle birlikte dayanabildiği kadar dayanır. Asıl soru (yani konu, mevzu), hep orada, ucu açık bir şekilde cevaplanmayı beklemektedir. Sokrates'in yönelttiği sorular aslında her insanın yanıt vermesine açık sorulardır, yani hatta şu an bizler bile Euthyphro'nun maruz kaldığı bu sorulara muhatabız. Bu yüzden iddia edebiliriz ki, her soruşturmada, her bilgide, her söylem, diyalog ve metinde, soru, her türlü cevap ve önermeyi ontolojik olarak önceler. Çünkü konuşma sırasındaki diyalektik, her zaman sorulara verilen cevaplara yeniden sorular sorulmasıyla ilerler. Bu sorgulamalar sırasında ucu hep açık kalan, hep tekerrür eden sorular ise ontolojik önceliğe sahiptir ve hiç şüphesiz ki cevaplardan daha fazla hakikat içerir (Ambrosio, 268). Sorunun ontolojik önceliği, hakikatin (*logos*, yani konuşma, tartışma, sorgulama ve tahkikatın) sınırsızlığına işaret ettiği gibi, insanın bu soru (ya da hakikat) karşısındaki âcizliğinin, kesin cevap vermedeki yetersizliği ve sınırlılığının da göstergesidir.[25]

Sokratik Figür

Erken dönem Sokratik diyaloglarda Sokrates figürünün rolü de oldukça önem arz eder. Çünkü Sokrates, kendisinin o her şeyi bildiğini ve bildiğini başkasına öğretebileceğini zanneden Sofistler gibi bir öğretmen, bir eğitici olduğu iddiasını katiyyen reddetmektedir. Sokrates, bilmiyorum ki öğretebileyim, der sürekli muhataplarına, kendisinin de devamlı bir arayış içerisinde olduğundan bahseder (Apology, 21b-e; Charmides, 165b-c). O zaman Sokrates karşılaştığı kişilerle başlayan ayaküstü sohbeti, neden *aretê*'nin, yani erdemlerin tartışıldığı ciddi bir diyaloğa dönüştürür?[26] Bu bölümde bu mühim soruya yanıt vereceğiz. Ancak Sokratik figüre dair detaylı yorumumuza geçmeden evvel öncelikle Sokratik soruşturma, insanlara bildiklerini öğret-

24 Rappe, "Socrates and Self-Knowledge", s. 4; Gonzalez, *age*, s. 26-27.
25 Gadamer, *age*, s. 371-72.
26 Bu soruya verilen olağan cevap için şuraya bakılabilir: Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 32.

me iddiasını taşıyan Sofistlerin çabalarından ne şekilde ayrılır, bu konuda birtakım öncül izahlarda bulunmalıyız.

Euthyphro'nun Sokrates'in soruşturma ve çürütmelerinde maruz kaldığı sahici soru, aralarındaki diyaloğu yönlendiren yegâne saiktir: Euthyphro'nun konuşurken ayırdına varması gereken esas konu, *aretê*, yani erdeme dair sorunun kişinin bilgi ve malumatını ilgilendiren diğer sorulardan farklı olmasıdır. Dindarlık erdemi denen *şey*, şurada duran bir koltuktan farklı bir şey olduğuna göre, dindarlığın tanımı da böyle bir *şey*in tanımından farklı olacaktır. Yalnız fark edilecektir ki, burada hem dindarlık erdemini hem de koltuğu aynı kelimeyle karşıladık: "şey." O halde bu ikisinin de yerini tutan "şey" nedir diye sormamız gerekiyor.

"Bir Şey Nedir?" başlıklı ders notlarının ilk sayfalarında Heidegger, "şey" kavramının muğlak olduğunu söyler ve bu kavramın kullanımını açıklığa kavuşturmak için üç ayrı anlamından bahseder: (1) *Dar* anlamıyla "şey," görülebilen, hissedilebilen, dokunulabilen, ulaşılması mümkün şeylerdir, yani mevcut olan şeyler.[27] Oturmuş olduğum koltuk, bu bağlamda, algılayabildiğim, görüp dokunabildiğim, üzerine oturup çıkabildiğim bir "şey"dir. Ve dahası, koltuk gibi bir şeyin iki ayrı türden tecrübesini ediniriz: Yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi, günlük hayatımızda olduğu gibi koltuğa oturur ve onu kullanabiliriz, ya da bu gündelik ilişki inkıtaya uğrar ve mevcudiyetini fark ederiz. Keza koltuğun bilimsel ya da teknik tanımına da ancak bu şekilde varabiliriz, onu kullanırken değil. (2) *Daha geniş* anlamda "şey," tecrübe ettiğimiz herhangi bir ilişki, işlem, muamele ya da durum demektir; bir olayın gerçekleşmesi gibi.[28] "Bir *şey* oldu" cümlesindeki "şey" anlamındadır burada; zor bir karar vermek, cesaret göstermek, aptalca bir tutum sergilemek, anlamak, yanlış anlamak, derin düşüncelere dalmak ya da tefekkür etmek, hepsi bir *şey*dir. Fakat dar anlamdaki "şey"den farklı olarak, bu şeyler bilimsel ya da teknik olarak incelenemezler. Euthyphro'nun davasındaki ahlaki çıkmaz da böyle bir *şey*dir. Çünkü bu tür şeyler bir vakıa gibi *gerçekleşir*. Euthyphro babasını cinayetten yargılamaya karar verir, çünkü suç işleyen kişiyi cezalandırmanın dinî bir eylem olduğuna dair bir inancı vardır. Dindar olmanın gündelik hayata yansıması, Sokrates tarafından sahici bir şekilde sorgulanacaktır; ki bu konuya ilerde yeniden döneceğiz. Son olarak Heidegger, (3) *en geniş* anlamıyla "şey"den bahseder ki bu Kant'ın anladığı

27 Heidegger, *What is a Thing?*, s. 5.
28 *Age*, s. 5.

tecrübeyle kavranılamayacak olan *kendinde-şey*'dir. Heidegger aslında dersini bu kullanım üzerine kurgulamış ve geri kalan bölümlerde bunu irdelemiştir. Ancak bu analizler, bizi bu çalışmamızda ilgilendirmiyor.

Öte yandan, Heidegger'in böyle bir ayrıma gitmesi bizim için oldukça mühimdir. Zira Sokrates'in ortaya atılan argümanları çürütmeye dayalı sorgulamalarında varmak istediği nokta, Sofistlerin, ahlak bilgisini başkalarına öğretebildiklerine dair iddiaların boş olduğunu ve kendilerine ait yöntemlerin de erdemleri anlamak için yetersiz kaldığını göstermektir.[29] Yani burada Sokrates'in karşı çıktığı şey, ahlaki bilginin Sofistlerin yöntem ve teknikleriyle bir başkasına öğretilebileceği varsayımıdır. Bunun aksine Sokrates, dilin Sofistik argümanlarda nasıl manipüle edildiğini göstermek ister ve diyaloglardaki muhataplarının sunmuş olduğu teknik ve teorik tanımları bir bir çürüterek Sofistlerin varsayımlarının beyhudeliğine dikkat çeker.[30]

İşte bu sebepten dolayı Sokrates *Euthyphro*'da, Euthyphro'nun ahlaki bir *şeyi* kendisine öğretemeyeceğini bilmesine rağmen bilgeliğini kendisine öğretmesinde ısrar ederek onunla alay eder. Fakat biliyoruz ki, Sokrates'e göre, *aretê*'nin bilgisi, epistemik ve teknik bilgiden hayli ayrılır; bir uzmanlaşma söz konusu değildir örneğin burada. Dindar olmak, örneğin, belirli birtakım nesneler üzerinde usta olunabilecek bir sanat ya da zanaat değildir; dindar olmak başkasına iletebileceğimiz bir veri de değildir. Erdemler konusunda uzmanlık ancak alay edilebilecek bir şeydir. Bu yüzden Sokrates, o dönem Sofistler tarafından önerilen eğitim sistemini eleştirirken bu eğitim sisteminin bir uzmanı olduğu iddiasındaki Euthyphro da nasibini alır. Sokrates, ahlaki bilginin öğretilebileceğini kabul etmediği için, kendisi için kurulan mahkemede de gençlerin kafasını karıştırdığı suçlamalarını reddeder (Apology, 23c-d). Halbuki Sokrates, kendisini ahlaki problemlere adamış biri olarak tanıtır ve yanındaki gençlere doğru soruları sorarak erdemlerin yaşayan bir örneği olarak sunar kendisini.[31] Yani Sokratik sorgulama (*elenchus*), Sokrates ile muhatapları arasında kurulan bu diyalektik, bu kişilerin ahlak bilgisini tatbik ederek öğrenebilecekleri yegâne yoldur (Apology, 23c).

Böylelikle Platon'un erken dönem Sokratik diyaloglardaki Sokratik figürün görevini artık tespit edebiliriz: Sorulara muhatap olan kişilerin erdem-

29 Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, s. 118.
30 Smith, "Translator's Introduction", s. xv, xvi; Gadamer, 1986: 99
31 Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, s. 23; *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 46-47.

lerin, ahlak bilgisinin yalnızca yaşanarak öğrenilebileceğini anlamalarını sağlamak ve buna binaen de iyi bir şekilde yaşamanın (*eu zên*) örnekliğini oluşturmak. O halde *aretê*'nin tecessüm etmiş hali olarak Sokrates, muhataplarını Sofistlerin her şeyi biliyoruz maskaralığından korumayı hedefler ve asıl bilgeliğe (*phronêsis*) teşvik için onlarla kendi yaşamının hakiki tecrübelerini paylaşır.[32]

Bununla birlikte Sokrates'in milletle gerçekten neden böyle diyaloglara girdiği sorusu hâlâ açıklığa kavuşmuş değildir. Daha doğrusu, Sokrates hangi vasıfla etrafındakilere bir şey anlatma derdindedir, bunu cevaplandırmalıyız: Biliyoruz ki Sokrates'e göre hakiki bir yaşam yalnızca bilgelik peşinde koşan filozofa aittir. Bu bilgelik, hakikate ulaşmanın ve bunu uygulamanın yanında, başkalarına yönelik sorumluluğu da içerir. Kendisine kulak veren genç ve yaşlıların ruhlarını güçlendirmeye, daha yüksek mertebelere çıkarmaya ikna etmek dışında bir şey yapmadığını belirtir Sokrates duruşması sırasında (Apology, 30a-b). Sokrates'e göre, insan olmak sorulara muhatap kalmak demek iken filozof olmaksa soruşturmasına esas teşkil eden gerçek soruyu muhataplarıyla buluşturmaktır, yani *aretê* sorusunu. Sokrates, böylece, genç ya da yaşlı, kendisini dinleyenlerin bu soru bağlamında ne denli karanlıkta kaldıklarını fark etmeleri için uğraşır ve aydınlığa giden yolda onlara eşlik eder.

Yani, Sokrates, mağara alegorisindeki, dışarı çıkıp mağaradaki topluluğa geri dönen, tabiri caizse, kişinin dogmatik kanaatlere sahip olduğu ufkun ötesinden gelen *başkası*dır. Bu yüzden Sokrates'in, dışarıda artık ne gördüyse (hakikati?), muhatabının ufkuna heybesinde getirecek hali yoktur; gördüklerini, bildiklerini, yani yaşam tecrübelerini etrafında toplanan gençlere apaçık haliyle gösterebilecek de değildir. Bunun aksine Sokrates, ufku dar olan muhataplarının genel kanaatlere sahip oldukları ahlaki mevzuların *sorgulanabilirliğini* ifşa eder (Euthyphro, 4c-e, 15e). Aslında soru ya da hakikat (*aretê*'nin ne olduğu) ifşa olmayı beklemektedir; Sokrates'in yaptığı tek hamleyse, sorunun hâlâ sorgulamaya açık olduğunu belirtmektir.[33] Bu yüzden Sokrates'in diyalogdaki varlığı, gerçekliğin fiilî sesi değil hakikatin (*Aletheia*) ifşasına doğru giden o engebeli patikada *gerçek bir yol arkadaşlığı*dır.

32 Rappe, "Socrates and Self-Knowledge", s. 7, 17; Ambrosio, "The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics", s. 259; Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 40.
33 Gadamer, *Truth and Method*, s. 383; *Philosophical Hermeneutics*, s. 13; Heidegger, *What is a Thing?*, s. 42.

Ahlaki problemleri konu edinen Sokratik diyalogları uzun ve meşakkatli bir yol olarak tasvir etmek yanlış olmayacaktır, çünkü sahici bir diyalogla kendisini ifşa eden *logos* (*Rede*), hem Sokrates'i hem de muhataplarını aşar. Dolayısıyla Euthyphro'nun dahil olduğu bu etkileşim, Sokrates'in kendisinin değil, onun söylediklerinin anlaşıldığı, yani *logos*'un konuşma sırasında kendisini inzal ettiği bir olaydır.[34] Bu olay daha en başından *dilsel* bir olaydır, zira bir başkasıyla konuşmayı her koşulda önceleyen dil (*Rede*), yukarıda da bahsettiğimiz gibi, kişinin Dünyanın anlaşılabilirliğiyle olan ilişkisinin temel unsurlarından biridir.[35] Hermeneutik bir tecrübe olarak anlama, muhatapların ayaklarını yere bastığı ortak sahne olan *logos*'un, yani dilin bir oyunudur; o halde bu anlama faaliyetinde her bir tarafa düşen öncelikli rol ise bu oyuna katılmak, iştirak etmektir (*methexis*). Sokrates'i anlamak, hakikatin (*Aletheia*) kendisini ifşa ettiği yerde (*Sein*), muhatabın yorumlayıcı vasıfla iştirak ettiği (*Da*) bu ifşanın sahici bir tecrübesidir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, istifhamda, Sokrates ve yanındakiler, Varlığın/dilin sudur edişine birlikte iştirak etmiş olurlar. Bu yüzden *aretê* meselesini mevzu eden hakiki bir sorgulama, enformatik bir ilerlemeyi müjdelemekten çok, muhataplarca tasdik edilen ortak bir zeminde buluşmayı teşvik eder.[36],[37]

Logos'a iştirak etmek, kişinin bir başkasını dinlemeye açık olması anlamına da gelmektedir. Kişinin bir başkasının fikrini işitmeye dair açıklığı, taraflar arasında geçen muhabbetin temel bir karakteristiğidir. Bu bağlamda sahici bir diyalog da ancak ve ancak tarafların bir diğerinin, yani arkadaşının ne dediğini dinlemeye açık olmasıyla inşa edilebilir.[38] Fakat bu açıklık yalnızca muhataplar arasında kurulan sahici bir konuşmayı değil, ayrıca kişinin kendinden farklı olan yabancıya (*atopon*) karşı hassasiyeti, kırılganlığı, başkasından gelebilecek her türlü şeye karşı maruz kalınabilirliği de içerir. Yani, başkasıyla gerçek bir diyalog kurmak için arkadaşın ne söylediğ*ine* açık olmak gerekir.[39]

34 Heidegger, *On the Way to Language*, s. 72; Gadamer, *Truth and Method*, s. xxxii, 405.
35 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 60, 62, 211.
36 Gadamer, *Truth and Method*, s. 477-478, 490; *Philosophical Hermeneutics*, s. 17; Ambrosio, "The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics", s. 263.
37 Böylelikle Gregory Vlastos'a ait, Sokrates'in muhataplarını iddalarındaki doğruluk ve hakikati aramalarındaki ciddiyetlerini bir teste tabi tuttuğu görüşünü kabul etmiyoruz (Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 8-9, 44). Aksine, Sokrates onları sınayacak bir konumda değildir. Mevcut ortamda en zeki ve bilge figür olduğu aşikâr olsa da, o da acemi bir sualcidir, soruları henüz nihayete ermemiştir.
38 Gadamer, *Truth and Method*, s. 405.
39 *Age*, s. 369; 1976: 25

Konumuza dönecek olursak: Sokrates, yani bu gerçek dost, doğru soruları gündeme getirerek muhatabının güvenli fakat sahici olmayan haletiruhiyesini bozar, *sekteye uğratır* ve diyalogda sudur eden hakikate kulak vermesine *ikna eder*. Gerçek dost, arkadaşının tartıştıkları konuya dair genel bilgilerle kendisini güvende hissettiği bu aldatıcı karanlıktan birlikte çıkmayı teklif eder. Kurulan gerçek iletişimin bir tarafı, Sokrates tarafından ikna edilebilecek, onunla karşılaşmasından sonra fikirlerini değiştirebilecek kadar maruz kalır; zira bu kişi başkasıyla, yani arkadaşı Sokrates'le sahici bir muhabbete girerek fikirlerini riske atmış olur ve böylelikle değiştirmeyi de göze alır. Varlığın yorumcusu olarak Dasein istifhama kendisini açar, buna müsaade eder, çünkü yalnızca başkasından, dışarıdan gelenin (*atopon*) müdahalesi bir sorgulamayı sahici kılar. Böylesine asil bir riski göze almadan *aretê* meselesini anlamak imkânsız gözükmektedir.[40],[41]

İstifham: Sahicilik ve Özerklik

Bu bölümde, *istifham* üzerinden sahici bir diyalog ile iradenin özerkliği arasında bir bağ kuracağız. Çünkü inanıyoruz ki, *istifham*, hem kişinin tartışma sırasındaki gerçek konumuna hem de yapmış olduğu özerk tercihlere atıfta bulunur. Kökü itibariyle fehim, fehmetmek, yani düşünme faaliyeti içinde bulunmak anlamlarını barındıran, Türkçede de kullandığımız *istifham* kelimesi, Arapça f-h-m'den gelir, geçmiş zaman haliyle "düşündü." Arapçada fiillere ek harfler ilave edilerek yeni çekimlere ulaşılır: Örneğin üç harfli basit bir fiil olan (*sülâsi mücerred*) f-h-m kökünün başına elif, sin ve te eklenerek, *sülâsi mezid* bir fiile ulaşabiliriz: "Düşünmek istedi, düşünmeyi diledi, talep etti" anlamına gelen "is-tef-hi-me." Son olarak, bu fiilin çekiminden de isim/mastar hali olan "is-tif-ham" kelimesine ulaşırız, "tafsilatlıca düşünmek, anlamak için sorular sormak." Sülâsi mezid fiillerin mastar vezni, köküyle bağlantılı olarak zaman zaman yeni anlamlar kazanır ya da kaybeder. Burada fark edilecektir ki, *istifham*, fiil çekimi sırasında yeni bir anlam kazanmıştır: "sormak." Kelimenin bu anlamı da nasıl barındırabildiğinin sırrı, almış olduğu üç harfte yatmaktadır: elif-sin-te eki, basit fiile "diledi, talep etti, sordu" anlamı katar. "Yaptı" anlamındaki "f-'a-l" kökü böylece "yapmak

40 Gadamer, *Truth and Method*, s. 369; *Philosophical Hermeneutics*, s. 5; Risser, "The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida", s. 185.

41 Dostluğun kıymeti ve *aretê* arasındaki ilişkiye dair daha geniş bir değerlendirme için: Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, s. 138-139.

istedi, bir şey yapmak için sordu" anlamındaki "is-tef-'a-le" fiiline döner, sonuç olarak da *istif'âl* kelimesine ulaşırız, ki veznin ismi de buradan gelir. Bunun gibi, "bağışladı" anlamındaki ğ-f-r, "bağışlanmayı diledi" anlamındaki "is-teğ-fe-ra"ya, nihayetinde de "tövbe" anlamındaki *istiğfâr* kelimesine döner. Benzer şekilde, *istiklâl* (bağımsızlık, herhangi bir bağlılığı reddedip özerk olma) kelimesi k-l-l (azaldı, hafifledi) kökünden, *istidlâl* (tümdengelim) kelimesi d-l-l (gösterdi, işaret etti, belirtti) kökünden, *istirhâm* (istek, talep, rica) kelimesi r-h-m (acıdı, merhamet etti) kökünden gelir.

Bu etimolojik detaylardan şunun için bahsediyoruz: Başa getirilen *ist-* eki, basit fiile *özerklik* mefhumunu da içeren yeni bir anlam kazandırır. Zira bu ilaveyle, failin, eğilimlerine itaat ederek değil özerkçe istemesine dayanarak fiili işlediğini söyleyebiliriz. O halde *istifham*, kişinin yalnızca kendi iradesiyle *sahici* bir sorgulamaya iştirak edebileceği için, aynı zamanda *özerk* bir düşünme ve sorgulama eylemidir.

Sokratik diyaloglara geri dönecek olursak, daha önce de belirttiğimiz gibi, Sokrates'in muhatapları her zaman konuşmaktan kaçma olanağına sahiptir. Soru soranı dinleyip dinlememesi şüphesiz kendisine bağlıdır: Burada kişi sorulara cevap vermeyi reddedebilir ya da tartışmayı konuştukları konudan uzaklaştırmaya çalışabilir. Fakat istifhamın muhatabı gerçek arkadaşı Sokrates'in kendisine dostane sorular sormasına *müsaade eder* ve meseleyi tartışmaya devam etmek *ister*. Böylece kişi, ahlaki bir mevzuyu hergünkü tarzda anlamasını iyice sağlamlaştırmak yerine fikirlerini sorgulanması için gerçek dostuna açar, bilgisinin dayanaksızlığının farkına varır ve nihayet sahici bir sorgulama sürecine girer. Sokrates'in muhatabının düşünmek için kendisini bulduğu bu hakiki yol, aynı zamanda özerk bir istemedir.

Sahicilik ve özerkliğin bu kesişimini biraz daha açmakta fayda var. Hakikatin muhataplar arasında oluşan istifhamda kendisini ifşa ettiğini söylemiştik. Çünkü hakiki soru, kişiyi düşünmeye teşvik eder ki düşünmek de sorgulamaktan, istifhamdan öte bir şey değildir.[42] Burada şunun altını çizmekte fayda var: Sokrates dindarlık nedir, cesaret ya da itidal nedir diye sorduğunda ne muhatabının önermesel bir tanım vermesini ister, ne de belirli bir tanım hakkındaki bilgilerini ölçme niyetindedir.[43] Euthyphro'nun

42 Heidegger, *On the Way to Language*, s. 71-72; *Basic Writings*, s. 138; Gadamer, *Truth and Method*, s. 383.

43 Gonzalez, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice and Philosophical Inquiry*, s. 21; Rappe, "Socrates and Self-Knowledge", s. 4.

ya da *Charmides* diyaloğundaki Critias'ın verdiği sözlük tanımlarını hızlıca çürütür bu yüzden. Sokrates'in muhataplarından asıl istediği şey, mevzu hakkında ciddi bir tefekkür sonucunda ironiyle karışık sormuş olduğu bu tür sorulara verilebilecek cevapların her zaman kesinlikten uzak olacağını ve konuyu kapatmak için yetersiz kalacağını fark etmeleridir. Bu yüzdendir ki diyaloğun tarafları ve hatta yazarı Platon'un ölmesine rağmen Sokrates'in hayatını adadığı bu sorular hâlâ canlıdır, tıpkı sanat eserleri gibi değerlerini yitirmezler. Böylece aynı soruların döngüselliği içerisinde, insanın sınırlılığı ve *istifhamın* sınırsızlığı, dar haliyle erdem nedir, geniş haliyleyse iyi nedir mevzusu üzerinde bir araya gelmiş olur.[44] Bir başka ifadeyle *istifham*, yalnızca soruların ve dolayısıyla arayışın sonsuzluğuna değil insanın kendisini aşan şeyi (*logos*, dil) alt edemeyeceğine de bir işarettir.[45]

Dahası, muhatabın Sokrates'le kurdukları diyalogda kalması, tartışmadan kopmaması ve kendisinin dindarlık, cesaret, itidal gibi konularda bildiklerini öne sererek tehlikeye atması özerk bir tercihtir, çünkü daha iyi bir yaşama kavuşmak için sahici bir sorgulamaya maruz kalmayı erdemlerin gündelik tecrübelerinin karanlığına tercih etmektedir.[46] Bu yüzden denilebilir ki, Sokrates'le yolu kesişen insanlar, bu arkadaşlarıyla paylaşmış oldukları *logos*'u dinlemek ile ciddi bir sorgulama yapmaktan kaçınma arasında bir karar verir. Zira insan olmak sürekli tercihlerde bulunmak anlamına gelir (*prohairesis*): İnsan her durumda en iyi olanı seçmek, iyi olanı seçmeyi bilmek ister.[47] O halde *istifham*, kişinin günlük tecrübelerindeki arzu ve keyfiyle örülü mevcut ahlaki eğilimlerini, kendi hal ve mevkiini sorgulayarak erdemlerin doğasını sahiden anlamaya başladığı özerk bir tercihtir. Kısacası *istifham*, kişinin kendini bulduğu, kendini bildiği özerkliğinin farkına varılmasıdır.

Sokrates, genel bilgilere sahip olduğumuz bir mevzuda ontolojik önceliğe sahip olan soruyu kişinin, başkalarının ne söylediğini bir kenara bırakarak, kendi kendisine sormasını sağlar. Hatırlayacak olursak sahici soru, kişinin kendi kanaatleri ve tartışmaya getirdiği önyargılarıyla olan ilişkisini sarsar demiştik. Bu sarsılma, afallama sürecinde kişi, sorunun cevabını, soruyu soran kişi ya da başkası için değil *kendisi* için aramaya başlar. Böylelikle Herke-

44 Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 22.
45 Gadamer, "Gadamer on Gadamer", s. 19.
46 Kim, Alan, "*Crito* and Critique", s. 77.
47 Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 109.

sin (*das Man*) egemenliğinden kurtulur ve kalabalık içinde kendi sesini bulur. Yani kişi, sahici bir sorgulama ile karşılaştığında kendisine döner.[48] Fakat bu süreç genel kanaatlerin, önyargı ve geleneğin bütünüyle aşılması (*Überwindung*) anlamına da gelmemelidir. Başka bir ufukla karşılaşan kişi, dahil olduğu konuşmada, beraberinde getirdiği sıradan bilgileri ve yontulmamış yargılarını, istifham süreci sayesinde yeni ve sahici anlamlara dönüştürür (*Verwindung*).[49] O halde, bir adım daha ileri giderek, hakiki bir diyaloğun, kişinin kendisiyle baş başa verdiği iç muhakeme olduğunu ileri sürebiliriz. Dahası, dairevi süreç burada da iş başındadır: Sahici bir diyalog doğru soruları sormamızı sağladığı kadar hakiki sorular da kendi özümüzle, ruhumuzla ya da vicdanın celbiyle yaptığımız sahici bir konuşmayla sonuçlanır.

Sonuç olarak, *istifham*, yeni soruşturmalardan alıkoyan gündelik lakırdılardan uzak durmaya, dikkat dağıtmak ve oyalamaktan başka bir işe yaramayan iflah olmaz merakı dizginlemeye ve nihayet Herkesin insanlar için belirlediği konumların müphemiyetine karşı bir direnişe tekabül eder. Yani *istifham*, lakırdıyı sahici bir diyaloğa, çok yönlü merakı odaklanmış bir soruşturmaya, kişinin bir konuya dair muğlak tavrını da kendi sesinin keşfine dönüştüren tek yoldur. Böylece sahici sorgulamada, kişi kendisini özerk olmayan gündelik yaşamını özerk bir *orada*-olmaya çevirdiği, mevzubahis soruya göre kendi konumunu hakiki bir şekilde belirlediği sahicilik-özerklik bileşkesinde bulur.

Sahicilik ve özerklik kuramları üzerinden istifhamın mahiyetini açıkladığımız bu bölümü, ulaştığımız birbiriyle bağlantılı ilave sonuçlarla noktalamak istiyoruz.

İstifham, cevaplardan ziyade problemlerin arkasında yatan sorulara yönelik bitmek tükenmek bilmeyen, zahmetli bir arayıştır. Sual filozofu Sokrates de bu yüzden erdemlerin bilgisi için kesin cevaplar bulmayı teşvik etmez, aksine kendisine sunulan tanım ve açıklamaları da çürüterek muhataplarının ahlaki kesinliğe yönelik istek ve şevklerini kırar.[50] Bu yüzden *aretê* sorusuyla iştigal eden Sokratik diyaloglar bir çıkmazla (*aporia*) sona erer: Yani

48 Heidegger, *Being and Time*, s. 312-313, 317, 344; Gadamer, *Truth and Method*, s. 383; Ambrosio, "The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics", s. 515-516.

49 *Überwindung-Verwindung* karşıtlığına şu yazılarımda değinmiştim: Başaran, , "Edebiyat ve Nekahet", s. 44-48; "Edebiyat ve Firar: Bir Diğer Farmakon", s. 137-139.

50 Gonzalez, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice and Philosophical Inquiry*, s. 38-39, Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, s. 4; Nehamas, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, s. 91.

Sokrates ve muhatapları, ayaküstü başlayıp istihama dönüşen diyaloglarında ahlaki bir kavrama, uygun ve çürütülemez bir tanım getirmekte başarısız olurlar. Bu başarısızlık her ne kadar bilimsel ve teknik açıdan olumsuz bir sonuçmuş gibi gözükse de, diyaloğun bir sonuca bağlanmaması aslında diyalektik bir zaferdir. Çünkü aporetik bir son, yani konu hakkında son sözün söylenmemiş olması hem ahlak uzmanları Sofistlerin iddialarını boşa çıkarır ve hem de daha sorulacak soruların olduğuna, yani istifhamın sonsuzluğuna işaret eder. O halde, tartışmada bir sonuca varamamak asla entelektüel bir yolculukta fiyasko değil, Sokratik bilgeliğe, yani hiçbir şey bilmediğinin farkındalığına giden yolda hayatta kalma başarısıdır.[51]

İstifham, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilhassa kendine dönmek, gerçek sorulara verilen neticesiz cevaplarla dolu bir iç muhakemeye girişmektir. Dolayısıyla kendini bilmek, istifhamın nihai meyvesidir. Fakat ufkun bunca geniş olduğu ontolojik bir istifham sürecinde, kendini bilmek aslında hiçbir şey bilmediğinin farkına varmaktan öte bir şey de değildir.[52] Zira bilgelik ve irfan, sorunun ve hakikatin sınırsızlığı karşısında kendi argümanlarının ne kadar zayıf ve yetersiz olduğunu görmektir (*il pensiero debole*). Bu yüzden en yüksek erdem olan kendini bilmek, aslında, her bir diyalog ve başkasıyla her bir karşılaşma neticesinde hiçbir şey bilmediğinin farkına varmak (*docta ignorantia*), nihayetinde de son sözü bir Bilen'e bırakmaktır.

Sahici Edebiyat

Heidegger'in Varlık sorusunu yeniden sorarak insanın Varlığı ve dünyayı anlamadaki merkezi konumunu yerinden oynatması, şüphesiz çağımızın en önemli entelektüel olaylarındandır. Buna göre, hatırlayacak olursak, aynı sahneyi paylaştığı varlıklarla bir arada bulunan Dasein'ın bu varlıkların özüne bilimsel yöntemlerle ulaşmasının imkânı yoktur. O da diğer varlıklarla birlikte oradadır ve etrafında olup bitenleri anlamaya, yorumlamaya çalış-

51 Vlastos, *age,* s. 33; Nehamas, *age,* s. 112-113; Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 22; Gonzalez, *age*, s. 20, 27; Risser, *age*, s. 183, 185.

52 Sokrates'in "aslında hiçbir şey bilmediğini bilme" iddiası, kanaatimizce bir paradoks değildir. Böylesine bir savın, yalnızca epistemik ve teknik bilgi dahilinde tezat olup olmadığı tartışılabilir. Halbuki *aretê* bilgisi bu tür bilgi ve buna dayalı soruşturmalardan şu şekilde ayrılır: *İlkin*, kişinin kendi sınırlılığının, noksanlığının ve aşkın olanın sırrını keşfetmesi için, bilimsel araştırma türlerinden ayrı olarak erdemlere dair soruşturması başarısız olmalıdır. *İkincileyin*, erdemlerin bilgisi hayata geçirilebilir bir bilgidir. Bu demek oluyor ki, düşünme, sorgulama, istifham (*logos*) ile amel, eylem, edim (*ergon*) arasında bir denge vardır. Erken dönem Sokratik diyaloglarda Sokrates'in muhataplarına göstermeyi amaçladığı şey de bu dengedir.

maktadır. Dasein, *orada*, tanımlanan nesneleri tanımlayan özne konumunda değil Varlığın bir yorumcusu olarak bulunmaktadır.

Varlığın yorumcusu olarak Dasein'ın bu çabası yalnızca ve yalnızca dil içerisinde gerçekleşmektedir, çünkü artık bir merkezden bahsedemesek bile, Varlığın anlaşılmasında en önemli rolü dilin kendisi oynamaktadır. Varlığın olduğu gibi kavranılamayacağının garantörü dil ve elbette edebiyat, insanın bu minvalde kesinliğe ulaşmadaki arzusuna direnir. Dil ve edebiyat, Varlığın yalnızca mevcut olanlardan ibaret olmadığını, Dasein'ın farkından kaçan ama hep elinin altında olan bir boyutunun da bulunduğunu bize gösterecek imkâna sahiptir. Mevcudiyet metafiziğinin ötesine geçerek Dasein'a dünyayı açan da (*Lichtung*), Varlığın hakikatini ifşa eden de yine dil ve edebiyattır (Tatar, 54). Edebî bir eser varlığı tanımlamaz, onu insanın kullanımına sunmaz. Bilakis bir şiir ya da bir öykünün işlediği fiil, tıpkı sahici bir diyalog gibi, hakikatini bir yandan açığa vuran öte yandan da gizleyen Varlığa ışık tutması (*Entwurf*) ve hakikatin ifşasına şahitlik etmesidir. Bu yüzden diyebiliriz ki, *aretê* sorusunun ele alınış şekliyle edebî bir eserdeki hakikat arayışı benzerlik gösterir. Zira her ikisi de ontolojik olarak esas soruyu (yani "iyi nedir" sorusunu) öncelemekte ve her ikisinin kaderi de, muhabbetle ortaya çıkan istifhamın ve edebî eserin Varlığa dair sorduğu soruların sahiciliğine bağlı kalmaktadır. Nasıl kendimizi içinde bulduğumuz sahici bir diyalogda asıl meseleyi anlamaya çalışıyorsak, edebî metinle kurduğumuz diyalogda da bu sorunun peşinden gideriz. O halde, bir tanım vermemiz gerekecek olursa, *sahici edebiyat*, varolanları olduğu gibi görmeyip mevcudiyetin ötesine geçerek Varlık hakkında doğru ve hakiki sorular soran, bu sorularla okurunun vicdanına seslenen edebiyattır. Mitolojilerin, peygamber kıssalarının, destan ve masalların Varlığa dair soruları bu şekildedir: Varlığın hakikatine yönelttikleri ışık öylesine güçlüdür ki bu ışık, kişi ve karakterleri aşar, yazarı suskunlaştırır, metnin muhatabının gözünü kamaştırır. Zaten bir metni klasik yapan da metnin sorusunun bu aşkın ışığıdır.

Bu noktada edebî bir eseri okuyup anlamada okurun konumunu da belirtmemiz gerekir ki, o da metinle diyaloğa geçmek, yani metni konuşturmaktır. Şüphesiz ki bir metin, karşılıklı konuştuğumuz bir şahıs gibi bizimle konuşmaz. Metne sorular sorduğumuzda metin dile gelip cevaplar sıralamaz. Metinle olan diyalog daha çok kişinin geleneğiyle olan irtibatı gibidir: Yani nasıl ki gelenek tarihsel devamlılıktır, metin de tarihsel devamlılığın ta kendisidir ve metne soru soran okur, geleneğin bir parçası olduğu gibi

metnin hitabının da bir parçasıdır. Böylece metin ne zaman yazılmış olursa olsun, hangi tarihsel süreçlerden geçerse geçsin, ilk kime hitap ederse etsin, o sırada okuyan (metne muhatap olan) kişiyle aynı dünyayı paylaşmaktadır ve ona hitap etmektedir. O halde okurun anlamak için okuduğu metinle olan diyaloğu, kendi ufkunun metnin ufkuyla karşılaşması ve anlama faaliyeti de bu ufukların kaynaşması olacaktır.[53]

Bir metni anlamak için onun cevabı olduğu soruyu anlamamız gerekir diyordu Collingwood ve Gadamer. İşte metinle olan diyaloğumuzun hedefi de, doğru ya da hakiki soruları eğri sorulardan ayıklayarak sahici bir istifham ve tefekkür sürecine girmektir.[54] Metnin muhatabı olarak okur, metne doğru sorular sormalıdır ki hakikat o okumada kendisini ifşa edebilsin. Bilhassa o okumada diyoruz çünkü bir metne dönüp dönüp aynı soruyu sorduğumuzda dahi, eğer soru sahici bir soruysa, aynı cevabı almayız. Bu yüzden edebî bir metin, tekrar tekrar okundukça başka anlamlarını okura açar. Hakikat her okumada, her sorgulamada başka bir şekilde kendisini faş eder. Nihayetinde de, istifham sürecini haiz her *sahici okuma*, metnin Varlığa dair sorusuna okurun kendisi için cevap vermesiyle *özerk bir okumaya* dönüşür.

Edebî metinler için yapmış olduğumuz bu hakikat tasavvuru, hiç şüphesiz gerçeklere bir tekabüliyet ya da yazarın niyetini anlamaya dayalı bir durum değildir. Zaten metne sorduğumuz soruların da yazarla ya da yazarın zihniyle bir alakasının olmaması gerekir. Çünkü yazarın sorduğu soru, tabiri caizse, kendisinin malı değildir. Tıpkı her türlü diyalogda olduğu gibi, metinle olan karşılaşma ve konuşmanın sonucunda da ortaya çıkan şey *logos*'tur, yani bir anlama ve hakikate sahip kelam. Haliyle ortaya çıkan anlam ve hakikat de her iki tarafı da aşarak ne metne ne de okura kalır (Gadamer, 2013: 376, 381); ikisi birlikte (biri diğerini massetmeksizin) ufuklarının kaynaşmasına iştirak eder. Kısacası, edebî metnin sorusu, yani hakikati, metnin yazarını da okurunu da aşar: Yazar, eserinde Varlığa ışık tutar, hakikatse kendisini ifşa etmek için kendi yolunu bulur, okurun yoluyla kesişir ya da kesişmez.

O halde, burada hatlarını yer yer kabaca, yer yer detaylıca çizdiğimiz istifham kavramı üzerinden sahici bir edebiyatın bayağı edebiyattan ne tür farklılıklar gösterdiğini artık açıklayabiliriz.

53 Gadamer, *Truth and Method*, s. 376, 385-86; Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermeneutik*, s. 22.

54 Gadamer, oldukça dikkatli bir şekilde, "yanlış" yerine "eğri sorular" demeyi tercih eder. Zira eğri bir soru dahi içerisinden doğru anlamlar çıkarabileceğimiz bir potansiyele sahiptir (Gadamer, *Truth and Method*, s. 372-373).

(1) Sahici edebiyat eserlerinde kahramanlar değil dil ve hakikat merkezdedir. Sokratik diyaloglardaki Sokrates figürüne dikkat edecek olursak, kendisi diyaloğu tamamen yönlendiren, yöneten bir Sofist ya da bir öğretmen değildir. O da muhatabıyla *birlikte iştirak ettiği* istifhamda hakikati arar. Sokratik diyaloglar ve edebî eserlerde karakterler, kendilerini bu hakikat arayışı içerisinde *bulurlar* ve Varlığa tutulan projeksiyonda dünyayı *anlamak ve yorumlamak* için soru sorarlar. Esas merkezî figür olan varoluşsal soruların ontolojik kuvveti böylelikle her türlü edebî analizi altüst eder.

Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, sahici edebiyatta karakter ya da kahraman, tam olarak orada-bulunan varlıktır, yani dünyasını yorumlayan ve anlamaya gayret eden Dasein. Bu yüzden ana kahraman yalnızca manzum eserlerde değil öykü ve romanlarda da gizlenmiş (el-altında) haliyle *oradadır*. Sahici eserlerde merkezin olmayışı, ana karakterin (yani insanın), bir oluşun, bir akışın içerisinde sürükleniyor olmasını da beraberinde getirir. Yani sahici edebiyatın kahramanları, Varlıkta sürüklenen, sürüklenirken de kendi konumlarını bulmaya, içinde oldukları akışı anlamaya çalışan kahramanlardır. Bu minvalde, Sofokles'in, Euripides'in tragedyaları, Ovidius'un manzum eserleri, Dante'nin *İlahi Komedya*'sı, *Binbir Gece Masalları*, İbn Tufeyl'in *Hayy*'ı, *Hamlet*, *Robinson Crusoe*, *Yeraltından Notlar*, Melville'in *Benito Cereno*'su, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si, Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı, Camus'nün *Düşüş*'ü, *Yabancı*'sı, Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı, Perec'in *Uyuyan Adam*'ı, aklımıza gelebilecek sayısız sahici edebiyat örneklerinden yalnızca birkaçıdır.

(2) Varlık sorusunun sahici bir biçimde ortaya konulduğu edebî eserlerde, istifhamın bir gereği olarak sahici olmayan bayağı edebiyat maskaralıklarını da görmeyiz. Örneğin, Herkes'i ilgilendiren konular üzerinde lakırdı etmekten, boş söz söylemekten çekinir. Arkasında yatan hikâye ucuz muhabbetlere meze edilemeyecek kadar ciddidir. Ve hatta, konuyu Varlık sorusundan daldan dala atlattırmayacak kadar da bu ciddiyetin farkındadır. Odağında tek bir şey vardır, okurunun versatil merakını da bu odağa göre dizginler. Metin ve okur, meselenin pek de sahiden düşünülmemiş yanlarını keşfederek aynı soruya yönelik muğlak konumlarını belirgin hale getirirler.

Fakat burada bahsedilen ciddiyet, odaklanma, merakın dizginlenmesi ve müphemiyetten kaçış gibi unsurların eserdeki karakterlerin birer özelliği olmadığının gözden kaçmaması gerekir. Eser boyunca boş konuşan bir karakterle alıp veremediğimiz yok açıkçası. Ya da Cosimo gibi daldan dala atlayan

biriyle. Bahsettiğimiz özellikler metni bağlar, kahramanı değil. Yani sahici bir eser olarak *Ağaca Tüneyen Baron*'u, kendi kahramanını ölüme gönderirken Augusto Pérez'in sorularından kaçan yazarı değil, *Sis*'i.

(3) Sahici edebiyat, Varlığa dair sahici sorular soran edebiyattır demiştik. Sorunun ontolojik önceliğini burada tekrar edecek değiliz; ancak tezimizde dikkat çekici olan iddia, edebî bir metnin de altında soruların yattığını söylememizdir. Zira edebî metin, mevcut olan şeylerin bir dökümünden, kaydından ibaret değildir. Öykü yazarını, nesir yazarını, şairi harekete geçiren saik, nihayetinde okurun metinde bulmakla yükümlü olduğu sorudur.

Soru-cevap diyalektiği her türlü sahici diyalogda kurulduğu gibi metin ile okur arasında da kurulur; yani, sorunun ontolojik önceliği, edebî metinleri de kapsar: *"GÖK! Bir kahkahaya geçirdikçe dişlerimi/ bir tabut kalmıştır akşam olmaya/ bir tabut beklenen bir aydınlıktır/ beklenen bir ses gibi avlularda."* Şiirin sorusu, istifhamı gerektirecek kadar güçlüdür. Çünkü sorusu Varlıkla ilgilidir, muhatabı olan okuru da bu soruyu irdelemeye davet etmektedir.

(4) Sokratik diyaloglardaki istifham ile edebî metinler arasında yaptığımız analojiye şöyle bir eleştiri getirilebilir: Erken dönem Sokratik diyaloglar *aretê* sorusuyla meşguldür; itidal, cesaret gibi erdemlerle ilgili sorgulamaların edebî metinlerle ne ilgisi olabilir? Ancak daha önce de bahsettiğimiz gibi, Sokratik müdahale ahlak problemlerini öne çıkarsa da nihayetinde *iyi sorusuyla* iştigal eder, yani Varlık ve hakikat sorusuyla. Edebiyatta öne çıkan güzelce ifade etme sorusu da (*belles-lettres*), nihayetinde Varlıkla ilgili bir sorudur. Yani hem Sokratik diyaloglar hem de sahici edebî metinler muhataplarını (okur) aynı türden bir istifhama sürükler.

Kaldı ki, önerdiğimiz bu analojiyi bir adım daha ileri götürmekte bir sakınca görmüyoruz: nasıl Platon'un erken dönem Sokratik diyaloglarındaki Sokrates figürü *aretê* bilgisinin, iyi ve doğru yaşamanın tecessüm etmiş hali olarak sunuluyorsa, sahici bir edebî metin de güzelin bilgisinin, *belles-lettres*'in bir örnekliğini oluşturur. Böyle metinler, hayat hakkında ders verici ya da öğretici değil, tam aksine bir yol arkadaşıdır. Sahici edebiyat, didaktik ve öğüt verici metin analizlerine direnir.

(5) Sokrates, ayaküstü başladıkları muhabbetin ortasında belki de muhataplarına hayatlarını değiştirecek hakikate yol arkadaşlığı etmektedir. Fakat Sokrates'i dinleyip dinlememek elbette yine kişinin kendisine bağlı kalır: Euthyphro bir bahaneyle kaçar, Crito Sokrates'i ikna etmenin beyhude olduğunu anlar. Fakat Sokrates'le karşılaşmak, artık geri döndürülemez

bir vakıadır ve hayattaki etkileri hiçbir şekilde önceden kestirilemez. Sahici bir edebî eserin güçlü yapısıyla karşılaştığımızda da benzer sonuçlar verecektir. Zira filozofun arkadaşına karşı duyduğu sorumlulukla muhatap olması gibi, sahici edebiyat da okuruna karşı bir sorumluluk taşır: Eser, Varlığa dair hakiki sorular sormalıdır ki, okur bu soruları kendisi için cevaplasın. Böylelikle okur, bu metinle kurduğu diyalektik sayesinde gerçek soru ve sorunları sahiden düşünecek, iç muhakemede bulunacak ve bu sorulara yönelik özerk cevaplar arayacaktır. Kısacası, sahici metnin okura müdahalesi Sokratik müdahale gibidir, geri döndürülemez bir *eşlik* söz konusudur. Belki *Suç ve Ceza*'yı üstünkörü okuyup günlük hayatımıza devam edeceğizdir. Ancak yapıtın adalet hakkındaki hakiki sorusu, eğer okur *sahiden* de okumuşsa, okurun peşini bırakmayacak ve kişi kendisine dönene kadar da onu rahatsız edecektir. Okurun *sahiden* okuması için, kendisine "dışarıdan gelen" metne karşı açık olması, fikirsel ve ruhsal değişimi göze alması gerekmektedir. Hakikat, kendisini metin ve okur arasındaki diyalogda dil ile ifşa eder. O halde okura düşen de bu ifşaya (*logos*, söz, kelam) iştirak etmek olacaktır.

Sahici edebiyat ve okurun bu birlikteliği geliştikçe, kendisini alıntılarda gösterir: Kişi, metinden paylaşımlarda bulunur, sohbetlerde, diyalog ve yazdığı yazılarda eserden kendisine *eşlik* etmesini ister. Zaten eğer sahici bir birliktelik yoksa, yapılan alıntının göstermelik olduğu, bağlamsızlığı, uyumsuzluğu, ahenksizliği belli olacaktır. Öte yandan eğer okur, eserin esasta sorduğu soruya sahici ve özerk bir cevap bulmuşsa, artık sadece alıntılarla değil metnin dilinden de konuşmaya başlar.

(6) Sahici bir eserle karşılaşmak Sokrates'le yüz yüze gelmek gibidir demiştik. Böylelikle, tıpkı Sokrates'in muhataplarını sıkıştırdığı sahici sorularda olduğu gibi, böyle metinlerin soruları da okurun gündelik yaşamına müdahale eder ve Varlıkla olan ilişkisini sekteye uğratır. Edebî eserlerin sahici sorularına cevap aradığımız bir istifham ve muhakeme sürecine girer, metni okurken, beraberimizde getirdiğimiz kanaat ve önyargılarımızı sorgularız. Nihayetinde de metnin sorusunu kendimize çevirir ve vicdanımızı rahatlatacak (ya da belki de daha da rahatsız edecek) bir cevap ediniriz. Yani diyebiliriz ki, vicdanın celbi sahici bir metinde yankısını bulur.

Buna binaen, sahici edebiyat, metin ve okur arasında kurulan soru-cevap diyalektiğine dayalı bir istifhamın sonucu olarak okura halihazırdaki soruya nazaran kendi konumunu, duruşunu belirleyebileceği özerk bir okuma

imkânını da sağlayabilen edebiyattır. Gerçek bir şiir, gerçek bir öykü, gerçek bir roman, sahicilik ve özerklik kesişimindedir.

(7) Sahici edebiyat, Varlık hakkında hakiki sorular soran ve bu soruları okurun kendisine sorduran edebiyattır. Okurun edebî bir metni anlaması, metnin cevabı olduğu soruyu anlamasından geçmektedir. Fakat sahici bir yapıtın azameti, sorunun açık kalmasıyla, sınırsızlığıyla doğru orantılıdır. Zaten edebî bir metni klasik yapan da, okuru metne defalarca yeniden çağırmasına rağmen son sözü okura söylettirmemesidir. Dolayısıyla, diyaloğun beraberinde getirdiği istifhamın son aşaması olan kendini bilme erdemi, edebî eserlerin anlaşılması ve yorumlanmasında da etkindir. Varlığa dair sorularla haşir neşir oldukça okur, cevaplarının yetersizliğinin, argümanlarının zayıflığının, bununla birlikte Varlığın (burada, metnin) kudreti karşısında kendi âciz konumunun farkına varır. Okurun sınırlılığı ve anlamın sınırsızlığı, gerçek bir edebiyat şaheserinin hermeneutik gerilimini tesis eder.

Sokrates'in sorduğu sorunun diyaloglardaki tarafları aşması gibi, Sisifos'un, Şehrazat'ın, Hamlet'in, Razkolnikov'un, Joseph K. ya da Bay Palomar'ın Varlığa dair soruları, yazarlarını, metni ve okurlarını aşan (nihayetinde de "iyi nedir" sorusuna varan) sahici sorulardır. Bu sorular, metnin muhatabı tarafından her zaman sorgulanmaya o kadar açıktır ki, eserle süregiden diyalog nihayete ermez. Tekrar ve tekrar esere dönülerek, aynı ya da farklı sorulara cevap aranır. Sokratik diyalogların bir çıkmazla sonuçlanması ve tartışmanın ileri bir zamana ertelenmesi gibi, bu güçlü edebî eserler hakkında son söz de söylenememektedir. Yineleyecek olursak, bir klasiği klasik yapan da, eserin metinle okur arasında kurulan diyaloğu daimi kılacak soruları haiz olmasıdır. Bu sorular, metne tekrar ve tekrar dönen okuru şaşırtacak kadar yeni hakikatlere kapı aralar. Öyle ki, yıllarca elimizde dolaşan klasik bir metinde, sanki daha yeni eklenmiş gibi yeni cümleler, yeni anlamlar fark ederiz. Ve aslında fark ettiğimiz, eser hakkında bildiğimiz o kadar şeyle birlikte hiçbir şey bilmediğimizdir.

Kaynakça

Ambrosio, Francis J., "The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics", *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, yay. haz. Lewis Edwin Hahn. Chicago & La Salle, IL: Open Court, 1997.

Başaran, Abdullah, "Edebiyat ve Nekahet", *Post Öykü* 6 (Eylül-Ekim), 2015.

----------, "Edebiyat ve Firar: Bir Diğer Farmakon", *Post Öykü* 8 (Ocak-Şubat), 2016.

Collingwood, R.G., *An Autobiography*, Oxford: Oxford University Press, 1939.

Detienne, Marcel, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, çev. Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, çev. David E. Linge. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1976.

----------, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, çev. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980.

----------, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, çev. P. Christopher Smith, New Haven: Yale University Press, 1986.

----------, "Gadamer on Gadamer", *Gadamer and Hermeneutics*, yay. haz. Hugh J. Silverman, New York & Londra: Routledge, 1991.

----------, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, çev. Joel Weinsheimer, New Haven: Yale University Press, 1999.

----------, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Bloomsbury, 2013.

Gonzalez, Francisco J., *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice and Philosophical Inquiry*, Evanston: Northwestern University Press, 1998

Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

----------, *What is a Thing?*, çev. W.B. Barton, Jr. ve Vera Deutsch, South Bend, IN: Gateway Editions, 1967.

----------, *On the Way to Language*, çev. Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1971.

----------, *Basic Writings*, yay. haz. ve çev. David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1993.

Kim, Alan, "*Crito* and Critique", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XLI, yay. haz. Brad Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Linge, David E., "Editor's Introduction", *Philosophical Hermeneutics*, (Hans-Georg Gadamer), Berkeley & Los Angeles, CA: University of California Press, 1976.

Nehamas, Alexander, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

Rappe, Sara L., "Socrates and Self-Knowledge", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 28 (1), 1995.

Risser, James, "The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida", *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* yay. haz. Diane P. Michelfelder ve Richard E. Palmer. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Smith, P. Christopher, "Translator's Introduction", *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* (Hans-Georg Gadamer), New Haven: Yale University Press, 1986.

----------, "The I-Thou Encounter (Begegnung) in Gadamer's Reception of Heidegger", *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, yay. haz. Lewis Edwin Hahn. Chicago & La Salle, IL: Open Court, 1997.

Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermeneutik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Vlastos, Gregory, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

----------, *Socratic Studies*, yay. haz. Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Türkçe Edebiyatta Hermeneutik: Üçüncü Bir Dil Yaratma Çabası

BURCU ŞAHİN

"Yanılabilmeyi övüyorum."
T. Uyar, *Korkulu Ustalık*, 82

"Yazar, kurar. Bu herkesçe bilinir. Okurlar ne yaptıklarını her zaman düşünmüşler midir?" diye soran Bilge Karasu'ya karşı Roland Barthes, olması gereken eleştiri biçimini anlattığı metninin sonlarına doğru "Her okur bunları bilir" der.[1] Yazar, kuran kişiyse ve okur ne yapması gerektiğini biliyorsa bir soru daha vardır sorulması gereken: "Eleştirmen (saf olmayan okur-yazar) metne nasıl yaklaşmalıdır?" ya da Todorov'un sorusuyla, eleştirmen "başka bir metne sadık kalarak", "başka bir metnin bütünlüğünü koruyarak", "başka bir söyleme içkin bir söylemi nasıl dillendirebilir?"[2] Bu soruların cevabına anlamın tutunduğu/sığındığı/saklandığı yeri bulmaya çalışan hermeneutik ile ulaşılabilir.

Antik Yunancada konuşmak, ifade etmek, yorumlamak, tercüme etmek anlamlarına gelen hermeneutik, Türkçeye "yorumbilgisi" olarak çevrilse de buna "yorum sanatı" demek daha uygundur.[3] Bilgiden ziyade sanat olarak görülmesinin mitolojik nedeni Tanrı'nın sözlerinin altında yatan manayı çözmek için yorum yapmanın, öncelikle Haberci Tanrı Hermes'in sözünü çözmeyi işaret etmesi olabilir. Hermes'in aslında bir yorumcu olduğu ve insan-

1 Barthes, Roland, *Eleştiri ve Hakikat*, s. 45.
2 Todorov, Tzvetan, *Poetikaya Giriş*, s. 34.
3 Yaşat, Cem Doğan, *Sanat ve Toplum Karşısında Hermeneutik: Edebiyat Sosyolojisi Açısından Hermeneutik Yaklaşımın Değerlendirilmesi*, s. 8.

ların da yorumun yorumunu yaptığı düşünülürse, denilebilir ki anlam bir süreç meselesidir. Anlamı "yaratabilmek" için yorumun gerekliliği fikri, metnin altını çizdiği hakikatin yorumda saklı olduğunu imler. Anlam ve yorumun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu gerçeği, okuru ve okuma edimini hermeneutiğin temeline, metnin gizil köşelerine inmeye zorlar.

Yorumlanan metnin hakikati söylediğine inanmak, ilk okumada çıkacak anlamı yadsıyarak alegorik okuma biçimine kapı açmıştır. Alegorik okumalar Ortaçağ'da Eski Ahit'in ve Yeni Ahit'in sembollerinin çözümlenmesi, Protestanlık'ın ortaya çıkışı, İncil'in çeviri problemlerinin tartışılması gibi etkilerle değişime uğramıştır. Teolojik kaynaklı olan Ortaçağ hermeneutiğinde doğa, alegorik bir evren olarak algılanırken Lutherci Protestanlık Hermeneutiği'nde alegorik yorumlamaya karşı çıkılmış ve "yazının kendi kendisini açıkladığı" söylenmiştir. Esasen metnin anlamı tartışmasının kökeni de buradadır. Alegorik okumaların toplumsal nedenlere ve gereksinimlere dayandığı, yalnızca anlamak için yorumlamanın yapıldığı ve dolayısıyla bu tür okumanın metni sınırlandırdığı düşünülür. Doğru anlamın dolayısıyla yüksek anlamın bulunması için yalnızca, metnin kendisine bakılması gerektiği söylenmiştir.[4]

Yorumun alegorik okumadan uzaklaşması, yazarın niyeti ve metnin anlamı üzerine kafa yorulması, yorumun sanata yaklaştığını ifade eder. Yazarın niyetine bakıldığında, sanat eserini yorumlarken eserin taşıdığı anlama ulaşmada sanatçının amacının ne kadar etkili olup olmadığı tartışılmıştır. Yazarın niyetinin sorgulanması bittiğinde ise yalnızca metni anlamanın önemli olduğu noktaya gelinir. Anlamın yazarın niyetinin dışında metni kuran dilin kullanım boyutlarıyla ilgili olduğu söylenir. Burada artık yazarın niyeti aşılmış ("yazar ölmüş") ve metnin kendisi önemsenmiştir. Eleştirmen de metnin kendisi aracılığıyla aşinalık ve yabancılık duygusu arasındaki gerilimde, o gergin hatta konumlanır.

Yazar-okur-eleştirmen kimdir, neyi nasıl yapar sorularına cevap verilirken esas kaynağın (çıkış ve varış noktasının) metnin kendisi olduğu söylenebilir. Modern hermeneutiğin esaslarından sayılabilecek, metnin kendisi kadar açık başka hiçbir şey yoktur cümlesinin yanına, bu açıklığın yarattığı kapalılık da eklenmelidir. Bu kapalı ve karanlık alanda ilerleyebilmek için dışarıda olandan/kuramlardan (Eagleton'ın tabiriyle yeni meşrulaştırma biçimlerin-

4 Bu bilgiler, Doğan Yaşat'ın *Sanat ve Toplum Karşısında Hermeneutik: Edebiyat Sosyolojisi Açısından Hermeneutik Yaklaşımın Değerlendirilmesi* başlıklı yüksek lisans tezinden faydalanılarak yazılmıştır.

den) faydalanılır. Metne yaklaşırken, başka disiplinlere, dışarıdan olana, "[y]apıtı edebiyata teslim etmek için edebiyatın dışına çıkma[ya] ve antropolojik kültüre başvurma[ya]" ihtiyaç duyulur.[5] Metnin yorumlanması için belirlenen temel yahut sorunsal, metin dışı kaynaklarla desteklenir ve neticede yine metne dönülür. Metinden hareketle tekrar metne ulaşmak esnasında yazar, metin ve yorumcu arasında bir döngü oluşur. Yazar, okur ile metin arasındaki ilişkinin anafor yaratarak kaybolmasını ve bu kayboluşla yeniden bulunmasını sağlar. Metnin içindeki boş alanlar, anaforun hızlandığı, derinleştiği neredeyse yok olduğu anlardır. Okur için metnin zemini kaymaya başladığında, yorumlama aşırı yoruma ulaşacağı anda yazarın anafora attığı ufak bir taşla döngüyü-metni (yavaşlatması değil) yavaşlatmaya başlaması yahut yönünü değiştirmesi belki tekrar okurun doğru anlama ulaşma çabasını hatırlatır. Bu taşla yazar, (Foucault'nun deyimiyle) anlamın çoğalmasından tasarruf eder. Metin içinde kaybolma, yazarın metne açtığı oyuklar, metindeki dehlizler ile birlikte eleştirmenlerin de anlamı katladığı düşünülünce, metnin tek bir anlamı olamayacağının altı çizilir. Bu çokanlamlılık, metnin sınırsız bir yapılaşma sürecinde olduğunu gösterir. Basılı olanın aslında bir son olmadığı, eleştiri metniyle yeni bir döngünün kurulduğu görülür. Bu durumda metin, okurun karşısında bitimsiz bir şey olarak durmaktadır. Ancak bu bitimsiz yapı, sınırsız bir yorumlama alanı açmaz. Yorumun sınırını belirleyen metindeki boşlukların konumlandığı yerler ve metnin kodlarıdır.

Okur yoksa metin de yok diyen Eagleton'ın haksız olmadığı aşikârdır ancak yazarından ve okurundan bağımsız bir metin de vardır ortada; metnin kendi yasası içinde bir amacı olduğu, hatta metnin kendi okurunu ve okuma biçimini yarattığı da söylenebilir. Bu yönüyle, yazar ve okur arasında duran metin, özne konumuna geçerken yazarın ya da okurun elinde nesneleşmeye başlar. Metnin özne ve nesne arasında bir yerde durması, zaman zaman yer değiştirmesi, eleştirmenin okuma-yazma eylemine başladığı andan itibaren, sıkışması, kaçması, tökezlemesi ve tüm bunlarla birlikte yazarın-okurun-metnin birbirini var etmesi hermeneutiğin alanına girer. Aynı anda hem yazar hem de okur olmanın kıskacındaki eleştirmen, metnin anlamını ararken onu yeniden kurar. Bu inşada her şey estetik bir süreçten geçer. Estetik süreç, eserin yaratılma anından okunma anına kadarki dilimi kapsıyormuş gibi görünse de eleştiri metni de bu sürece dahildir ve ikinci bir kurmaca metin olarak üretilir. Dolayısıyla kurmaca metin üzerine yazılan her yeni

5 Barthes, *age*, s. 32.

metin, kendi dilini oluşturur. Konuşan neredeyse eleştirmen değil, dilin kendisidir. Okur-yazar-metin üçgeninin şeklini değiştirerek onu döngüsel bir hale getiren, eleştirmen ve dildir. Yazanı ve metni dönüştüren dilin kendini ifadesi, yorumun katmanlaşması, metni sürekli açmak için çabalarken onu kapatabilir. Açılan ve kapanan, genişleyen ve daralan, bir şey söyleyen ama aynı zamanda hiç olduğunu da bilen eleştiri metinleri yazılmadığı takdirde, yapılan eylem çıkış noktasına yani doğasına aykırı olacaktır ve hiçbir şey söylenmeyecektir. "Yazmak *zaten* dünyaya belli bir düzen vermek, *zaten* düşünmek anlamına geli[yorsa]"[6] bu eylemin "yeniden yapma" demek olduğu da kabul edilmiştir.

Bir kurmaca metni yorumlayarak "yapı" yeniden inşa edilirken yani, estetik süreç oluşturulurken bazı metotlar (özet, açıklama, çözümleme vb.) tek başına kullanılamaz. Yalnızca özeti yapılan bir kurmaca metnin –üstelik hiçbir metnin özete ihtiyacı yokken– estetik sürece dahil olmasının beklenemeyeceği aşikârdır. Yalnızca özetlenen, açıklanan ya da zaman-mekân-kişi çözümü yapılmış metin, var olan metnin tekrarından başka bir şey olmayacaktır. Kurmaca metinlerin kendilerini bir çırpıda ele vermemesi gibi onun üzerine yazılan metin de kendini ele vermeyebilir ve bu durum asla metnin özete ihtiyacını doğurmaz. Üstelik metnin kapalılığı oranında eleştiri yazısı da kendini kapatabilir. Kapalı bir oda hâlindeki metni okur için açmakla görevli olduğu (!) sanılan eleştirmen, o kapıya bir kat daha kilit vurabilir ya da yalnızca sorularla kapıyı aralamaya çalışabilir. Bu durumda "[y]apıt[ın] her türlü durumdan soyutlandığı için kendisini keşfe aç[tığı]: Onu yazan ya da okuyan kişinin önünde derinlikleri sınanan ve sınırları araştırılan, dile yöneltilmiş bir soru halini al[dığı]" dile getirilebilir.[7] Eleştirmen, örtünün altındakileri çıkarmak için nihayetinde cevap bulamayacağı sorular sorarak ilerleyebilir. Bu haliyle anlamın kaygan bir zeminde olduğu ve okurun da metne dahil olarak estetik süreçteki yerini aldığı görülür. Kurmaca metnin bitimsizliği, döngüsü ve kendisine değen herkesi, her şeyi metinselleştirmesine karar veren ise eleştirmen değil metindir.

Hermeneutiğin temelinde "metnin örtük yanlarına temas" ederek doğru anlama ulaşma çabası varken Türkçe edebiyatta bu "çaba" görülmez. Yapılan özetlerin, açıklamaların, basit çözümlemelerin kabul alarak yerinde öylece durması, Türkçede hermeneutiğin "üçüncü bir dil" yaratmadan 'ifade etmek'

6 *Age*, s. 28.
7 *Age*, s. 49

olarak karşımıza çıktığını gösterir. Oysa hermeneutik bile kendi doğası içinde –İncil hermeneutiğinden roman kuramı olmaya giden çizgide– ilerlemiştir. Metin aracılığıyla bilinen ve bilinmeyenin arasındaki gergin hatta konumlanan eleştiri Türkçede bu tedirginlikle var olmamıştır. Türkçe eleştiride ya metin ve yazar bir bütün olarak görülüp sahiplenilir, sevilir (aslında boğma ve canına okumadır bu) yahut yazar da metin de görmezden gelinir. Kurmaca metin ve yazarı sahiplenilmişse (yani üzerine yazmaya değer görülmüşse) öncelikle yazar tanıtılır, sonra özet verilir, ardından yazarın dünya görüşü ile metnin mesajı arasındaki köprü kurulur, birkaç eksik/fazla bulunur ve nihayetinde olumlu/olumsuz (ki bu eleştirmenin dünya görüşüyle çoğu zaman yakından ilgilidir) değerlendirme yapılır. Bu haliyle bir eleştiri metni tamamlanmış sayılır. Oysa "[s]anat eleştirisi ve estetiğin bağları dilbilime ve dil felsefesine, bununla beraber ontolojik temellere sıkı sıkıya bağlıdır."[8] Ancak her kurmaca metni, yalnızca kendi üslubuyla özetleyen, açıklayan metinlerle ve eleştiriyi pozitif ve negatif yargı belirtilmesi gereken bir dal olarak görenlerle örülü bu alanda ontolojik temellere demir atmak imkânsızdır.

Türkçe edebiyatta metnin inceleme nesnesi haline gelmesi uzun zaman almıştır. Türkçede eleştiri geleneği olmadığı (bugün dahi eleştirinin olmadığı) bu alanda yazılmış hemen her yazıda vurgulanmıştır.[9] On dokuzuncu yüzyılda edebî türlerle tanışan Osmanlı aydını, bu süreçte yeni olanın üzerinde çalışmak yerine yalnızca eskiyi yıkmak için uğraşmıştır. Karşılaşılan şey üzerine kafa yormaktansa bütün şiddetiyle eskiye karşı çıkan yazarlar, bu yanıyla gelenekten de sıyrılamamıştır. Uzun bir süre, eskiyi eleştirirken eskinin malzemesini kullanmış olduklarını fark edememelerin bir uzantısı olarak, tezkire geleneğinin modern edebiyata sirayet ettiği söylenebilir. Tezkirelerde eserlerden ziyade şâirlerin tanıtılması[10], yirminci yüzyılda yazılan eleştiri metinlerinde yazarın biyografisiyle eser okuma alışkanlığına evrilmiş ve metni şerh etme geleneği modern edebiyatta sıkı sıkıya tutulan bir dal olmuştur.

Tanzimat döneminde eleştiri denilince akla ilk gelenler; meselelere dikkat çekmek, bir metnin kritiğinden ziyade eski anlayışı eleştirmek, meseleleri

8 Yaşat, *age*, s. 75

9 Ahmet Hâşim "Bizde eleştiri nesilden nesile aktarılan şerefsiz bir mirastır." diyerek eleştiri geleneğinin olduğunu 'vurgulayan' ender isimlerdendir. *Kitap-lık*, Eylül-Ekim 2001, S. 49, s. 37. *Kitap-lık* dergisinde Füsun Akatlı'nın sorularıyla yönlendirilen "Eleştirmensiz Olur Mu?" başlığı altında Güven Turan, Handan İnci, Mehmet Can Doğan, Ömer Ayhan, Kaan Özkan'ın katıldığı bir oturum düzenlemiştir.

10 Latîfî tezkiresi ayrı bir yerde durur ancak ondan sonraki tezkireler yalnızca biyografiye dönüşmüştür.

kişiselleştirerek saldırıya dönüştürmektir. Bu dönemdeki ilk durak noktası, dildir.[11] Tanzimat dönemi aydınları sanatı ve yazını bir okul olarak görmüş, dolayısıyla halkı ilerletmek için öncelikle dilin anlaşılır olması gerektiğine inanmıştır. Başlangıçta çok önemli olan bu durakta fazla vakit geçirilmiş, halkı ilerletmek fikriyle çıkılan yolda yazarlar da bir süre sonra oldukları yerde kalmışlardır. Neticede Türkçe edebiyatta eleştiri, uzun müddet dilde sadeleşme meselesi üzerinde oyalanmıştır. Geçen bu vakitte, dilin ontolojik bir varlık olabileceği fikrine erişilememiştir. Bu dönemde eleştiri çoğunlukla yüksek sesle yapılmış; okuru düşünceye ikna etmek için ses yükselirken fikirden uzaklaşılmıştır. Hatta bu uzaklaşmada sesler, kâğıt-kalemden çıkarak Babıali Caddesi'ne taşınmış ve tartışma bastonlarla son bulmuştur.[12] Metinde duramayan, fikirden uzaklaşan bu tartışmalardan/kavgalardan haliyle yorum yapmaya geçilememiştir. Dil meselesinden uzaklaşıldığında ve artık metin söz konusu olduğunda ise aslında yine aynı amaçla, yorumdan uzak metinlerin olumlu ve olumsuz yanları geleneksel açıdan sunulmuştur. Halkı olumlu yönde etkilemek, ona bir şeyler öğretmek için var olduğuna inanılan edebiyatta elbette kurmaca metinlerin gündelik hayattaki olumlu etkile-

11 Bazı dikkatler: 1. Tanzimat neslinin güdümlü edebiyatı hemen her entelektüel alanı büyük bir çatışmaya çevirir. Devrin önemli faaliyetlerinden olan gazetecilik bu tartışmaların merkezindedir. Şinasi ile Sait Çelebi arasında gazetecilik etiği ile başlayan tartışma bir süre sonra devrin en büyük savaş alanı olan dil meselesinde kalır. "Mesele-i Mebhûsetün Anhâ", bugün edebiyat kavgaları diyebileceğimiz sürecin ilk cephesidir. 2. Şinasi, Tercüman-ı Ahvâl'in mukaddimesinde bazı meselelere dikkat çekerek ilk kritik söylemi yapmış olur. 3. Şinasi'nin Fatin Efendi'nin tezkiresi üzerine yaptığı çalışma, edebiyat tarihi açısından Batılı kaynakların örnek alındığını gösterir. 4. Namık Kemal'in "Lisan-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülahazatı Şâmildir" (1866) adlı makalesi de dil hassasiyeti üzerine kurulu bir metindir. Dil bakımından divan edebiyatı geleneğini eleştirirken bir yandan da edebiyat-ı sahiha terimini kullanır ve 19. yüzyıl Batı edebiyatının realist eserler verdiğini ve bizim de bu yolda eserler üretmemiz gerektiğini yazar. 5. Namık Kemal'in "Celâl Mukaddimesi" de Divan edebiyatını eleştirmesi, eskiyi yıkmaya çalışarak yeni bir şey oluşturmaya çabalaması açısından değerlidir. Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşa"sı (1868), altı yıl sonra yazdığı "Harâbât"ı ve Namık Kemal'in "Tahrîb-i Harâbât"ı (1874) yine dil merkezli tartışmalar olmuştur. Aydınlar olarak halkı ilerletmek isteyen bir algının elbette dile önem vermesi kaçınılmazdır. Tanpınar, bunu On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi'nde şöyle belirtmiştir: "Filhakika edebiyat tarihimize dikkatli bir bakış onun daima bir dil meselesi mihverinde kaldığını görmekte gecikmez." 20. Baskı, Ekim 2012, s. 24.

12 Dönem boyunca yaşanan edebiyat, dil ve üslup tartışmalarının hemen hepsi kişiselleşerek boyut değiştirir. Fakat Beşir Fuad'ın merkezinde olduğu hayaliyyun-hakikiyyun tartışması bu anlamda da önemlidir. Beşir Fuad'ın her yazısında cümlelerini kanıtlayarak yazması ve seviyeyi daima yukarıda tutmaya çalışması dikkate değerdir. Menemenlizâde Mehmed Tahir'e söylemiş olduğu şu cümle de tartışmanın seyrinin metin üzerinde kalması gerektiğini ifade eder: "Ümîd-vârım ki mübâhesemizin bu kısmı muvakkat bir fırtına addolunur da, asıl bahsimizi sakin bir surette icra ederiz. Borayı siz kopardınız önünü almak yine size düşer." Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, yay. haz. Handan İnci, YKY, 1999.

ri üzerinde durulmuştur. Gerçeklikten uzak, dönemin ahlaki yapısına aykırı metinleri olumsuz eleştirmişlerdir.[13] O dönemde yazılan romanların önsözleri de kritik açısından mühimdir, oradan okurlarına seslenen yazarlar, iyi bir eser nasıl olmalıdır sorusuna kendilerince (elimizde tuttuğumuz romanla) cevap vermişlerdir.[14]

Servet-i Fünûn döneminde eleştiri türü yeniden yazınsal bir düzleme erişmiştir. Batılı eleştirmenleri takip eden dönem yazarları kendi alanlarında öncekilerden daha nitelikli bir edebiyat inşa etmiştir.[15] Bu dönemde eleştiri nitelikleri kişisel husumetlerden sıyrılarak yeniden estetik, roman, güzellik gibi meseleler üzerinde durmuştur. Bir önceki nesil tarafından dekadanizm ile suçlanan bu yeni nesil, edebiyatın estetik bir mesele olduğunu fark etmiş ve tartışmaları sokaktan mümkün olduğunca kâğıt üzerine çekmiştir. Dolayısıyla bu neslin çalışma sahası üzerine düşünen bir nesil olduğu söylenebilir. Dönemin yazarları ve şairlerinin eleştirileri hermeneutik kapsamında değerlendirilemese dahi yeni bir aşamadan geçildiği görülmektedir.

II. Meşrutiyet döneminin hemen tüm alanlarında kendini hissettiren yıkım psikolojisi, devrin edebiyatçılarının bütün hamlelerine etki eder. Tanzimat'ın birinci neslinin toplumsal heyecanı bu dönemde tekrar görülür. Servet-i Fünûn devrinde ortaya konan estetik kaygılar yerini yeniden muhtevaya önem veren bir edebiyat anlayışına bırakır. Tanzimat'la başlayan vatan ve millet vurgusu en güçlü sesine bu dönemde kavuşur. Topluma anlatılmak istenenler birikmiş ve en gür sesle meydanlarda bağırmışlardır. Bu edebiyat ortamına bağlı olarak esere bakış yeniden faydacılık anlayışına bürünür ve

13 Bu algıdan uzaklaşan önemli bir adım 1879'da Ta'lîm-i Edebiyât adlı Batılı anlamda hazırlanmış ilk retorik ve belagât kitabıyla Recaizade Mahmut Ekrem tarafından atılmıştır. Ekrem, burada şiir nedir, edebî eser nasıl olmalıdır, güzel eser nedir, üslup meselesi, tenkit nedir, münekkid nasıl olmalıdır, (kalem kudreti, fikir zarafeti) gibi meseleler üzerinde düşünmüştür. Eseri mânâ ve şekil itibariyle incelemek gerektiğinin altını çizmiştir. Sanatın amacının güzellik olduğunu, sanatın estetik bir eylem olduğunu dile getiren ilk yazardır. Bu ölçütler üzerinden Menemenlizade Tahir'in *Elhan* adlı kitabını incelemiş *Takdir-i Elhan* adıyla bir kitap yazmıştır. Recaizade Ekrem'den sonra diğer önemli adım Mizancı Murad tarafından atılmıştır. Mizancı Murad "Üdebâmızın Nümûne-i İmtisalleri" başlıklı sütunda Namık Kemal'in Vatan *Yahut Silistre*, Recaizade Ekrem'in *Vuslat*, S. Sezai'nin *Sergüzeşt* kitaplarını eleştirmiştir. H. Taine'in bakış açısıyla tarihi an ve sosyal çevreyi dikkate alarak, yapı, üslup ve ahlaka uygunluğu açısından incelemiştir. Türkçe edebiyat uzun bir süre bu bakıştan kurtulamamıştır.

14 Nâbizâde Nâzım'ın, Mizancı Murad'ın ve Ahmed Midhat Efendi'nin romanları bu anlamda ilk akla gelenlerdir.

15 Bu dönemde yalnızca tenkitle uğraşan tek kişi Ahmet Şuayb'tır. *Servet-i Fünûn* dergisinde "Esmâr-ı Matbuat" adlı bir köşesi vardır ve kitap eleştirisi yapmıştır. Batılı tenkit anlayışını, disipliner yaklaşımı getirmeye çalışmıştır. *Hayat ve Kitaplar* adlı kitabında H. Taine'in görüşlerine yer vermiş, bazı görüşlerini eleştirmiştir.

metin eleştirisi yine yalnızca metni açıklayan ve klasik olarak ırk-çevre-zaman üçgeninde incelenen yazılara dönüşür. [16]

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "[…] tenkit, [bize] münekkitsiz geldi"[17] sözünü Abdülhak Şinasi Hisar daha açık bir şekilde "[…] ne Tanzimat devri edebiyatı, ne Edebiyat-ı Cedîde, ne Fecr-i Âti yani Meşrutiyet nesli, ne sonraki sade lisan ve hece veznini kazandıran nesil ne de bugünkü edebiyat bize bir münekkit yetiştirmedi. Ortada bazen münekkit olmayan hiçbir muharrir yok amma, müesses bir tenkit de yok"tur diyerek ifade etmiştir.[18] Bu anlamda Türkçede eleştiri hususunda neredeyse herkes "fikirden, tahlilden, yorumdan ve eleştirmenden yoksun" olunduğu konusunda hemfikirdir.

Cumhuriyet döneminde –eleştirmensiz– eleştiri, kurmaca yazarlarının ikinci uğraşı olmaktan çıkar, kendi yazarlarını ve ekollerini yetiştirmeye başlayan bir tür haline gelir. Kemal Bek'in "Türkoloji Çığırı" olarak adlandırdığı geleneğin kurucularının Mehmet Fuat Köprülü, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mehmet Kaplan olduğu bilinir.[19] Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde (1926), H. Taine'in ve G. Lanson'un bakış açılarıyla metne yaklaşmıştır. Tanpınar, bu bakışa kendi yorumunu katmış, metinleri bir estet olarak değerlendirmiştir. Ancak, Tanpınar ile başlayan estet tavır, takipçilerini yetiştirememiş, Kaplan ile yeniden Köprülü'nün metotları yürürlüğe girmiştir. Burada üzerinde asıl durulması gereken noktalardan biri "Türkoloji Çığırı"nın önemli olduğu kadar, bir zaman sonra kısıtlayıcı ve sınırlayıcı olmaya başlamasıdır. Kaplan'dan son-

16 Milli edebiyat döneminde bir yandan vatan bilinciyle eser veren Mehmet Emin Yurdakul, Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin varken diğer yandan 1909'da "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar" başlıklı metnini yazan Ahmet Hâşim, sanatın estetik yanını vurgulamıştır. 1911'deki "Yeni Lisan" makalesi de Şinasi'den beri tartışılan dilde sadeleşme meselesine yoğunlaşmıştır.

17 Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 73.

18 Hisar, Abdülhak Şinasi, *Kitaplar ve Muharrirler II*, s. 133.

19 Kemal Bek, Türkoloji Çığırı adlandırmasıyla kalmamış diğer eleştirmenleri de gruplamıştır. Edebiyat tarihçisi yönü ağır olan eleştirmenler: Tahir Alangu, Rauf Mutluay, Cevdet Kudret, Behçet Necatigil, Konur Ertop, Atilla Özkırımlı. Hümanist söylem temsilcileri: Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Azra Erhat, Orhan Burian, İsmet Zeki Eyuboğlu. Öznel eleştiri ya da metin bahane diyenler: Nurullah Ataç ve Suut Kemal Yetkin. Nesnel eleştiri: Asım Bezirci ve Hüseyin Cöntürk. Toplumsal boyuta önem verenler: Fethi Naci, Memet Fuat, Berna Moran, Ahmet Oktay. Felsefeyle bağlantılı yazanlar: Hilmi Yavuz, Füsun Akatlı, Enis Batur, Selahattin Hilav, Nermi Uygur, Akşit Göktürk. Yapısalcılık: Tahsin Yücel. Göstergebilim: Mehmet Rifat. Kemal Bek, yalnızca eleştiri türünde yazmayan şair ve yazarları da hesaba kattığında Türk edebiyatının zengin bir eleştiri geleneği olduğunu söyler. "Türk eleştirisindeki en önemli eksiklik eleştirinin eleştirisidir; eleştiri kuramlarıyla ilgili telif yapıtların, eleştiri yazılarının zenginliği karşısında sayıca az olduğu da bir gerçektir" der. Mîna Urgan, Oğuz Demiralp, Semih Gümüş gibi eleştirmenlerin çıkarmış olduğu kitapların artmasının sevindirici olduğunu söyleyerek yazısını sonlandırır. Kemal Bek, "Edebiyatımızda Eleştiri Anlayışlarına Öznel Bir Bakış", *Eleştiri ve Eleştiri Kuramı Üstüne Söylemler*, yay. haz. Mehmet Rifat, Düzlem Yay., 1996.

ra gelen neslin, H. Taine ve G. Lanson metoduyla ilerlemesi, yorumdan ziyade çözümleme adı altında metni tekrar eden, özetleyen ve aslında birer antoloji sayılabilecek kitaplar yazması, "Türkoloji Çığırı"nı hermeneutiğin de altında kaldığı durdurulamayan bir çığa dönüştürür. Yorumu engelleyen bu tavır, akademinin de manasını değiştirmiştir. Akademisyen, sınırlayıcı olarak görüldüğü için metni yorumlayarak yeniden üretenler de (bir akademisyen titizliği ile çalışsalar bile) kendilerini akademisyen sıfatıyla anmak istememiştir. Akademide Köprülü'nün yaptığı çalışmayı önemseyen ancak onun devamı olmaktansa üzerine bir şey ekleyerek, onu dönüştürerek bir edebiyat tarihi yazmaya çalışan Tanpınar'ın yerine Kaplan'ın yolu tercih edilmiş, birbirini tekrar eden yöntemlerle aynı çalışmalar yapılmıştır.[20] Bu çığırın tavrı, Roland Barthes'ın "Hem bir sanatın gardiyanlığını yapmak, hem de ondan söz etme iddiasında bulunmak mümkün değildir" sözüyle özetlenebilir. Bu haliyle "Türkoloji Çığırı", Türkçede yorumu durduran, metnin üzerine hiçbir şey eklemeyen eleştirilerin başlangıç çığırına dönüşmüştür. Dolayısıyla metne kutsal bir şeymiş gibi yaklaşıp dokunmadan, onu bozmadan, metinde zaten var olanı tekrarlamakla yetinilmesi, bu çığın eleştiride bıraktığı en derin hasarlardan biridir. Yazar-eser-devir üçgenine hapsedilen, metinden uzak, yazarın kim olduğuna odaklanan, çabasız eleştiri metinleri türemiştir. Metni yorumlamak değil, tahlil etmek yani metne hiçbir şekilde müdahale etmeden bütünlüğü bozmadan sınırları çizmek gerekliliği kural haline getirilmiştir. Akademide metin yorumlamak ve yorumlarken kendi üslubunu bulmak yasakmış gibi davranılmıştır. Tüm metinler tek bir kalemden çıkmış gibi olmalı anlayışı, dilin sınırsızlığını yok sayıp dili sınırlamaya çalışan bir algıyla sürdürülmüştür. Dilin imkânını kullanmayı yasaklayan, yalnızca dilde hata yapmadan yazmayı emreden bir akademi, bu haliyle intihale de kapı aralayan bir yolda ilerlemiş ve birbirine benzer metinleri çoğaltmıştır. Bu esnada elbette hermeneutikten bahsetmek olanaksız hale gelmiştir. Bu çığın altında kalan eleştiri türü, kolunu kurtarabildiği vakit Tanpınar gibi estet bir akademisyenin de varlığını hatırlayacak ve eleştiri metninin de bir yaratı olduğunu, her defasında kendini yenilemesi gerektiğini yeniden keşfedecektir.

Denilebilir ki, Türkiye'de ilk hermeneutik çalışma, Tanpınar'a aittir. O, metni yorumlamış ama yalnızca yorumlamakla kalmamış, oradan başka bir eser,

20 Mehmet Kaplan'ın metni önceleyen fakat yorumu kapatan metodu, eleştiriden ziyade eserleri antolojiye dönüştürmüştür. Gürsel Aytaç, *Edebiyat Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış* adlı kitabında Kaplan'ın ideolojiye takılı kalmadan her yazarı kucakladığı fikrini savunur ancak bu yalnızca bir antoloji için geçerlidir. İncelemelerindeki tutarsızlıklar Kaplan'ın yorumlarında yazar ve şairlerin ideolojik görüşlerini de değerlendiren bir inceleme yolu seçtiğini gösterir.

yazar ve hatta Tanpınar ortaya çıkarmıştır. Tanpınar'dan sonra, bir metin yorumlarken dönüştürmeyi, metinle birlikte dönüşmeyi ve hatta neredeyse yazar gibi metinde kaybolmayı göze alabilen Nurdan Gürbilek, Orhan Koçak gibi isimlerin yazdıkları, akademinin katı kurallarına uymadıkları için hep tartışma yaratmıştır. Tanpınar'ın, Gürbilek'in ya da Koçak'ın yazdıklarının üzerine başka birçok şey söylenebiliyor olması aslında eleştiri denen kurumu da ilerletmektedir. Nitekim Nurdan Gürbilek metinleri, yapıtın yorumudur ve bu metinlerle, okura yapıtın yorumunun yorumunu yapabilme imkânı açılır. Okuma eylemi, muharebe etmektir ve metnin okuru dağıtması gibi okur da metni parçalayabilir. Metnin olanaklarını keşfetmek için dilin olanaklarını zorlayan, yazar-okur-metin arasında sıkışıp kalan ve bu kıskaçta yorum üretmeye çalışan metinler, eleştiri metninin her aşamada yeniden üretim olduğunu hatırlatır.

Eleştirmen, edebiyat tarihçisi, makale yazarı, deneme yazarı kimdir, sınırları nedir halen tartışılırken ortaya çıkan tabloda görülen, Batı takip edilerek teori oluşturulmaya çalışıldığı ancak kuramsal düzlemin yalnızca H. Taine, G. Lanson, Wellek-Warren'le sınırlı kaldığıdır. Disipliner bir yaklaşım benimsenmeye çalışıldığında ise hemen her yapıtı aynı bakışla okuma gafletine düşülmüştür. Genel anlamıyla yapıta yaklaşım, içerik-biçim incelemesiyle sınırlı kalmıştır; metin tahlil edilmiş, şahıs kadrosu çıkarılmıştır. Kısacası eleştiri, açık olan metni açıklama uğraşı haline gelmiş, eleştiri metniyle kurmaca metnin tekrarı yapılmıştır. Burada Süha Oğuzertem'in akademi ile eleştirinin izdivacını ele alan yaklaşık altmış tez/yayını incelediği makalesi hatırlanabilir. Yayınların ortak sorunlarını belirlediği makalesindeki tipik problemler, eleştiri yazılarının da ortak sorunudur. İncelenen metinlerin en önemli sorunu "büyük ölçüde alıntı ve aktarmalara dayanma"sıdır. Yazarın katkısının çok az olduğu bu metinlerdeki bir diğer sıkıntı "konuyla ilgili say[ılan] her şeyi[n] metne doldur[ulmasıdır]". Bu, metin inceleyen yazılarda, yazının odak noktası olmadığı/ bütünlükle alakası olmadığı halde kurmaca metinde var diye, dikkatten kaçmadığını göstermek adına her şeyi metne dahil etme sorunu olarak görülür. Metinde odağa yerleştirilen bir konu olsa dahi oradan uzaklaşmak, "metni bir kolaja dönüştür"ür. Oğuzertem bunu "birçok inceleme bir antoloji görünümündedir" diyerek eleştirmiştir. Metin dilinin oturtulmadığı, okumayı kolaylaştırmak amacıyla, "yazılı kültürle tanışılmamış" gibi konuşma üslubuyla yazılması da büyük bir problemdir. Bir yandan bu şekilde konuşuyormuş gibi yazılan metinler varken, diğer taraftan da akademisyen eleştirmenlerin, hep aynı mesafe ile tüm metinleri aynı dille

incelemesi, yeni bir dil yaratmaması neredeyse tüm kurmaca metinlerin aynı olduğu hissini doğurmaktadır. Akademide kurmaca metin üzerine yazılan bir metnin yaratıcı olmaması gerektiği hususunda anlaşılmış ve bu şekilde tek bir kalemden çıkıyormuş gibi görünen metinler çoğaltılmıştır.

Süha Oğuzertem'in altını çizdiği sorunlara Mehmet Rifat'ın yirmi beş maddelik "Gösterge Eleştirisi İçin Bir Yüzyıl Sonu Bildirgesi" (1995) çözüm önerisi olarak sunulabilir. Ayrıca bu maddelerin yalnızca gösterge eleştirisini değil, tüm eleştirel uğraşı/ekolleri kapsaması gerektiği de iddia edilebilir. Bu bildiriye göre eleştiri, "çağımızda gerçekleşmiş yeniliklere, altüst oluşlara, sarsıntılara ve dönüşümlere uydurmaya çalışmış çözümleyici, yapıbozucu, yorumlayıcı ve yeniden yapılandırıcı 'yazısal' etkinlik" için kullanılan genel bir isimlendirmedir. Metnin son aşamada yeniden yapılandırılması, metnin anlamının nerede olduğunu arayan hermeneutiğin esas meselesidir. Metni çözümlemenin ya da yalnızca yorumlamanın yetmediği, metnin tasarı olarak yeni bir şey söylemesi gerektiği üzerinde durulur. Tasarlanan metnin "insan bilimleri, psikanaliz, felsefe ve yazın kuramı tarafından ortaya atılmış ya da geliştirilmiş yeni yaklaşım modellerini, birer kalkış noktası olarak benimseyip kendi çözümleme ve yorumlama yöntemini aşama aşama dokuması" gerekmektedir. Eleştiri üzerine yazılan hemen hemen bütün metinlerde disiplinlerarası bir çalışma olması gerektiği vurgulanır ancak ya bu hiçbir şekilde görülmez ya da yapılan alıntıların bağlama oturtulmadan tırnak içinde verilip geçildiğine tanık olunur. Eleştiri "hem bilimsel hem de sanatsal nitelikli bir tasarı"dır. Yöntemleriyle bilimsel, "kavramlarını bir yazı içinde kullanışıyla sanatsal" bir iştir. Eleştiride metne biçimsel açıdan yaklaşmanın tek başına yeterli olmadığı bilinir ve bu yaklaşım "metnin gizli mitolojisi"ne ulaşmaya çalışırken yalnızca geçilmesi gereken bir basamak olarak görülür, biçimsel yapı "metnin dünyaya bakışını keşfetmeye çalışılır"ken kullanılır. Metnin dünyaya bakışı yakalandığı vakit dilsel düzlemde de ilerleme kaydedileceği aşikârdır. Böylelikle her eleştiri metninin de kendine has bir dünyası olacaktır. Yapıtların metiniçi ve metinlerarası ilişkileri araştırılır. Bu şekilde her metnin psikanalizle açıklanamayacağı da ortaya çıkarılır. Eleştirmen, "yaklaşımını metin ile metnin yorumlanması arasındaki ilişkiye dayandırır." Metnin içindeki "ilişkiler demeti" metnin anlamını şekillendirir, metin içi bağlantılar anlamlandırılır. Yazarın herhangi bir ideoloji ile bağlantısına bakarak değerlendirme yapılmaz. "Yazar, yazdığı metnin 'tek ve mutlak efendisi' olarak görülmez. Yapıtta 'konuşanlar' yazarla özdeşleştirilmez." Eleştirinin "seçme, beğenme sanatı" ol-

madığı, "iyi-kötü, yanlış-doğru, güzel-çirkin sınıflandırmaları"n yapılmaması gerektiği düşünülür. Ortalama okura göre kalem oynatılmayacağı, eleştirinin, "zorlu ama haz verici bir serüvene atılmanın peşinde olan bir etkinlik" olduğu bilinir. Yazmanın çok yönlü, çokanlamlı, kendini ele vermeyen bir eylem olduğu kabul edilmiştir. Buna göre eleştirmen için metin "hem biçimsel gerçekleşmesini tamamlamış bir ürün, hem de yeni bir bakış açısına göre yeniden yaşanacak, yeniden anlamlandırılacak bir üretim kaynağı"dır. Kısacası eleştirmen, "eleştirinin sınırlarını belirlemeye kalkanlara kesinlikle karşı" duran, "eleştiriyi yazınsal bir tür olarak görenleri, eleştiriyi bir yazınbilimle, bir söylem çözümlemesiyle, bir yorumbilimle eş tutanları aynı ölçüde kendi yapısı içine alan", "yapıtların yorumunu, kavramlardan kurulu bir söylem yaratarak gerçekleştirmeye çalış[an]", "yaratacağı (ya da daha önce yaratılmış yöntem ve kavramları tutarlı bir biçimde seçip kullanabilen) yaklaşım yöntemini ve kavramları, kendi "sanat yaratıları" olarak gören bir anlayışla yazabilendir.

En nihayetinde kurmaca metin eleştirisi, metnin katmanlarını açarken aynı esnada bir katman daha ekleme işidir. Anlamı bulmak için anlamın ertelendiği eleştiri metinlerinden istenen ne yazarın ne metnin ne de eleştirmenin dünyası ile karşılaşmaktır. Bundan sonra arzu edilen, yapıtla değil dilin kendisiyle hemhâl olmaktır.[21]

Kaynakça

Barthes, Roland, *Eleştiri ve Hakikat*, çev. Elif Bildirici-Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Hisar, Abdülhak Şinasi, *Kitaplar ve Muharrirler II*, YKY, İstanbul 2009.

Oğuzertem, Süha, "Akademik Eleştirinin Sorunları", *Metaforyazı*, 22.12.2005.

Rifat, Mehmet, "Gösterge Eleştirisi İçin Bir Yüzyıl Sonu Bildirgesi", *Eleştiri ve Eleştiri Kuramı Üstüne Söylemler*, Düzlem Yayınları, İstanbul 1996.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

Todorov, Tzvetan, *Poetikaya Giriş*, çev. Kaya Şahin, Metis Yayınları, İstanbul 2014.

Toprak, Metin, *Hermeneutik ve Edebiyat*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

Uyar, Turgut, *Korkulu Ustalık*, Haz.: Alaattin Karaca, YKY, İstanbul 2009.

Yaşat, Cem Doğan, *Sanat ve Toplum Karşısında Hermeneutik: Edebiyat Sosyolojisi Açısından Hermeneutik Yaklaşımın Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

21 Bu yazı boyunca genel olarak yapılan yargıların hemen hepsine karşı çıkılacak örnekler bulunabilir ancak Tanpınar'ın şu sözü de unutulmamalıdır: "Hayatta her şeyde olduğu gibi sanatta da 'devam' denen bir kudret vardır. Bu fizyolojide olduğu gibi cemiyet hayatında da, fikir hayatında da esastır" (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 74).

Biyosferi Anlamak

Nöro-Filozofik Bir Giriş Denemesi

SAFFET MURAT TURA

"Esas mucize mucizenin olmamasıdır."
Henrie Poincaré

I. *Problem: Natüralist bir hermeneutik nasıl mümkündür?*

Hans-Georg Gadamer[1] hermeneutiğin sınırlarını dinsel metinleri ya da tarihsel-toplumsal olayları anlamanın çok ötesine taşımakla kalmamış, onu belli bir yöntemle sınırlanmaktan da kurtarmıştı. Bütün zenginliğiyle yaşama hermeneutik bir açılım söz konusudur artık.

İnsanın dil sayesinde kurulmuş tarihsel-kültürel *oyun-gerçekliğinden* yola çıkarak bir adım daha atabilir miyiz acaba? Doğayı anlayabilir miyiz? Çünkü insan için "etkin tarih" sadece kültürel gelenek değildir: İnsanın tarihi tarihten önce başlar.

"Tarihsel-kültürel oyun-gerçeklik" derken Lacan'ın simgesel düzen anlayışından, Foucault'nun öznelliğin kuruluşuyla ilgili tespitlerinden yola çıkıyorum. Ayrıca Rus biçimcilerinden, Kierkegaard'dan, Kafka'dan, Camus'den de söz edebilirdim. Winnicott gibi psikanalistlerden de. Ama burada, insanın toplumsal-kültürel dünyasının en yalın örneğini oyunda bulabileceğimizi düşündüğüm için, özellikle Gadamer'den hareket ediyorum. Saklambaç, körebe, futbol. Her oyunun dille kurulan kendine özgü bir gerçekliği vardır.

1 Gadamer, H-G (1960), *Vérité et methode. Les grands lignes d'une hérmeneutique. Philosophique,* çev. Piere Fruchon, Jean Gronden, Gilbert Merlieo, Seuil, 1966.

Bunların her biri, oynayanların insan dilselliği sayesinde yerleşeceği, böylece oyunun oyuncusu haline geleceği *saymaca* ve *uzlaşımsal* roller ve kurallar dizgesini tanımlayarak kendine özgü bir gerçeklik oluşturur. Böylece oluşan oyun-gerçeklik, insan toplumsal-kültürel gerçekliğinin basit ama tipik bir modeli olarak görülebilir. Aile simgesel bir yasayla çocuk-erişkin, kadın-erkek ikili karşıtlıklarını kız, oğlan, anne, baba gibi kültürel rollere dağıtarak kendi saymaca-uzlaşımsal kültürel gerçekliğini kurar. Böylece cinsellik, saldırganlık, rekabet, kıskançlık, haset, vazife, ödül, suç, ceza ve iktidar gibi deneyimlerin kültürlere özgü ilksel biçimlerini düzenler. İnsan *içine doğduğu* toplumsal-kültürel gerçekliği dış bir gözlemci olarak değil, bizzat yaşayarak, oynayarak "içselleştirir". Bir başka deyişle beyninin sinaptik yapısı, içine doğduğu dil-kültürle dokunur. İnsan oyunu oynarken, oyun da insanı oynamış olur. Oysa doğayı kavrayışımızın böyle olmadığını, doğayı dışardan açıklayabildiğimizi, doğa olaylarını *açıklamak* için doğa yasaları kurguladığımızı, sonra bunlardan vazgeçip daha iyilerini bulduğumuzu düşünürüz. Acaba doğayla ilişkimiz bundan mı ibaret sadece?

Bu gezegende büyük bir oyun oynanıyor: Yaşam oyunu.

Kuşların göçlerini, yuva kurmalarını anlıyoruz. Arıların, karıncaların, farelerin, kartalların, hatta paramesyumların bile kendilerine özgü bir yaşam oyunu var. Bu oyun sadece türlerin içinde değil, türler arasında da oynanıyor. Galaksinin merkezine baktığımızda bile bu olağanüstü anlam dünyasına benzer çok az gökcismi olabileceğini düşünüyoruz.

Ama diğer yandan sadece diğer türleri değil, başka kültürleri de hiç olmazsa biraz anlıyoruz. Piramitler bize eski Mısır yaşamını anlatmak için yapılmadı. *Öznesiz bir süreç* olan Mısır kültürünün içinden tezahürüdür onlar; onun "hakikati"dir. Şunu da eklememiz lazım: CERN de bizim modern kültürümüzün Piramit'idir; bizim "hakikati"mizdir. Ama "hakikat" kültüre göreli olarak tezahür ediyorsa, sadece içinden yaşanarak kavranabilir olmalıydı. O halde içinde yaşamadığımız bir kültürün ürünlerini, mesela bir yaşam tarzının "hakikat"i olan hiyeroglifleri nasıl anlıyoruz? *Dilimizi kuşların ve eski uygarlıkların diliyle "kaynaştıran" en derin dil ne*?

Burada açıkça duyguların, dürtülerin, içgüdülerin, reflekslerin ve benzer biyolojik durumların dilinden söz ediyorum. Eğer bizi diğer türlerle olduğu kadar başka kültürlerle, hatta kendi kültürümüzle birleştiren bu en temel dil olmasa, bu gezegende hiçbir şeyi anlayamazdık. İnsanlığın bu durumu, yeni doğanın anadilini, doğuştan getirdiği içgüdüsel özellikler sayesinde an-

nesinin bedeninin işaretlerini *anladığı* güvenli matriks içinde öğrenmesine benzer.

İçinden tezahür ettiğimiz iki dünya var: tarihsel-kültürel oyun-gerçeklik ve biyosferin oyun-gerçekliği. Tarihsel-kültürel oyun-gerçeklik büyük biyosfer oyununun bir parçası olarak düşünülebilir mi? Denecektir ki tarihsel-kültürel oyun-gerçeklik *saymaca* ve *uzlaşımsal* işaretlere dayanır; oysa doğal oyunun işaretleri böyle değil. Üstelik biyolojik oyunun "rolleri" dille dağılmıyor; kurbağa doğal dilin içinde kurbağa olmamıştır. Acaba?

Natüralist bir hermeneutiğin temelleri nasıl olmalı? Bu soruyu daha önce *Madde ve Mana*'da[2] sormuştum. Şimdi bu eski çalışmayı *Beynin Gölgeleri*'yle[3] birlikte yeniden gözden geçirip belki daha öte sonuçlara ulaşmaya çalışırken şu üç sorudan hareket ediyorum:

1- Anlamın kökeni nedir?
2- İnsan zihninin evrensel anlama kapasitesi nerden geliyor?
3- İnsan zihninden bağımsız bir anlam dünyası mümkün mü? Basitçe şunu soruyorum: İnsan zihninden bağımsız bir fiziksel gerçekliği varsaydığımız gibi insandan bağımsız bir şekilde var olan bir anlam gerçekliğini de tasavvur edebilir miyiz?

Bu gibi soruları hakkını vererek sormak ve bir ölçüde olsun yanıtlamak için doğanın hermeneutik bir kavranışının koşullarını araştırmamız gerekir.

II. *Natüralizm*

Araştırmaya girişmeden şu soruyu sormamız lazım: Natüralizm hermeneutik bir araştırmaya hazır mı?

Natüralist felsefe fenomenal yaşantılar, bilinç ve anlam konularına uzunca bir zaman giremedi. Çünkü natüralist bilim fiziğe dayanır. Oysa fizik fenomenal yaşantılar ve anlam konusunda sessizdir; hatta bünyesel olarak kördür. Thomas Nagel yarasa hakkında fiziksel her şeyi bilsek dahi "bir yarasa gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu" bilemeyeceğimizi[4] söylerken haklıdır. Derin uykudaki bir insanın EEG kayıtlarını alalım. Bu kayıtlar beynin elektrik faaliyetleri hakkında önemli bir bilgi verir. Ama bu beynin rüyası

2 Tura, S. M., *Madde ve Mana. Rasyonalitenin Kökeni,* Metis, 2010.
3 Tura, S. M., *Beynin Gölgeleri. Bir Psikiyatri Felsefesi*, Metis, 2016.
4 Nagel, T. (1974), "What Is It Like to Be a Bat", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, yay. haz. David Chalmers, MIT, 2002, s. 219-225.

nerededir peki? Uzay-zamanda mı? En ince ayar fiziksel ölçüm araçlarımız bile rüyaları tespit edemez. *Ya da dış gözlemci olarak uzay-zamanda tespit ettiğimiz elektrik faaliyet rüyadır belki de*. Demek ki pek de uzak olmayan bir tarihte doğa biliminde çok şey değişecek.

Burada *Beynin Gölgeleri'nde* ulaştığım bazı sonuçlardan yola çıkacağım.

Kanadalı beyin cerrahı Wilder Penfield geçen yüzyılın başlarında lokal anestezi altında ameliyata aldığı epileptik hastalarının beynini zararsız elektriksel uyaranlarla uyarmıştı. Fiziksel-kimyasal açıdan baktığımızda böyle bir durumda beyinde bir dizi iyon hareketi ve elektrik faaliyet olması beklenir. Bunlar gerçekten de olur. Ama fizik-kimya açısından beklenmedik bir şey daha olur: Uyarılan bölgeyle bağlantılı olarak çeşitli fenomenal yaşantılar da ortaya çıkar. Bir koku, bir ses, elinde bir uyuşma ya da eskiden dinlediği bir müzik parçasını işitme gibi yaşantılardan söz eder kişi. Nasıl olabiliyor bu? Biyolog Thomas Huxley'in hayret içinde sorduğu gibi, "Alaattin'in cini gibi nerden çıkıyor" bu fenomenal yaşantılar?

Fenomenal yaşantıları şimdilik bir kenara bırakıp fiziksel-fonksiyonel beyni inceleyelim; bir bilgi işlemci olarak beyinden söz edelim. Beyin, karaciğer ya da böbrek gibi fiziksel-kimyasal bir organ. İnsan beyni algı, öğrenme, dikkat, hafıza, karar alma, davranışı planlama, konuşma gibi fonksiyonlarını fiziksel-kimyasal mekanizmalarla gerçekleştirir, bütün sinirsel girdileri ve çıktıları da fizikseldir. Son on yılda bu fonksiyonların çoğu gayet iyi incelendi. Şu önemli; beyin geniş ölçüde "solipsist"tir: çok az fiziksel girdiden, mesela gözümüze giren "birkaç" fotondan kalkarak evrim sürecinde kazandığı, dolayısıyla doğuştan gelen (bir anlamda *a priori)* "nöral haritalar"ı sayesinde bütünsel bir dış dünya modeli kurgular. Kendinde nöro-enformatik olarak temsil edilmiş bir dünya modeli üzerinde bilgi işlem yaparak organizmanın yanıt davranışını oluşturur. Bu temsili dünyada organizmanın kendisi de temsil edilmiştir. Yani beyin doğrudan fiziksel dış dünya üzerinde değil, doğuştan getirdiği haritalardaki nöral kodlarla, işaretlerle (*sign*) ifade edilen ("yazılan") fiziksel dış dünya hakkındaki "bilgi" üzerinde işlem yaparak organizmanın davranışını planlar. Zaten bu nedenle Yapay Zekâ imkânsız değil. Ama hâlâ çözüm bekleyen çok önemli bir problem var. İnsan beyni çalışırken *bazı* nöral (fiziksel) faaliyetleriyle birlikte sadece *fenomenal yaşantılar* değil, filozofların *fenomenal bilinç* dediği durum da ortaya çıkar. Olağanüstü şaşırtıcı bir doğa olayıdır bu çünkü fenomenal bilinci bildiğimiz hiçbir fizik-kimya yasasıyla açıklayamıyoruz.

Konuyla ilgili *nöro-felsefi*[5] çalışmalarım bilinç probleminin aslında iç içe geçmiş iki problem gibi ele alınması gerektiği sonucuna ulaştı. İlki fenomenal olanla fizikselin ilişkisi nedir problemi. Çözüm olarak Kartezyen etkileşimci ikilik artık tartışılmıyor bile. Fizikselci indirgemecilik işe yaramıyor. Bu konu üzerinde çalışırken geçen yıl hiç beklemediğim bir şekilde David Chalmers'ın natüralist ikiliğinin de[6] bazı deney koşullarında paradoksal sonuçlar vereceğini gördüm. Benim ulaştığım sonuç *ontolojik özdeşlikti*r. Yani beynin bazı nöral (fiziksel) aktiviteleriyle, bunlarla birlikte ortaya çıkan fenomenal yaşantılar varlığın derin bir düzeyinde bir ve aynı şey olmalı. Evet, görünür bir ikilik var ama derin bir ikilik yok doğada. Bu durumu hayalimizde canlandıramayacağımızı biliyorum. Ama başka türlü düşündüğümüzde pek çok nöro-biyolojik olayı açıklayamıyoruz.[7]

Problemin ikinci kanadı filozofların birinci şahıs-üçüncü şahıs problemi dediği durumla ilişkili. Beyin fiziksel-kimyasal mekanizmalarla çalışan bir organ. Öznesiz bir süreç. Beynin faaliyetleriyle birlikte nasıl olup da *bir şahsın bilinci*, mesela benim bilincim çıkıyor ortaya? Nasıl oluyor da bakıyor, hissediyor, algılıyor, fark ediyorum? Bütün bunları bilinçli bir ajan olarak ben yapıyorum. Oysa dışardan bakınca bütün bunları beynim fiziksel-kimyasal mekanizmalarla yapıyor gibi görünüyor. Oysa beynimin yerini bile bilmeden gelip geçebilirdim bu dünyadan. Nasıl ve niçin oluyor bu: *"zor problem"*?

Ayrıntıları açıklamam zor. Bu sorunu çözmek için "fenomenal bilinç" yerine "fenomenal dünya" kavramını geliştirdim. *Benim beynimin bazı nöral aktiviteleriyle birlikte kurulan (ve derin bir düzeyde bunlara özdeş olan) fenomenal dünyam, merkezinde "bilinçli ben" yaşantımın olduğu bütünsel deneyimimdir.* Sizin beyninizin bazı nöral aktiviteleriyle birlikte kurulan fenomenal dünyanızsa merkezinde "bilinçli ben" yaşantınızın olduğu bütünsel deneyiminizdir; *yani işte şimdi yaşadığınız durumdur.*

Fenomenal dünya hipotezine göre beynimizin *bazı* nöral aktivasyonlarıyla birlikte fenomenal bir dünya kuruluyor; uykudaki beyin aktiviteleriyle birlikte rüyanın oluşması gibi. Ama uykuda beyin fiziksel olarak kendini uya-

5 Nöro-felsefe terimini nöro-biyolojiyle felsefe arasındaki bir ara alana işaret etmek için kullanıyorum.

6 Chalmers, D., *The Conscious Mind*, Oxford University Press, 1996.

7 Ulaştığım sonuçlar bilinç nöro-biyolojisindeki "Global Neuronal Workspace" kuramıyla uyumludur. Bununla beraber, bu sonuçları felsefi olarak nitelememin nedeni günümüz fizik biliminin gerçeklik betimlemesinin ötesinde olmaları. Baars, B., "Global workspace theory of consciousness: toward a cognitive neuroscience of human experience", *Progress in Brain Research*, C. 150, 2005, s. 45-53.

rarak rüyayı kurar. Uyanıkken ise gerçek fiziksel dünya beyni uyarır.[8] Şöyle: Gül fiziksel-kimyasal bir cisimdir, beynimizi fiziksel olarak uyarır. Beyin bu cismin fiziksel özellikleri ve uzay-zamandaki yeriyle ilgili bilgi işlem yaparken rengiyle, kokusuyla, uzaydaki konumuyla "gül" fenomenal yaşantısı da ortaya çıkar. Bu gül yaşantısı gravitasyon alanın zayıf olduğu gezegenimizde fiziksel gülle çakışır; fiziksel gül onu "*fenomenal olarak"* gördüğümüz yerdedir. Fakat derin uzay gözlemlerinde gravitasyonun yoğun olduğu bölgelerde ışık kaynağı olan bir yıldızın fiziksel uzay-zamanda hesaplanan yeriyle, yıldıza ilişkin fenomenal yaşantımız ayrışır; yıldızı hesaplanandan farklı yerde görürüz. Yani fiziksel uzay-zamanla, bu uzay-zamana ilişkin fenomenal yaşantımız ayrışmıştır.[9] Bir başka deyişle, fiziksel gerçeklikten farklı bir fenomenal dünyanın varlığı deneysel olarak da gösterilebilir.

"Bilinçli ben" dediğimiz yaşantı da diğer yaşantılarımız gibi, fenomenal dünyamızdaki bir yaşantıdan ibaret. Rüyam, rüyamdaki "bilinçli ben"in bilinç içeriği değil. Tam tersine rüyamdaki "bilinçli ben" rüyamın içeriği; uyandığımda açıkça anlarım bunu. Peki uyanıklığımın fenomenal yaşantıları "ben"im bilincimin içeriği mi? Fenomenal dünya hipotezine göre tam tersine "bilinçli ben" yaşantım da beynimin nöral faaliyetleriyle birlikte kurulan bütünsel fenomenal dünyanın *içinde* var olabilir ancak. "Bilinçli ben" de güle ilişkin yaşantımız gibi fenomenal dünyanın *içinde* bir yaşantı olarak var olur: ne aşkın ne de transandantal bir bilinç vardır. Fenomenal dünyayı belki Heidegger'in[10] "dünya-içinde-varolma" dediği durum olarak da düşünebiliriz. Ned Block'un "fenomenal bilinci"[11] ise Husserl'e yakın bir kavram olarak yorumlanabilir.

Bu yazıda ilk kez "fenomenal yaşam dünyası" kavramını kullanmaya çalışacağım. Fenomenal dünya soyut bir kavram. Ona gündeliklikte yaşadığımız canlılığı, zenginliği de verirsek, insanın "fenomenal yaşam dünyası"nı elde ederiz. Solipsist beyinlerimizin nöral aktiviteleriyle birlikte kurulan "fenomenal yaşam dünyaları"mız da solipsisttir. Aslında her birimiz diğerinin "fenomenal yaşam dünyası"nda fenomenal bir yaşantı olarak yer alırız. Objektif gerçeklik Gadamer'in kavramıyla birbirine "kaynaşmış" *ortak* sübjek-

8 Fiziksel dünyanın varlığı bilimin temel hipotezi olarak düşünülmeli.

9 Fizikçilerin yüzyıldır bildiği ve genel rölativitenin en önemli kanıtlarından biri olan bu durum "fenomenal dünya" hipotezini de desteklemektedir.

10 Heidegger, M. [1927], *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2006.

11 Block, N. [1995], "Concepts of Consciousness", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, yay. haz.. David Chalmers, MIT, 2002, s 206-218.

tivitelerden, fenomenal yaşam dünyalarının örtüştüğü yaşantılardan başka bir şey değildir. Objektif gül, herbirimizin fenomenal yaşam dünyalarımızda farklı perspektiflerde oluşan "kaynaşmış" bir sübjektivitedir. *Yani objektif gülle fiziksel gül aynı şey değildir.* Fiziksel gerçeklik yaşam dünyamızda *ortak* (objektif) fenomenal bir dış dünya yaşantısı olarak yer alır sadece. *Yani fizik bilimi tarafından tanımlanan gerçeklik aslında fiziksel beyinlerimizin teorik bir kurgusudur.*[12] Aşağı yukarı ulaştığım sonuç bu. Sanırım hermeneutik oyuna hazırız artık.

Aşağıda *Beynin Gölgeleri*'nin ışığında *Madde ve Mana*'nın bazı sonuçlarını tekrar gözden geçirirken biyolojik evrimin daha önce pek değinilmemiş bazı görünümlerinin felsefi yorumunu da yapmaya çalıştım.

III. *İşaret ve Akıl*

Özet: Burada biyosferi, insan kültürlerini de içeren büyük bir anlam "okyanusu" gibi değerlendirmeye çalıştım.

Türlerin etkileşim içinde evrimleşmesi gezegenimizde az çok "kaynaşmış", ortak bir anlam dünyasının oluşmasına yol açtı. Diğer yandan bakınca, bu anlam dünyası da canlıların birlikte evrimleşmesinde önemli rol oynadı. İnsan kültürleri de parçası oldukları bu "kaynaşmış" anlam dünyası içinde şekillendi. Bu durum, insanlar da dahil hemen tüm canlıların sinir sistemlerinin bu doğal diyalog sürecinde az çok birbirine uyumlu olarak evrimleştiği anlamına gelir. Böylece gezegende geniş ölçüde "kaynaşmış", ortak bir "fenomenal yaşam dünyası" çıkar ortaya. Görelim.

1. *İşaret ve anlam*. Canlılar için her şey (sesler, kokular, çiçekler) birer işaret değeri alabilir. Paul Grice eski bir yazısında doğal anlamla doğal olmayan anlam arasında bir ayrım yapar.[13] Mesela "Şu kırmızı benekler kızamık olduğu anlamına geliyor" doğal bir işaret etme örneğidir. Oysa "Üç çan sesi 'otobüsün dolu olduğu' anlamına gelir" doğal olmayan bir işaret etme örneğidir. Grice çözümlemelerinde öncelikle teleolojik özellikler üzerinde

12 Kant'ın transandantal estetiğinin *a priori* formları bir bakıma doğrudur. Fakat beyin fenomenal yaşantı olarak tanımlanan algılardan değil, fiziksel-kimyasal olarak tanımlanan fizyolojik anlamda algılardan hareketle fiziği kurar. "Fenomenal dünya" tanım biçiminde beynin fonksiyonel özellikleri saptanamaz. Kant'ın anladığı anlamda "kendinde şey" yoktur. Biz doğayı (evreni) fiziksel olarak biliriz, fenomenal boyutuyla doğa bize kapalıdır. Fenomenal olarak doğa "kendinde-şey"dir: Çünkü "ben" olurken "o" olunamaz.

13 Chapman, S., *Paul Grice, Philosopher and Linguist,* Palgrave, 2005.

yoğunlaşarak yola çıkar. Bu örneklere bakarak başka şeyler de söylenebilir. Mesela, doğal olmayanlardan farklı olarak doğal işaretler *saymaca* ve *uzlaşımsal* değildir de denebilir. Acaba?

Genel vücut duruşumuz, mimiklerimiz, jestlerimiz, konuşmamızın prozodisi, ses tonumuz pek çok şeye, özellikle de duygularımıza işaret eder. Ama bu işaretlerin dilden farklı olarak *saymaca* olmadığını düşünürüz. Çünkü doğuştan getirdiğimiz bu evrensel işaretler sinir sistemimizin belli bir durumda olmasına bağlı olarak ortaya çıkarlar. Evet, ama evrimsel kökeni bakımından, üzüntüyle üzüntü sırasında yüzün aldığı ifade arasında da aslında saymaca bir ilişki vardır. Şu yüz ifadesinin bu duyguya işaret etmesini gerektiren hiçbir yasa yoktur. Acı çekerken mimik kaslarımız gülme hareketi de yapabilirdi. Nitekim gıdıklanma nahoş bir deneyim olmasına rağmen gülmemizi engelleyemeyiz. Evrim sırasında sinirsel bağlantı öyle değil de böyle kurulmuş, hepsi bu. Peki ama bu *saymaca* işaretler niçin böyle kök saldı gezegenimizde? Şüphesiz birbirimizin duygu ve motivasyonlarını anlayabilmemizi sağlıyor bu işaretler. Demek ki çoğu kez farkında bile olmadığımız derin bir *maksada* hizmet ederler. Ama sadece birbirimizi anlayabilmeye mi hizmet eder bu işaretler? Kültür, hatta tür aşırı bir işaret sistemi bu. Köpeğimizin yüz ifadeleri de bizimkine benzediği için onunla anlaşabiliyoruz. Böylece *"kaynaşıyor"* yaşam dünyalarımız; kısmen ortak bir yaşam dünyası halini alıyor, dayanışmacı hayatlar kurabiliyoruz. Aslında koyunlar pek çok açıdan köpeklerden daha zeki olmalarına rağmen mimik kasları gelişmediğinden, bu işaret sisteminden yoksun oldukları için, bizde daha az duygu uyandırırlar. Bu yüzden de onlarla köpeklerle olduğu gibi bir dostluk kuramayız.

Ama bu işaretler saymaca olsa bile *uzlaşımsal* değil, denebilir. Acaba? Mutant bir bebek düşünelim, sinir sisteminin çıktıları mimik kaslarına öylesine ters bağlanmış ki yüz ifadeleri sürekli annesini yanıltıyor. Ağlarken yüz ifadesi gülüyor gibi, hatta gülücük sesleri de çıkarıyor. Herhalde bu bebeğin hayatta kalma ve üreme şansı epey düşük olurdu; bu genetik özelliğini kendi çocuklarına geçiremez, soyu başlamadan tükenirdi. Evrim sürecinde tür içi ve türler arası işaret sistemlerinin giderek birbirine uyum kazandığı, birbirine göre kalibre olduğu anlaşılıyor. Böylece süreç içinde gezegenimizde *uzlaşımsal* bir işaret sistemi oluşmuş. *Çünkü süreç içinde oluşan bu ortak yaşam oyununun içinde kalmak, kendi türünü ve başka türleri anlamak yaşamsal öneme sahip. Oyundan uzaklaşan, farklılaşan mutantlar doğal olarak ayıklanmış olmalı.*

Dikkat edersek bir dil kurumunun saymaca bir kelime üretmesi, bunun üzerinde uzlaşılması gibi bilinçli ya da kararlı bir durumdan değil, doğal ayıklanma sayesinde kendiliğinden gelişen *öznesiz* bir saymacalık ve uzlaşım *sürecinden* söz ediyoruz. Ama zaten insan dilleri de geniş ölçüde böyle kendiliğinden oluşmaz mı? *Diller de birer öznesiz süreç* değil mi?

Anlamın ve anlamanın kökenini işaretleşme sistemine girip girmemenin bir ölüm kalım mücadelesi olmasında aramak lazım. Oyun sert: İşaretin neye işaret ettiğini (anlamını) anlamayan ölür.

Kültürel oyun-gerçekliğin rollerinin dil sayesinde kurulduğuna değinmiştik. Acaba doğal "roller" de doğal dil içinde mi oluştu? İnsan, gezegende doğal dil içinde geçen oyundaki yerini alarak insan oldu. Görelim.

2. *Yorum, rasyonalite ve anlam*. İşaretle anlamı arasındaki ilişki çoğu kez yorum gerektirmez doğada. Gül, gülün işaretidir! Ama çoğu kez de işaretin anlamı ancak *rasyonel bir kurgu içinde* anlaşılabilir. *Yorumlamak, yani işaretle anlamı arasındaki rasyonel ilişkiyi kuran bir anlatı oluşturmak gerekir*. İyi bir hafiye, izleri rasyonel bir kurguda yorumlayarak delile dönüştürür. Hekim, "yüksek ateş"in neye işaret ettiğini anlamak için başka belirtiler arar. Kafasında oluşan bütünsel hastalık kurgusuna, diyelim böbrek iltihabı şüphesine göre bazı belirtileri görmezden gelirken, geri plandakileri değerlendirmeye alır. Tanı koyma sürecinin her aşamasında bütünsel hastalık kurgusu değişirken belirtiler de yeni anlamlar kazanacaktır. "Doğru" parçayla "doğru" bütünün karşılıklı olarak belirlendiği bu *diyalektik* süreç sonunda ulaştığı yorum doğru mudur peki? Eğer bilimsel bir *pratik* olarak "tıbbi hermeneutiğin" *maksadına uygunsa,* yani hastayı tedavi edebiliyorsa rasyoneldir; o halde "doğru"dur. *Beyin kurgular; ancak kurgulayarak anlar.*[14]

O halde çalışmamızın bu ikinci aşamasında işareti, rasyonel bir kurguda işaret statüsü kazanan durum olarak ele almak lazım: İşaret yorumlandığında işaret olur. Daha yakından görmek için *rasyonalite* nedir, önce ona bakalım.

Davranış açısından baktığımızda *rasyonalite* davranışın *maksadına uygun olup olmamasının ölçütüdür*. "Ahmet, Ayşe'yi görmek için çeşme başına gitti herhalde."[15] Bu kurguda işareti ("Ahmet'in çeşme başına gitmesi"ni),

14 Bu konuda hoş bir kitap var. Ramachandran V. S. (2011), *Öykücü Beyin*, çev. Ayşe Cankız Çevik, Alfa Yayınları, 2015.

15 Bu gibi dilsel yapılar Bertrand Russell ve Donald Davidson tarafından incelenmiştir. Ben de *Beynin Gölgeleri*'nde bu gibi sebep-gerekçe veren açıklamaları natüralize etmeye çalışmıştım: bu yorumlarda sebep-gerekçe ("reason", maksat) olarak sunulan durumlar şahsın sinir

işaretle anlamı ("Ayşe'yi görmek arzusu") arasında rasyonel bir ilişki kurgulayarak anlıyoruz. Anlaşılan Ahmet, Ayşe'yi görmek için dağa çıksaydı pek rasyonel davranmış olmayacaktı. Ama başka kültürlerden, başka yaşam tarzlarından insanlar işaretle anlamı arasında kurduğumuz bazı rasyonel ilişkileri muhtemelen bizim kadar kolay anlamayacaklardır. O halde rasyonalite ölçütümüz kültürlere göreli mi? Eğer böyleyse evrensel olması beklenen natüralist hermeneutik zor durumda kalmaz mı?

Bu güçlüğü aşmak için soralım: Sadece insanlar mı rasyonel davranır? Bir engelle karşılaşan Paramesyum titrek tüylerini maharetle kullanarak önce geri çekilir, sonra doğrultusunu değiştirerek engelin kenarından geçmeye çalışır. Maksadına uygun; o halde rasyonel. Demek ki rasyonaliteyi kültürel çerçevenin dışında da görüyor, üstelik anlıyoruz.

Şimdi daha şaşırtıcı bir duruma bakalım. Canlıların sadece davranışları değil, anatomik yapıları, metabolizmaları, fizyolojileri de rasyoneldir. Mesela, hayati öneme sahip ve hayli zedelenebilir bir organ olan beynin kafatasının içinde olması gayet *rasyoneldir*. Peki ama bu anatomik yapı hangi *maksada* uygun olduğu için rasyonel olabilir ki? Burada işareti (anatomik yapıyı), evrim sürecinin beynin korunması *maksadına uygun* olarak gelişmiş olması şeklinde bir kurgu oluşturarak anlıyoruz. Nitekim pek çok hekim koroner damarların yeterince "rasyonel" olmadığını düşünür. Ama bu durumda evrimin *öznesi olmayan* bir maksadı, bir rasyonalite ölçütü olmalı. *Oysa modern doğa bilimine göre doğada "telos" yoktur*: Aristotelesçi bilimle modern bilim arasındaki en önemli fark budur. Ama "telos"la maksat (*reason*) aynı şey mi acaba?

Bu soruyu yanıtlamak için doğadan önce, *öznesiz* bir süreç olarak tarihte kültürel maksat ve rasyonalitenin nasıl oluştuğuna bakalım.

3. *Öznesiz süreç olarak tarihte rasyonalite nasıl oluşur? Hermeneutik döngü ve diyalektik süreç*. Bir yerde puzzle parçaları bulduğumuzu düşünelim. Nihai bütünsel şeklin nasıl bir şey olduğunu bilmememize rağmen parçaları birleştirmeye çalışalım. Başlangıçta her şey bulanıktır. Zihnimizde parçayla bütün arasında gidip gelirken süreç içinde bazı şeyler netleşmeye başlar. Bu

sisteminin durumu olarak yorumlanmaya elverişlidir. Russell, B. (1918), "The Philosophy of Logical Atomism", *Logic and Knowledge*, Spokesman, 2007, s. 175-282. Davidson, D. (1963), "Actions, Reasons and Causes", *The Essential Davidson*, Oxford; Clarendon Press, 2006, s. 23-36.

"hermeneutik döngü" sırasında bütündeki yerini alan parçalar "doğru" parçalardır. Şekil oluşurken her bir "doğru" parça da anlam kazanır: o parça bir parmaktır mesela. Puzzle oyununda bütünsel bir şekil oluşturmak gibi tek tek oyuncuların üstlendiği *nesnel* bir maksat, yani oyunun maksadı olmasaydı işaretlerin de hiçbir anlamı olmayacaktı. Daha iyi görelim.

"Puzzle" oyununu biz oynamasak da oyun kendiliğinden, *öznesiz* olarak oluşsaydı ne olurdu? Şimdi çok sayıda puzzle parçası etrafına bir grup insanın oturduğunu, birilerinin kalkıp diğerlerinin onların yerini aldığını varsayalım. Parçalar rastgele; önceden belirlenmiş, ulaşılacak belli bir şekil yok; yani oyunun *nihai bir maksadı ("telos") yok*. Her oyuncu kendi bütün-parça ilişkisini kurguluyor. Bütünsel oyun hem *öznesiz* hem de *açık uçlu*. Sürekli değişen kurgular içinde işaretlerin anlamları da sürekli değişiyor. *Her yeni parça, büyük şekil "doğru" şekil olurken "doğru" parça haline geliyor, bir anlam kazanıyor.*

Bu koşullarda her oyuncu kendi şeklini oluşturmaya çalışırken giderek büyük bir şekil belirmeye başlar mıydı acaba? *Bu durumda oyunun, bu oyuna özgü rasyonalitesi de oyunun içinde kurulurdu: her bir parça, bizzat bu oyunun özel maksadının şekillenmesinde bir uğrak haline geldiği ölçüde "doğru" (yani oyunun, bizzat bu parçayla şekillenen maksadına uygun, yani rasyonel) parça olurdu ve bir şeye işaret ederdi*.

Bu tipte açık uçlu, parçayla bütün arasındaki çelişkileri çözmek üzerinden öznesiz olarak gelişen sonuşmaz süreçlere diyalektik süreçler diyelim. Bu gibi süreçler "telos"u olmayan ama maksadı olan süreçler olurdu. Açıkçası böyle bir sürecin kendiliğinden ortaya çıkması pek de beklenmeyecek bir tesadüf olmalı. Çünkü bu *öznesiz diyalektik süreçte* her bir oyuncunun maksadını aşan bir "bileşke" olarak öznesiz bir maksat ve rasyonalite ortaya çıkıyor, bir başka deyişle oyun her bir oyuncunun hamlesiyle rasyonalitesinin ona göre ölçüldüğü "bileşke" bir maksat kazanıyor olmalı. Kendiliğinden mi bunlar? Bütün oyuncular kendi maksatlarını gerçekleştirmeye çalışırken niçin öznesiz, nesnel bir "bileşke" rasyonalite çıksın ki ortaya?

Uruk nasıl oluştu? Son buzul çağı "interglasyal" periyoda girip de atalarımız Mezopotamya'da dağınık küçük topluluklar halinde ve hiç de kastetmeden tarım devrimine girişiğinde, tek tek birey ve grupların maksatlarını aşan "bileşke" bir maksat oluşmuş olmalıdır. O halde ilk tarım kültürüne uzanan "bileşke" maksat, oyuncuların kendi maksatlarına göre yapıp etmeleriyle oyun içinde şekillenirken, oyuncuları şekillendiren "etkin tarih" hali-

ne de gelmiş olmalıdır. *İnsanlar kültürlerini kurarken kültürler de insanlarını kurar.* Gene de soru ortada: Tek tek maksatlar neden öznesiz bir "bileşke" maksat oluşturacak şekilde organize olmaya başlasın ki?[16]

4. *Canlılık oyununun maksadı.* Polimerlerin gezegenimizde milyarlarca yıl önce Prekambriyen dönemlerde oluştuğu sanılıyor. Anlaşılan açık uçlu ve öznesiz yaşam oyununun startı da böylece verilmiş oldu. *Bu yeni kurulan canlılık oyununun maksadı yaşamda kalmak ve çoğalmaktır.*[17] Kafatasının anatomisi bu oyunun maksadına uygun olduğu için rasyoneldir. *Zaten rasyonel olmayanın, yani yaşamın maksadına uygun olamayanın yaşam şansı yok. Canlılık zorunlu olarak rasyoneldir. Eğer aklın insana gökten zembile indiğini düşünmüyorsak, insan rasyonalitesini doğal rasyonalitenin bir formu olarak anlamaya çalışmalıyız.*

Şimdi tekrar tarım devrimine dönelim. Tarihsel süreç ancak biyolojik sürecin yatağında akabilir. Tarım devriminin ilk kültürüne uzanan "bileşke" maksat da belli bir coğrafyada, belli iklim koşullarında yaşayan, belli bir teknolojiye sahip insanların *rasyonel* yaşam mücadelesinden tezahür etmiş, insanlar biyolojik maksatlarını gerçekleştirmeye çalışırken zamanla Uruk ortaya çıkmış olmalıdır.

Yukarıda doğal oyunun rollerinin de oyun içinde oluşup oluşmadığını sormuştuk. İnsan doğal dilde gelişen oyun içinde mi insan oldu?

Kartalın kartal olması, farenin fare olması sürecidir. Biyolojik türler deney tüpünde değil, diğer türlerle karşılıklı ilişkileri içinde evrimleşir. Türler

16 "Bileşke" maksat, "hipotetik" bir kavram. Yani "realitede" "işte bu bileşke maksattır" diyebileceğimiz bir şey yok. Nasıl birçok kuvvetin etkilediği bir cismin hangi "vektörel" büyüklüğe göre hareket edeceğini hesaplamak için "hipotetik" bir bileşke kuvvet ileri sürüyorsak, tarihin bileşke "vektör"ünü de hipotetik olarak ileri sürüyoruz.

17 Kimyadan biyolojiye geçerken birdenbire kavramsal çerçevemiz değişiyor. Moleküler devinimde maksat görmezken canlılık olaylarını (organize fonksiyonları) anlamak için "maksat"tan söz ediyorum. Çünkü "teleonomi" kavramı çağdaş biyolojinin kökeninde yer alır. Biyoloji felsefesinde de özellikle "fonksiyon" kavramı üzerinden gelişen benzeri bir tartışma önemli yer tutar. Şu kitaplar aydınlatıcı olabilir: Monod, J. (1970), *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Elodie Moreau, Alfa Yay., 2012; Pross, A.(2012), *Yaşam Nedir?*, çev. Raşit Gürdilek, Metis Bilim, 2016. Biyoloji felsefesindeki tartışma için bkz. Walsh, D., "Teleology", *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, yay. haz. Michael Ruse Oxford University Press, 2008, s. 113-137; Neander, K., "Teleological Theories of Mental Content: Can Darwin Solve the Problem of Intentionality?'" *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, 2008, s. 381-409.
Dupre, J. (2007), "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Blackwell, 2010, s. 32-48; Cummins R. ve Roth M., "Traits Have not Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Blackwell, 2007, s. 72-86; Walsh, D. M., "Function", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 2008, s. 349-357.

arası ilişkilerde başkasının işaretlerini, duruşunu, kokusunu, çıkardığı sesleri anlamak yaşamsal öneme sahiptir. Demek ki bu oyunun rolleri, karşılıklı olarak birbirlerinin işaretlerini daha iyi anlama *sürecinde* şekillenmiştir.

İnsan insan olurken köpekle arasındaki iletişimde köpek de daha çok köpek olur. İnsanın insan olması daha nice türle girdiği işaret alışverişinin bir sonucudur. Ekmek yapmakta kullandığımız buğday türü insan olmasa soyunu devam ettiremeyecek mutant bir türdür. Yabani buğday başakları olgunlaşınca taneleri etrafa saçılır; oysa bu türün taneleri başakta kalır; yedi sekiz bin yıl kadar önce insan eli değmese muhtemelen yok olup gidecektir bu tür. Buğday buğday rolüne otururken insanlar da ilk büyük medeniyetlerini kurdular. İnsan insan rolüne otururken tavuklar ya da keçiler de kendi rollerine oturdular. Oyun yavaş yavaş, türlerin birbirinin işaretlerini anlayarak, kör denemelerle, bilinçsizce kuruldu. Oyunun dil içindeki gelişimine ayak uyduramayanın soyu tükendi. Gezegende doğal *"roller",* doğal dil içinde kuruldu.

Peki, taneleri dökülmeyen buğday başağı da bir işaret mi sahiden? Bu dünyada her şey bir şeylerin işaretidir. Çiçeklerin renkleri arılara nektarı işaret eder. Gül gülün kokusunun işaretidir, ama elmanın tadı da elmaya işaret eder. Esas ilginç olan, şuradaki şeyin *bizim için* kiraz olup olmaması bizdeki kiraz kavramına bağlıdır. O şey bizdeki kiraz kavramının işareti olduğu için, bizdeki kiraz kavramını harekete geçirdiği için bizim için kiraz olur. Biyolojik açıdan beyinde kavramlar *en temelde* doğal dilin tat, şekil, renk gibi işaretleriyle dokunan deneyimler sayesinde oluşur. Kavramlar, işareti olan şeyle ilgili olarak neler yapabileceklerimize dair deneyimlere de dayanır.[18] Şüphesiz kendi de bir deneyim olan "kiraz" sesinin de oluşmasında rol aldığı bir kavramdır kiraz. Öyle görünüyor ki atalarımızın oyunu, buğday sayesinde "doğru" oyun olurken buğday da "doğru" anlamına ulaşmıştır.

İnsan dillinin evrimsel kökeni çok iyi aydınlatılamamıştır. Ama insan dili ancak bazı diğer canlılarla da paylaştığımız algı, duygu ve içgüdülerin doğal dili *içinde özel bir dil olarak* gelişmiş olabilir. Üstelik hâlâ içinde yaşadığımız bu doğal dil olmasa Shakespeare'in tek bir oyununu bile anlayamazdık.

18 Kirazla ilgili yaşantılarımızın algıları beynimizde belli nöral örüntüler olarak kodlanır. Bu kodlanmış nöral örüntüler *literal olarak* "kiraz" kavramıdır: kirazla ilgili her yeni deneyim bu örüntüleri aktive eder. Dili öğrenirken "kiraz" sesi de bu kavramı (nöral örüntüyü harekete) geçirir. Kirazı tanırken, kullanırken veya ne olduğunu açıklarken beynimizdeki bu "kavram" aktiftir. Bu nöro-biyolojik sürecin fenomenal yaşantı "boyutu"nu hepimiz gündelik yaşantımızdan biliyoruz. Martin, A. (2007), "The Representation of Object Concepts in the Brain", *Annual Rewiew of Psychology,* C. 58, 2007.

5. *Nöro-biyoloji açısından kültür.* Kenya'da dağınık gruplar halinde yaşayan "Tukana İnsanları" asla birbirini öldürmez. Öte yandan dünyadaki sekiz bin dilden üç yüzü Papua Yeni Gine'de, küçük bir coğrafi bölgedeki avcı-toplayıcı kabileler tarafından konuşulur; bu insanlar birbirinin dilini öğrenmediği gibi yüzyıllardır sürekli savaş halindeler. Oysa doğal ortamlarında ve ana hatlarıyla şempanzelerin dünyanın bir yerinde "böyle", diğerinde "şöyle" davrandığı gözlenmez; yaşam tarzları aşağı yukarı aynıdır. Peki, insanların neden bu kadar farklı yaşam tarzları var?

Başka türler (karıncalar, arılar, şempanzeler) geniş ölçüde gelişimini tamamlamış bir sinir sistemiyle doğar ve türüne özgü dayanışmacı ve yarışmacı yaşam oyununa kısa zamanda katılır. Oysa insan türü biyolojik gelişimini tamamlamadan doğar. İnsanın *türe özgü* bu erken doğumu, beyninin bazı temel yapılarının dil-kültür ortamında oluşmasını sağlar. İnsan gelişimini bir kültürün içinde tamamlayarak biyolojik türünün "tipik" örneklerinden biri haline gelir.[19] Nöro-biyolojik açıdan kültürler, insan beyinlerini birbirine *uygun şekilde* yapılandırarak grup halinde davranmalarını sağlayan oluşumlardır. Demek ki hem "etkin tarih" hem de insan çokkültürlülüğü insan yavrusunun türe özgü biyolojik erken doğumuyla karşılıklı olarak birbirini koşullandıran evrimsel bir süreç içinde ele alınabilir.

6. *Dil ve algı.* İnsan dilinin eşsiz, insan kültürlerinin temelinde de dil olduğunu tartışmaya gerek yok. Ama insan dilleri sahiden de tavukların dilinden çok mu farklı? Diğer türlerin çıkardıkları seslerle ancak içinde bulundukları sinir sistemi durumuna işaret edebildiği düşünülür: "korku" çığlığı, "sevinç" ya da "besin bulma" sesi. Hayvanlar ancak böyle anlaşabilir, diğerlerine dünya hakkında ancak kendi sinir sistemlerinin durumunu bildirerek dolaylı bilgi verebilirler. Oysa insanlar doğrudan dünyanın durumundan söz edebilirler. Acaba?

Yukarıda beynin geniş ölçüde "solipsist" olduğunu söylemiştim. Dünyayla olduğu gibi kültürel çevreyle de doğrudan değil, beynimizdeki nöro-enformatik temsili dolayısıyla ilişkiye geçeriz. Kabaca şöyle diyebiliriz: Yaşam dünyamız fiziksel dünya nasılsa öyle değil, bizde nasıl temsil ediliyorsa öyledir. O halde "şurada kırmızı bir gül görüyorum" dediğimizde, aslında dünyanın bir durumunu değil, beynimizin dünyaya ilişkin nöro-enformatik bir durumu-

19 *The Oxford Handbook of Cultural Neuroscience,* Joan Chiao, ShuChes Li, Rebecca Selgnan, Robert Turner (ed.), Oxford Library of Psychology, 2016.

nu rapor ederiz. Bu nöral süreçle birlikte kurulan "fenomenal dünya"mız da solipsisttir: o halde sadece kendi fenomenal yaşam dünyamızdan söz ederiz. Demek ki "dünya yönelimli dil felsefesi" karşısında John Locke şu bakımdan haklıdır: biz *doğrudan* dış dünya hakkında konuşamayız. Peki, ortak bir dil içinde iletişim nasıl mümkün oluyor o zaman?

İletişimi mümkün kılan, yaşam dünyalarımızın "kaynaşmış" olmasıdır. Eğer beyinlerimiz değişik perspektiflerine yerleştiğimiz ortak, "objektif" bir algısal "gerçeklik" kurmasa, "objektif" bir referansımız olamaz, o zaman dil de mümkün olamazdı. O halde bir bakıma dili, insanın dil öncesi evrimine (algı sistemimizin türe özgü eşbiçimli evrimine) borçluyuz. Ama aynı zamanda sosyal bir tür olarak birbirimizi anlamamız yaşamsal öneme sahip olduğundan, zaten algı sistemlerimiz de birbirinden çok fazla farklılaşamazdı; mutantlar ayıklanırdı.

Öte yandan "objektif" algısal "gerçekliğimiz" diğer pek çok biyolojik türle de az çok ortaktır. Arı, çiçeği bizim gördüğümüz yerde görür. Gezegende oluşan ortak dili anlamak yaşamsal öneme sahip olduğu ölçüde evrim sürecinde beyinlerimizin zamanla büsbütün farklılaşmadığını, birbirine uyumlu hale geldiğini düşünebiliriz. Gezegende dil ve algı karşılıklı olarak birbirini koşullandırdıkları diyalektik bir süreçte evrimleşmiş olmalıdır.

7. *İnsan kültürleri birer doğa olayı olabilir mi?* Köy düğünlerinin ya da Uruk kentinin oluşmasının göktaşları, nehirler, ay ya da yıldızlar gibi fizik-kimya yasalarına göre gerçekleşen doğa olayları olarak düşünülmesinin ne kadar zor olduğunun farkındayım. Ama öbür yandan fizik-kimya yasaları cihanşümuldür, tüm evrende olduğu gibi bizim gezegenimizde de geçerlidir. Zaten bu yasaların çoğunu da bu gezegende yaptığımız deney ve gözlemlere göre ileri sürdük. Demek ki bu gezegende geçen olaylar, mesela köy düğünleri Mars'taki olaylar kadar doğal olaylar olmalıdır. Ama nasıl?

Gezegenimizdeki kültürel olayları *doğa olaylarının özel bir formu olarak* görmemizi engelleyen en önemli faktör, naif bir Kartezyen etkileşimci ikilik yanılsaması, yani sübjektif fenomenal yaşantı olarak duygularımızın ve düşüncelerimizin fiziksel bedenimizi etkilediğini sanmamızdır. Oysa gündelik yaşamda "bedenim" dediğimiz durum gerçek fiziksel bedenimiz değil, onunla ilgili "objektif" (başkalarınca da paylaşılan) fenomenal deneyimimiz ya da algımızdır. Beynimizin bazı faaliyetleri ise "bilinçli zihin" gibi bir fenomenal yaşantıya yol açar. Midemizde geçen kimi olayların mide bulantısı

"sübjektif" (sadece bizim algıladığımız) yaşantısına yol açması gibi. Kısaca beyin-beden fiziksel etkileşimiyle ilgili fenomenal yaşantımız "bilinçli zihin-fiziksel beden" etkileşimi gibi görünür. Bu bir yanılsamadır.[20]

Gezegenimizdeki bazı olayların fizik-kimya yasaları içinde geçmediğini düşünmemizin bir başka nedeni de anlamdır. Dolar bu gezegende fiziksel özellikleriyle değil, işaret anlamıyla etkilidir. Televizyondaki haberlerin fiziksel özelliklerinden değil, anlamlarından etkileniriz. Doğru, bu gezegende oyun anlam üzerinden kurulur. Ama insan beyninin fiziksel işaretleri anlamları (işaret ettikleri durum) bakımından yorumlayan doğal (fiziksel-kimyasal) bir makine olduğunu düşünürsek sorun kalmaz. Mesela bilgisayarda geçen bütün olayların fizik-kimya yasalarına göre meydana geldiğini kabul ediyoruz. Ama bilgisayarın anlam bakımından işlem yapan bir alet olduğunu düşünmeyiz genellikle. Tabii burada fenomenal bir yaşantı olarak anlamdan değil, bilgisayarda işaretlerin fiziksel-fonksiyonel işlemlerle "yorumlanmasından" söz ediyoruz. Gerçekten de satranç oynayan bilgisayar işaretleri (hamleleri) fiziksel özellikleri değil, anlamları bakımından değerlendirerek yanıt davranışını oluşturur. Nasıl?

Bilgisayar bir hamlenin neye işaret ettiğini "anlamak" için bir hamle sonra satranç tahtasındaki taşların bütün mümkün dağılımlarını kurgular (hesaplar). Peki hamlemiz bunlardan hangi duruma işaret etmektedir? Bizim niyetimizden bağımsız olarak *oyunun* kazanma maksadına en uygun "yorum" hamlemizin anlamıdır: "vezir tehdidi". Satranç oynarken biz de böyle yaparız zaten: Rakibin hamlesini niyetinden bağımsız olarak oyunun *öznesiz* maksadına göre yorumlarız.[21]

Bilgisayar örneğinde anlamayı fiziksel-fonksiyonel bir süreç olarak değerlendirdik. Beynimiz de böyle anlar. Anlamayla ilgili fenomenal yaşantımız ise bu nöral süreçle birlikte ortaya çıkar. II. bölümde anlatmıştım.

Gezegenimizdeki bütün beyinlerin, hatta tüm canlıların işaretleri anlamları bakımından değerlendirerek davranması fizik-kimya yasaları çerçevesinde gerçekleşse de inanılmaz karmaşıklıkta fiziksel örüntülere neden olur. Charles Darwin evrimin hangi yönde gelişeceğinin Tanrı tarafından bile öngörülemeyeceğini düşünürdü. Daniel Dennett, pek de iyi anlamadı-

20 Daha sofistike bir açıklamayı *Beynin Gölgeleri*'nde bulabilirsiniz.

21 Bu örnek açıkça gösteriyor: *işaretle anlamı arasındaki ilişki senkronik değil, diyakronik bir ilişkidir. Böylece anlam, sürecin hangi yönde akacağını koşullandırır. Maalesef burada değerlendirmediğim önemli bir konu bu.*

ğım gerekçelerle, doğa yasaları çerçevesinde yüzeye çıkan bu gibi öngörülemez süreçlere özgür irade adının verilebileceğini düşünür.[22] Bütün bilgimize rağmen kuşkusuz köy düğünlerinin fizik-kimya yasalarına göre gerçekleşen doğa olayları olduğunu düşünmekte zorluk çekiyoruz. *Olağanüstü şaşırtıcı bir doğa olayını, olayın bir parçası olarak yaşıyoruz bu gezegende.*

IV. *Gezegenin "rüyası".* "Doğru" parçayla "doğru" bütünün sürekli olarak birbirini koşullandırdığı hermeneutik süreç asla bitemez: İşaretle anlamının sonuşmaz çelişkisinin huzursuzluğu *diyalektik* aklın zembereğidir. Ama gene de cümle, en azından anlamlı olmak için *artık* kapanmak zorunda.

Bu yazıda iki eski temel çalışmamda ulaştığım bazı sonuçlardan hareketle bu gezegende geçen olayların basit bir taslağını çizmeye çalıştım. İşte dünya aşağı yukarı böyle bir şey olsa gerek.

Gezegendeki canlıların işaret sistemlerinin az çok "kaynaşmasıyla" kurulan hermeneutik oyunun ortak "fenomenal yaşam dünyası", oyuna yabancı bir yerlerde oluşmuş bir beyin tarafından asla görülemeyecektir. O, sadece madde-enerjinin uzay-zamandaki inanılmaz örüntülerini saptayacaktır. Tıpkı bizim uyuyan beynin rüyasını kompleks elektrik faaliyetler olarak ölçmemiz gibi. Burada ancak basit bir eskizini çizebildiğim bu eşsiz doğa olayı bütün renkleri ve sürprizleriyle bizim "saklı" yaşam dünyamızdır.

"Spinoza'nın sevinci nerden geliyor", artık biliyorum.

Kaynakça

Baars, B., "Global workspace theory of consciousness: toward a cognitive neuroscience of human experience", *Progress in Brain Research*, C. 150, 2005, s. 45-53.

Block, N. [1995], "Concepts of Consciousness", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, yay. haz.. David Chalmers, MIT, 2002, s 206-218.

Chalmers, D., *The Conscious Mind,* Oxford University Press, 1996.

Chapman, S., *Paul Grice, Philosopher and Linguist,* Palgrave, 2005.

Cummins R. ve Roth M., "Traits Have not Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Blackwell, 2007, s. 72-86.

Davidson, D. (1963), "Actions, Reasons and Causes", *The Essential Davidson*, Oxford; Clarendon Press, 2006, s. 23-36.

Dennett, D. (1995), *Darwin'in Tehlikeli Fikri*, çev. Ayber Eper, Alfa, 2014.

Dupre, J. (2007), "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Blackwell, 2010, s. 32-48.

22 Dennett, D. (1995); *Darwin'in Tehlikeli Fikri*. Çev. Ayber Eper. Alfa. 2014

Gadamer, H-G (1960), *Vérité et methode. Les grands lignes d'une hérmeneutique et philosophique,* Fr. çev. Piere Fruchon, Jean Gronden, Gilbert Merlieo, Seuil, 1966.

Heidegger, M. (1927), *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2006.

Monod, J. (1970), *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Elodie Moreau, Alfa Yay., 2012.

Martin, A. (2007), "The Representation of Object Concepts in the Brain", *Annual Rewiew of Psychology,* C. 58, 2007.

Nagel, T. (1974), "What Is It Like to Be a Bat", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, yay. haz. David Chalmers, MIT, 2002, s. 219-225.

Neander, K., "Teleological Theories of Mental Content: Can Darwin Solve the Problem of Intentionality?'" *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, 2008, s. 381-409.

Pross, A. (2012), *Yaşam Nedir?*, çev. Raşit Gürdilek, Metis Bilim, 2016.

Ramachandran V. S. (2011), *Öykücü Beyin*, çev. Ayşe Cankız Çevik, Alfa Yayınları, 2015.

Russell, B. (1918), "The Philosophy of Logical Atomism", *Logic and Knowledge*, Spokesman, 2007, s. 175-282.

The Oxford Handbook of Cultural Neuroscience, Joan Chiao, ShuChes Li, Rebecca Selgnan, Robert Turner (ed.), Oxford Library of Psychology, 2016.

Tura, S. M., *Madde ve Mana. Rasyonalitenin Kökeni,* Metis, 2010.

Tura, S. M., *Beynin Gölgeleri. Bir Psikiyatri Felsefesi*, Metis, 2016.

Walsh, D., "Teleology", *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, yay. haz. Michael Ruse, Oxford University Press, 2008, s. 113-137.

Walsh, D. M., "Function", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 2008, s. 349-357.

Hermeneutik ve Bilişsel Bilimler

SHAUN GALLAGHER*

Hermeneutik çoğu zaman yorum teorisi ve pratiği olarak tanımlanır. Bir disiplin olaraksa, her şeyden önce edebî, dinî ve hukuki metinlerin usulüne uygun bir şekilde tefsir edilmesiyle ilgilenen oldukça uzun ve karmaşık bir tarihi kapsar. Hermeneutik, yirminci yüzyılda, Charles Taylor'ın ifadesiyle, insan "kendi kendini tefsir eden hayvandır" düşüncesini de bünyesine katar.[1] Metinsel yorumlamanın (*textual interpretation*) kısıtlı ve kuralcı sorularının aksine, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi düşünürlerce geliştirilen felsefi hermeneutik, insanın anlama yetisinin imkân ve koşulları hakkında sorular yöneltir: Bir şeyi nasıl yorumlamamız ya da ne şekilde anlamamız *gerektiği* meselesinden ziyade, yorum ve anlama nedir ve bunlar işlerini nasıl görür, bunlarla ilgilenir.

On dokuzuncu yüzyıl filozofu Wilhelm Dilthey'a göre, hermeneutik disiplinler, henüz yeni yeni ortaya çıkan psikoloji de dahil olmak üzere bilim disiplinlerinden oldukça farklıdır. İnsanın tabiatına uygun davranışlarını bir dereceye kadar sebep-sonuç ilişkisiyle *açıklamaya* çalışan psikolojinin aksine, Dilthey[2] hermeneutik disiplinleri bireylerin davranışlarını tecrübeleri ve içsel güdülenmeleri doğrultusunda *anlama* gayretiyle tasavvur eder. İç yaşam, mekanik bir çalışma ve durma dizilerinden oluşmaz, bilakis bir yapıyı haiz süreklilik (*Zusammenhang*) ile örülüdür; ki Dilthey bununla her

* Gallagher, S., "Hermeneutics and the Cognitive Sciences", *Journal of Consciousness Studies*, 11 (10-11), 2004, s. 162-174.

1 Taylor, C., "Self-Interpreting Animals', *Human Agency and Language: Philosophical Papers* C. 1 (Cambridge: Cambridge University Press), 1985.

2 Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, C. 7 (Göttingen-Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht), 1926.

bir parçanın, bütüne ait diğer parçalarla olan ilişkileri, asli bağlantıları dahilinde anlaşılması gerektiğini kastetmektedir. Aynı türden bir yapı, kelimelerin mekanik bir şekilde bağlanmasından çok bütün ile parçalar arasında kurulu olan anlamlı bir bütünlüğün arayışında bir yorum gerektiren metinlerde de bulunabilir. Her iki durumda da, yani hem metinsel anlamda hem de insanlar söz konusu olduğunda, bütün, tarihin bir boyutu dahil edilerek tanımlanır: Benim kim olduğum ya da bu metnin ne anlama geldiği gözlenen fiillerimin ya da kelimelerin anlamlarının mutlak mevcut olarak ele alınmasıyla anlaşılamaz. Bunun aksine bunların manaları ve taşıdıkları anlamları, geçmiş uygulamalar ve metinlerin anlamlarıyla birlikte ele alınarak keşfedilir. Hans-Georg Gadamer'in de ileri sürdüğü gibi, bir sebebin sonuçta yer almasından ayrı olarak, anlaşılacak olan şey benim fiillerimde ya da sözcüklerimde mevcut değildir.[3]

Hermeneutik ve bir doğa bilimi olarak ele alınan psikoloji arasındaki, hatta daha genel anlamıyla hermeneutik ve bilim arasındaki bu karşıtlığın, hem Dilthey'dan öncesini hem de sonrasını kapsayan kendine has karmaşık bir tarihi vardır. Dilthey'ın anlama (*Verstehen*) ile açıklama (*Erklärung*) arasında yaptığı ayrım, üzerinde durmak için bu bağlamda oldukça kullanışlıdır. Habermas örneğin,[4] bu ayrımı kendisinin "derinlik hermeneutiği" adını verdiği şeyi açıklamak için kullanır. Habermas bununla, belirli bir sosyal eylemin manasının (mesela, ilgili insanlar için ne manaya geldiğinin) hermeneutik *anlayışı* ve bu türden eylemlerin neden var olduğunun (belki de ekonomik gerçeklikler ya da güç ilişkilerinin idame ettirilmesiyle alakalı gizli sebeplerinin) bilimsel *açıklama*sından oluşan bir karışımı kasteder.

Habermas derinlik hermeneutiğinin modelleri için Marx'ın ideoloji eleştirisi ve Freud'un psikanalizine başvurur. Paul Ricoeur[5] de Freud'u aynı doğrultuda okur. Freud, hem psikanalitik yorumlamanın bireylerarası bir uygulamasını hem de bilinçaltının mekanizmini açıklayan bilimsel bir metapsikolojiyi hedefler. Hermeneutiğin bu modelini günümüzün zihin çalışmalarına uygulayabilirsek, *hem* öznenin birinci-şahıs tecrübelerinin günlük

3 Gadamer, H-G., *Truth and Method*, Gözden geçirilmiş ikinci basım (New York: Crossroad), 1989, s. 224.

4 Habermas, J., "On hermeneutics' claim to universality", çev. K. Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, ed. K. Mueller-Vollmer (New York: Continuum), 1988.

5 Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. D. Savage (New Haven: Yale University Press), 1970.

hayatındaki önemleriyle birlikte anlaşılmasını ve *hem de* somutlaşan beynin bu tecrübeyi nasıl sağladığının sinirbilimsel (*neuroscientific*) açıklamasını amaçlamış oluruz. Benim bu makalede tartıştığım mevzu da hermeneutiğin bu modeli üzerine odaklanacaktır; fakat bu modele "derinlik hermeneutiği" ya da "felsefi hermeneutik" değil, yalnızca 'hermeneutik' olarak atıfta bulunacağım.[6]

Bu modelde apaçık bir gerilim mevcuttur. Bir yandan, anlama ve açıklama arasında bulunan ayrımda da gördüğümüz gibi, hermeneutik ve bilim arasındaki ayrım korunur. Öte yandan ise, bu model bilinç, idrak ve insan davranışının daha kapsamlı bir izahatına kavuşmak için hermeneutik ve bilimin birlikte çalışmalarını gerektirir.

Hermeneutik teorinin başka çevrelerindeyse hermeneutik yorumlama ile bilim arasında ayrımsanan daha asli, daha derin bir gerilim vardır. Öyle ki, bu gerilim sık sık şöyle bir intiba bırakır: Biri hermeneutik yapıyorsa o kişi bilim yapıyor olamaz, ki bunun tersi de geçerlidir. Fakat kanaatimce kendi alanlarının en muasır seviyesini icra eden bilim adamlarıyla oturup konuştuğunuzda, diğer hermeneutikçilerin yanında Gadamer'in iddialarının bariz bir gerçeği yansıttığını en başta kabul edeceklerinden hiç şüpheniz olmasın. Bilimin uygulaması bilfiil hermeneutiktir. Yani bilim adamları yorum yapar ve bu yorumlar da bilim adamlarının bağlı oldukları bilimsel geleneğin, yöneltmiş oldukları belirli soruların oldukça verimli bir şekilde etkisi altındadır. Açıklama, anlamaya kıyasla hiç de daha az bir yorum değildir. Niceliksel verilerin yorumu örneğin, bilim tarihinde yaşanan belirli gelişmelere ve dahası bilim camiası ve kitlelerinin bir kısmını oluşturan fon kuruluşlarına ellerindeki verilerin mühim ve değerli olduğunu izah eden bilim adamları arasındaki *niteliksel* yargılara dayalıdır.

Ben de bu makalede, anlama ve açıklama arasında kurulmuş olan basit zıtlıkların ötesine geçerek hermeneutik ve bilişsel bilimler arasındaki muhtemel yakınlıkları tetkik etme niyetindeyim. Bilhassa şu üç şeyi ortaya koymak istiyorum:

6 Daha açık konuşacak olursam, ben şu türden bir hermeneutikle ilgileniyorum: (1) Dünyayı ve başka insanları anlamanın imkân ve koşullarına dair sorular yönelttiği haliyle *felsefi hermeneutik*le ve (2) yalnızca bilimin açıklayıcı gücünü barındırması koşuluyla *derinlik hermeneutiği*yle. Habermas derinlik hermeneutiğini eleştirel bir projeye, yani tamamlanmış iletişimsel bir uygulama olarak gördüğü özgürleşmeyi amaç edinen bir projeye bağlar. Hermeneutiğin eleştirel bir kullanımına karşı değilim, fakat bu kullanım benim buradaki öncelikli meselem değil.

(1) Hermeneutiğin araştırdığı şeyler, bilişsel bilimlerin keşfettikleriyle pek o kadar da muhalefet içerisinde değildir; hatta bu disiplinler gerçekten de pek çok konuda mutabakat içerisindedir.
(2) Hermeneutik bilişsel bilimlere ve bilinç bilimine katkı sağlayacak birtakım iddiaları haizdir.
(3) Bilişsel bilimler de hermeneutiğin alanına yardım edecek birtakım şeylere sahiptir.

Bunları da, mevzubahis disiplinlerin ilişkilerinin nasıl olduğunu uzun uzadıya açıklamaktan ziyade, meseleye dair birer timsal oluşturacak şu üç ayrı soru çevresinde değerlendirmeyi düşünüyorum.

- *Nesneleri nasıl biliyoruz?* Yani, dünyamızda yer alan çeşitli nesneler hakkında nasıl bilgi sahibi oluyor ve bunları anlıyoruz? Bu soruya verilen cevap, hermeneutik ve bilişsel bilimlerin gerçekten bir zıtlık içerisinde olmadığını ortaya koyacaktır.
- *Durumları nasıl biliyoruz?* Yani, birbirinden farklı pratik vazife ve görevlerin ya da muhtelif durumların içine bilişsel olarak ne şekilde bilfiil bürünüyoruz? Bu sorunun cevabı da hermeneutik bilişsel bilimlere ne şekilde katkı sağlayabilir, bunu açıklayacaktır.
- *Başka insanları nasıl anlarız?* Bu sorunun cevabı ise bilişsel bilimlerin hermeneutiğe nasıl yardım edebileceğini gösterecektir.

Halkalar, Şemalar ve Prototipler

Etrafımızdaki şeyler hakkında nasıl bilgi sahibi oluyor ve nasıl biliyoruz onları? Nesneler hakkında bilgi edinmenin en azından bir önemli tarafı onları doğru bağlamlar içerisine oturtuyor oluşumuzdur; bir diğer önemli tarafıysa bu nesneleri belirli türlere aidiyetlerine göre sınıflandırabiliyor olmamızdır. Hermeneutik yaklaşımlarda bu gibi problemlere verilen cevaplar, hermeneutik daire olarak adlandırılan şeyle sonuca ulaşır. Bu kavramın basit bir formülasyonu şu şekildedir: Her türlü anlama, dairevi bir yapıya sahiptir; fakat bu yapı mantıksal olarak kısırdöngü içerisinde de değildir. Geleneksel yaklaşım, bu dairenin bir metnin anlaşılması üzerinden düşünülmesinden yanadır. Belli bir pasajın manasını anlaması için kişinin bu pasajın bir bütün olarak metnin geneliyle ilişkisinin nasıl olduğunu görmesi gerekir; ayrıca metnin bütününü anlamak için de her bir parçanın bu mana-

ya nasıl katkı sağladığını anlaması gerekir. On sekizinci yüzyıldan bu yana da pek çok kuramcı, bir metni anlamak için kişinin bu metni yazarın kendisi, toplumu ve ekonomik durumu gibi meseleler hakkında malumatın yer aldığı daha geniş tarihsel bir bütünün içine yerleştirmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Ben X'i yalnızca uygun bir bağlama yerleştirdiğimde anlarım; X'i anladığımda da bu bağlamı daha iyi anlarım. Bu durum hiç şüphesiz her türden nesne hakkında bilgi edinmeye uyarlanabilir. Bir şey hakkında bilgi almaya gayret gösterdiğimde, yalnızca onun daha önceden bildiğim şeylerle alakasını kurarak o şeyi anlamaya başlarım: Bir diğer ifadeyle, bu şeyi aşina olduğum şeylerle bir bağlama sokarım.

Bu elbette ki nesneyi yanlış anlamaya doğru gittiğim manasına da gelebilir. Ben daha önceden bildiğim şeylerle doğal bir biçimde önyargılıyım ve daha çok yeni bir nesnenin zaten kurulu olan çerçeve içerisine uydurmak için uğraşmaktayım. Fakat öğrenme mesafe kaydetmek ise, intibak (*accommodation*) en nihayetinde gerçekleşmek zorundadır. Dilthey'ın da belirttiği gibi, "başarısızlık tekil parçalar bu yöntemle anlaşılamadığında gösterir kendisini. Bu da bu parçaların yeniden hesaba katılmasıyla anlamın yeniden tanımlanmasını gerekli kılar".[7] Birtakım diyalektik ve bir ileri bir geri giden süreçle, ya da bir öğretmen rehberliğinde, uygun bağlamı en sonunda keşfetmem ve makul bir anlama seviyesine gelmem gerekir. Bunu yaptığımda, diğer nesnelere benzeyen bu nesneyi tanımlayabilirim artık; bunun ne türden bir nesne olduğunu söyleyebilirim.

Aslında bu izahat, "şema teorisi" ve "protokol teorisi" adları altında bilişsel psikoloji tarafından yapılan açıklamalarla mükemmel bir şekilde uyumludur. Bartlett'den Piaget'ye, Arbib ve Hesse'ye[8] kadar pek çok kuramcı, nesneleri nasıl anladığımızı açıklarken düzeltilebilir bilişsel şemalar düşüncesine başvurmuştur. Şema kavramı, önceden sahip olduğumuz bilgilerin birtakım bağlantısız malumat parçalarından oluşmadığına, fakat eriştiğimiz ve yeni bilgiler edinmekte kullandığımız bazı kalıplara tanzim edildiğine işaret eder. Bu türden kalıplar ya da şemalar, edindiğimiz yeni bilgileri daha önceden kurulu çerçevelere "massetmemize" imkân tanır. Daha da önemlisi, bu yeni bilgi(ler) önceden varolan şemalarda da bir değişime sebebiyet vere-

7 Dilthey, *age*, s. 227.

8 Bartlett, F.C., *Remembering* (Cambridge: Cambridge University Press), 1932; Piaget, J., *The Origin of Intelligence in Children*, çev. M. Cook (New York: International Universities Press), 1952; Arbib, MA. ve Hesse, M.B., *The Construction of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

bilir; şemalar değişebilir ya da kendilerini bu yeni nesneye "intibak" ettirirler. Şema ve nesne arasındaki işbirliğinde, Anderson'ın da belirttiği gibi, biz birer yorum inşa etmekteyiz; ve eğer bunu bilhassa hermeneutiğe yakın bir şekilde ifade edecek olursak: "Okur, metne anlam *üfleyeceği* yorumlayıcı bir çerçeveye sahip değilse metin kargacık burgacık bir yazıdan ibarettir."[9] Eğer başvurduğumuz, bir dereceye kadar anlama olanağı sağlayan yorumlayıcı birtakım çerçeveler yoksa nesneler anlamsızdır.

Şemalar, yeni anlamın uyum sağlamasında muhafazakâr bir rolü üstlenir; fakat işin aslında, bunlar ileri seviyede yenilik içeren bilgileri intibak ettirebileceğimiz, nispeten biçim verilebilir (plastik) araçlardır; ayrıca burada hayal gücünün öneminden de bahsedilebilir, ki bu konuya bir sonraki bölümde geri döneceğim. Bilişsel bilimlerde şemaların nasıl oluştuğuna ve bunların nasıl en iyi şekilde açıklanacağına dair oldukça ilgi çekici tartışmalar var. Şemaların temelinde yatan yapı ölçüme mi dayalıdır (*computational*)? Şemaların plastikliği, en iyi beynin plastikliğiyle mi açıklanmaktadır? Yoksa şemaların cisimlenmiş fiiller çerçevesinde meydana geldiğini mi telakki etmeliyiz? Bunlara her ne şekilde cevap verecek olursanız olun, bu sorular biz anlama peşinde koşan insanların öğrenmeye imkân sunan hermeneutik dairenin içine girmesini sağlayan esas mekanizmanın üzerine eğilir.[10]

Nesneler ayrı ayrıdır, fakat bazı açılardan ortak özellikler paylaşırlar. Böyle farklılıklar ve ortak özellikler, nesneleri yorumlamamız ve anlamamızda yardımcı olur. Bilişsel bilimlerde geliştirilen bir teori olan prototip teorisi,[11] hermeneutik yaklaşımlarla oldukça uyum içerisindedir.

Bazı nesneler prototipiktir: bunları gayet iyi biliyoruz; ayırıcı ya da tanımlayıcı özelliklerin açık ve sınırları nispeten iyice çizilmiş misalleri barındırırlar. Kuşları düşünün mesela. Bir güvercin, tipine özgü bir kuşun örneği

9 Anderson, R.C. , "The notion of schemata and the educational enterprise", *Schooling and the Acquisition of Knowledge*, ed. R.C. Anderson, R.J. Spir ve W.E. Montague (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum), 1977, s. 423.

10 Arbib ve Hesse (*age*), bilişsel bilimlerdeki şema teorisiyle hermeneutik arasında doğrudan bağlantı kuran oldukça nadir kişilerdendir. Bu ikisine göre şema teorisi, "metinlerin iyi denetlenmiş yorumlamaları için bir model sunar; ayrıca şemaların kendileri, bu türden yorumlamaların yapıldığı perspektifleri (ya da Gadamer'in ifadesiyle, **ön-anlamayı**) oluşturur" (s. 181). Daha genel bir ifadeyle, Arbib ve Hesse felsefi hermeneutikle hemfikirdir: "Bilişsel bilimin zaten kendisi yorumlayıcı beşerî bir bilimdir (yani hermeneutik bir bilim), dolayısıyla hermeneutik hakkında ne söylediysek bilişsel bilime için de geçerli olmalıdır." (s. 182).

11 Rosch, E., "Natural categories", *Cognitive Psychology*, 4(3), 1973, s. 328-350; Lakoff, G. [1987], "Cognitive Models and Prototype Theory", *Concepts: Core Readings,* ed. E. Margolis and S. Laurence, (MIT Press, 1999).

olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, bu güvercin kuş kavramının kullanışlı bir prototipi olarak iş görür. Fakat hiç de güvercin gibi olmayan kuşlar da vardır (tavuklar, örneğin). Güvercinin bu prototip olarak kullanımı, ne kuşlar hakkında her şeyin bilgisini yansıtır ne de tanımlayıcı bir örneklik olarak iş görür. Bir prototip, alanın planını çizmeye, durumlar içerisinde ne farklı ve/veya ne aynı buna açıklık getirmeye yardımcı olur. Prototip, iyi bir örneklik değildir yalnızca; bazıları merkezî bazılarıyla çevresel olan *görüngüler* kümesini de tanımlar.

Prototip, hermeneutik daireye giriş yapan bir patikadır. Eğer şemaları iyi sıralı (belki de hiyerarşik bir şekilde sıralanmış) kategorilerin sonsuz bir kümesi şeklinde düşünecek olursak, prototipler daha çok anlamın radikal tertipleri gibidir (Lakoff): Müthiş bir uyumdan ziyade bir derece, bir kademe meselesidir. Belirli bir göreceliğe dahi izin verirler. Örneğin bazı kültürlerde güvercinler, "kuşlar" nazarında tavuk ya da penguenlere göre daha prototipiktir. Fakat tavuk ya da penguenlerin kuş nüfusunun çoğunluğunu oluşturan yerlerde bu durumunda ne şekilde farklı olabileceği de düşünülebilir. Prototip teorisi, (Dilthey ya da Schleiermacher'in hermeneutiklerine kıyasla) Gadamer'in hermeneutiğine de uygun bir biçimde, yorumun daha muğlak ve daha az nesnel olduğunu, tam ve eksiksiz anlamadan çok bir derece meselesi olduğunu ileri sürer. Bir nesnenin anlamının saptanması artık daha zor ve durumlara daha çok bağlı olacaktır. Güvercin deliği ilkesinden ziyade Wittgenstein'ın "aile benzerliği" olarak adlandırdığı şeydir bu.

Burada bilişsel bilimlerle hermeneutik arasında hiçbir zıtlık yoktur. Şema teorisi ve protokol teorisinin sunmuş olduğu izahat, hermeneutik dairenin sunduğu açıklamalarla mükemmel bir uyum içerisindedir. Bu izahlardan her biri diğerini zenginleştirebilmektedir, ki açıkçası bu iki tarz beyanı bir araya getirebilirsek ortak bir zenginleşme ve idrakin daha derin bir şekilde anlaşılması da söz konusudur. Elbette ki bilişsel bilimlerde prototiplerin nasıl meydana geldiği ve bunların nasıl açıklanabileceği gibi konularda henüz çözümü olmayan tartışmalar mevcut. Prototipleri, Lakoff ve Johnson'ın[12] tabiriyle "kinestetik görüntü şemaları"nda üretilen metaforik yapılar şeklinde düşünebilir miyiz? Prototipik şekilde düzenlenmiş bilgilerin ölçüme dayalı bir modelini kurmak mümkün müdür? Şema ve prototiplere dair bu tür sorular daha büyük bir resmin parçalarıdırlar. Daha geniş bir soru: İnsanın

12 Lakoff, G. ve Johnson, M., *Metaphors We Live By*. 2. Basım, (Chicago: University of Chicago Press) 2003.

anlama yetisinin muğlaklığı ve göreceliliğini, sıkı sıkıya nesnel ölçüme dayalı terimlerle açıklayabilmek mümkün müdür? Kanaatimce hermeneutik, işte bu soru doğrultusunda bilişsel bilimlere önerebileceği bir şeye sahiptir.

Ölçüm ve Anlama

Ölçüme dayalı modeller, mantıksal açıdan bütünüyle kapalı ya da eksiksiz olmasalar bile, kurallara oldukça bağlı, kesin ve öngörülebilir olmaları için vardır. Ancak insanın bilişsel sistemi, katı kuralcı ve nihai kategorilerle değil, düzeltilebilir şemalar ve esnek prototiplerle çalışması için dizayn edilmiştir. Bu da insanın anlama yetisi ve ölçüme dayalı modeller arasındaki oldukça mühim bir farka işaret eder. Burada Hubert Dreyfus'un bilgisayarların neyi yapıp neyi yapamayacağına dair analizine başvurabilirim.[13] Dreyfus, bilgisayarların iyi tanımlanmış, oldukça sınırlı, kurala dayalı bağlamlarda gayet iyi olduğunu söylüyor. Bunun iyi bir örneği satranç oynaması. Öte yandan bilgisayarlar, eksik tanımlanmış, muğlak ve takip edilecek belirgin kuralların olmadığı durumlarda sorun gidermekte o kadar da iyi değiller.

Bilgisayarlar hafıza oyunları, labirent problemleri, motamot tercüme ve sabit kalıplarla cevap vermede başarılıdırlar. Bu gibi aktivitelerde mekanik teşekkül önemlidir ama anlam ve bağlam mevzunun dışındadır. Böyle işlemler karar ağacı (*decision tree*), katalog ya da şablon aramalarıyla halledilebilir. Dahası bilgisayarlar, hesaplanabilir oyunlar (üç taş oyunu gibi), kombinasyon problemleri (düz mantık araçlar-amaçlar) ve matematikteki mekanik ispatlar gibi basit biçimsel işlemleri de iyi yaparlar. Hatta karmaşık bilgisayarlar, sadece satranç gibi karmaşık biçimsel işlemlerde değil, planlama ve gürültünün arasından karışık örüntüleri tanımada da başarılı olabiliyorlar. Bu gibi durumlarda da anlam yine aşikâr fakat niceliksel olarak karmaşıktır. Mesela bu türden işlemler, "arama-budayan" yöntemlere gereksinim duyar.[14]

Fakat ölçüme dayalı modeller, biçimsel olmayan günlük aktiviteleri içeren durumlar için elverişsizdir. Eksik tanımlı oyunlar (mesela bilmeceler), basitçe bilgi miktarını sıralamaya indirgenemeyecek bir vukufu gerektiren açık yapılı problemler, doğal dil tercümeleri, değişik ya da bozulmuş yapıların tanımlanması. Bu gibi durumlarda oldukça bağlama dayalı üstü kapalı anlamlar mevcuttur. Takip edilecek hiçbir belirgin kuralın olmadığı durumlardır bunlar. Dreyfus, böylesine muğlak, şekillendirilmiş ve pratiğe uygun

13 Dreyfus, H., *What Computers Still Can't Do* (Cambridge, MA: MIT Press), 1992.
14 Bkz. Dreyfus, *age*.

bir biçimde bağlamına yerleştirilmiş olan durumları tarif etmek için, başta Merleau-Ponty ve Heidegger olmak üzere fenomenoloji geleneğine başvurur. Bağlamına oturtulmamış ve pratik ya da sosyal olarak bağlamına uygun şekilde yerleştirilmiş durumlar arasındaki farklılıkları çıkarmak için bilişsel bilimlere, bilhassa nöropsikolojiyle örülü çalışmalara da başvurulabilir.[15]

Hermeneutiğin ölçüme dayalı yaklaşımların sınırlarını belirleyen bu türden bağlamların anlaşılması için iyi bir model önerdiğini belirtmek istiyorum. Ölçüme dayalı modeller, Gadamer'in "hermeneutik durumlar" adını verdiği durumlarda başarısızlığa uğrar. Bunlar çok açık bir biçimde eksik tanımlanan, muğlak ve kural takibi ya da metodolojik çözümlemelere açık olmayan durumlardır. Böyle bağlamlarda yorum, Gadamer'in de işaret ettiği gibi, en basitinden yöntemsel bir usulün ikame etmesiyle sonuçlandırılmamıştır. Gadamer, bunu tarif etmek için çareyi Aristoteles'e geri dönmekte bulur. *Nikomakos'a Etik* eserinde Aristoteles, *phronesis* mefhumunu anahatlarıyla açıklar. Genellikle "pratik akıl" ya da bazen de özgün anlamıyla "basiret" olarak çevrilen bu kavram, doğru olanı yapma ve nasıl yapılacağını bilme kabiliyetidir. Ölçümden ziyade *phronesis*, tam olarak kuralların olmadığı fakat kararların verilmesi gerektiği durumlarda ihtiyaç duyulan şeydir. Bu durumlarda muhtemel anlamların çeşitliliğiyle karşılaşırız ve bunlar arasında rütbe sırası için nihai bir ilke filan da yoktur.

Aristoteles, *phronesis* ve zekilik arasında önemli bir ayrım yapar. Etik bağlamda, ahlaksız bir kişi mesela, oldukça zeki olup *phronesis*'e sahip olmayabilir. Akıllılık ya da parlak zekâlılık doğal bir yetenek olabilir; ancak *phronesis* en basit haliyle tamamen eğitim ya da kültürlenmeye dayalıdır. Bilhassa, yalnızca doğru kurulu sosyal ve eğitimsel ortamın içinde gelişebilen bir şeydir. Aristoteles'e göre kişi, doğru türden insanlarla takılarak ve iyi insanların misallerini taklit etmeyi öğrenerek *phronesis*'e sahip olur. Bu gayriresmi eğitimsel zemin olmadan kişi hâlâ zeki olabilir, fakat bu onu iyi bir insan yapmaz.

Bu ahlaki *phronesis* mefhumu, hermeneutik teoride bazı ciddi değişikliklere uğrar; ve bu bağlamda *phronesis*, kanaatimce hermeneutiğin bilişsel bilimlere sağlayabileceği önemli bir katkıyı tesis eder. İlkin, Gadamer bu terimi, yalnızca ahlaki bağlamda değil daha genel anlamıyla kuralların olmadığı, tek bir doğru cevaptan fazlasının yer aldığı karışık ve muğlak

15 Bkz. Gallagher, S. ve Marcel, A.J., "The Self in Contextualized Action", *Journal of Consciousness Studies*, 6 (4), 1999, s. 4-30.

hermeneutik durumlardaki yorumlama fiili için bir model olarak ele alır.[16] *Phronesis*'le ilgili yapılan son tartışmalar (Lyotard'ın radikal hermeneutik yazılarında bulunabilir),[17] *phronesis*'in zekiliğe indirgenemeyeceği ve kıvrak hayal gücünün kullanımını dercettiği üzerinde durur. *Phronesis*, insan hayatının belli belirsiz ortamında yeşeren problemlere yönelik çözümlere ulaşmak için imgesel (*imaginative*) ya da sezgisel içgörünün (*intuitive insight*) kullanımına bel bağlar. Bu gibi durumlarda, aranan karar ya da fiillere alternatifleri eleme yöntemi ya da tamamen rasyonel (kural bazlı), ölçüme dayalı prosedürlerin takibiyle ulaşılamaz. Hal böyle olunca da, ölçüme dayalı bir şekilde biçimlendirilebilen şeylerin ötesine geçmiş olur.

Bu *phronesis*'i ya da hermeneutik bağlamda söz konusu olan türden bir anlamayı, büyülü bir şey haline getirmez. Katı ve dar kapsamlı düşünülen ölçüme dayalı modellerden uzaklaşıp sinirbiliminde keşfedilen dinamik modellere gitmek, bilişsel bilimlerin önünde duran bir görevidir. Ancak idrak ya da anlamanın alt-kişisel (*sub-personal*), ölçüme dayalı seviyeye basitçe indirgenmeyen ve kişisel ve kişilerarası işlemleri kapsayan bir alana ait biçimleri varsa, sosyal etkileşimin tesirlerini bünyesine katan yeni modellere gereksinim duyulur. Bu konuda Gadamer anlamanın diyalojik (*dialogical*; söyleşmeye dayalı) olduğunu ileri sürer. Burada Aristoteles'in *phronesis*'in gayriresmi sosyal ve etkileşimsel bağlamlarda kazanılacağı düşüncesine geri dönülebilir. İkinci-şahıstan insani sosyal etkileşimde,[18] alt-kişisel ölçümlere indirgenemeyen bir şey vardır. İkinci-şahıs etkileşimleri, iki ya da daha fazla ölçüme dayalı sistemin ya da iki beynin etkileşimi olarak düşünülünce layıkıyla nitelendirilmiş olmaz.

Dilthey ve onun on dokuzuncu yüzyıldaki Romantik hermeneutikçi meslektaşları, bu meseleyi *empati* açısından ele alır: Birinci ve üçüncü şahıs perspektiflerini aşan bir şey olarak. Romantik hermeneutik taraftarlarının empatiden nasıl bahsettiklerine bakacak olursak, evrensel olarak beşerî, ortak bir ruhsal boyut söyleminin farkına varırız. 1819'daysa, metinsel hermeneutikte, kurallar bütününün takibinin ötesine geçen bir yorum tarzı olan öznel-içe doğan (*subjective-divinatory*) tefsiri konu edinen Schleiermacher, iyimser bir bakış açısı sunmuş olur.

16 Gadamer, H-G., *Truth and Method*, Gözden geçirilmiş ikinci basım (New York: Crossroad), 1989, s. 21-22, 312 vd.

17 Lyotard, J-F. ve Thébaud, J-L., *Just Gaming*, çev. W. Godzich. (Minneapolis: University of Minnesota Press), 1985); Caputo, J.D., *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press), 1987.

18 Sen ve siz (ç. n.)

> Yorumcunun, kendisini, tabiri caizse metnin yazarına dönüştürmesine yol göstererek, bu içe doğan yöntem yazarın bir birey olarak doğrudan anlaşılmasını elde etmeyi amaçlar… İçe doğan [şey], yalnızca her kişinin kendi çabası sonucunda eşsiz bir birey olması değil, ayrıca başka kişilerin eşsizliğini de kavrama yeteneğine sahip olduğu varsayımına dayanır.[19]

Kırk yıl sonra Johann Droysen daha karamsar bir bakış açısı edinir. Anlamaya çalıştığımız gerçek kişi, aslında ulaşılamazdır:

> [kişi] sadece kendisi ve Tanrı'yla bütünleştiği kendi âleminde mahfuzdur… burası bilimsel tahkikatın nüfuz edemediği bir mabettir. Biri bir başka kişiyi iyice anlayabilir; fakat bu yüzeyseldir sadece; bu kişinin yapıp ettiklerini, konuşmasını, el-kol hareketlerini ayrı ayrı anlar olarak kavrar, asla doğru bir şekilde ya da tamamen anlamış olmaz.[20]

Bu gibi Romantik, transandantal ya da teolojik fikirler hakkında ne düşünürsek düşünelim –ki burada düşünülecek çok şey var hakikaten de– bunların hiçbiri öyle pek de bilimsel gözükmüyor. Yoksa burası en nihayetinde hermeneutik ve bilim arasında kıyaslanamaz bir karşıtlık bulduğumuz bir nokta mıdır? Bu karşıtlıktan kaçınmanın bir yolu, kişiler ve şeyler arasındaki temel farklılıkları reddetmektir. Arbib ve Hesse'nin belirttiği gibi,

> hermeneutik yaklaşım böyle bir dualizmi ["şeyler ve kişiler arasında köklü bir ayrımı"] şart koşmuyor,

[aksine] Arbib ve Hesse'nin savunduğu şey,

> zaman ve mekânda kendi özelliklerini bulunduran aynı nesneler alanına (yani insanlarınki da dahil olmak üzere bedenler alanına) sahip olduğu gerçeğine dayalı, normal ve hermeneutik bilim arasında yer alan bir devamlılık… Hermeneutik bilimlerde insanların ve temel kavramlar olarak iştirak eden anlamların tercihi zorunlu bir tercih değildir.[21]

19 Schleiermacher, F., *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, çev. J. Duke ve J. Forstmann. (Missoula, MT: Scholars Press. [Orijinali: *Compendium*, 1819]), 1977, §2.6.

20 Droysen, J.G., "The modes of interpretation", çev. K. Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, (New York: Continuum. [Orijinali: *Historik*, 1858]), 1988 içinde s. 126-31, §38.

21 Arbib, MA. ve Hesse, M.B., *The Construction of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 183.

Anlama yetisinin analizi için doğru kelimeleri ve doğru tarif düzlemlerini tercih etmek önemli de olsa, burada mevzu edilen, bir kelime dağarcığı meselesinden daha fazlasıdır. Şeyler ve kişiler arasında temel bir ayrımın oluşu, natüralizmin sınırlarının ötesinde ya da bu meselenin dışında değildir. Sıradaki bölümde yalnızca bu meseleyle ilgili olarak, hermeneutiğin, son zamanlarda bilişsel sinirbilimlerde edinilen muazzam fikirlerden bir şeyler öğrenebileceğini ileri süreceğim.

Başkalarını Anlamak

İkinci-şahıs etkileşimlerinin basit bir şekilde iki beynin etkileşimi, ya da iki beynin paylaştığı temsillerin varlığı gibi betimlenemeyeceğini söylemiştim. Sinirbilimini göz ardı etmemiz gerekiyor demek istemiyorum. Hakikaten de, en az iki beyin söz konusu olmasa, ikinci-şahıs etkileşim diye bir şey hiç olmazdı. Bilişsel sosyal sinirbilim, insanlar olarak birbirimizi nasıl anladığımızı, empatinin ne şekilde mümkün olduğunu anlamamıza yardımcı olabilir. Fakat bu hermeneutiğin de ana hedefidir. Ben de ilk olarak, bu bilimsel perspektiften, başka insanlarla nasıl etkileşime geçtiğimizi anlamamızda yardımcı olan sinirbilimin son dönemlerdeki bazı öne çıkan çalışmalarını nakledeceğim. İkinci olarak da bilişsel bilim uzmanlarının bu bulguları nasıl yorumladığını ele almak istiyorum.

Ayna nöronlar çalışması şimdilerde oldukça meşhurdur. Ayna nöronlar, Makak maymununun premotor korteksinde (F5 bölgesi) keşfedildi ve insanlarda da premotor korteksi ve Broca bölgesinde bulunabileceğine dair fikir veren iyi bir delil oldu.[22] Ayna nöronlar, *hem* motor fiil kişi tarafından icra edildiğinde *hem de* aynı hedefe yönelik fiil başka bir birey tarafından sergilendiğinde tepki verirler. Böylece ayna nöronlar, fiilin ya da dinamik[23] bir ifadenin görsel algısı ile kişinin kendi yeteneklerinin birinci-şahıs, öznel-*içi* (*intra*subjective), içalgısal duyusu arasında çok türlü (*intermodal*) bir bağ kurarlar. Vittorio Gallese,[24] bu türden nöronların empatinin bilişsel sinirbilim-

22 Fadiga, L., Fogassi, L. Pavesi, G. ve Rizzolatti, G., "Motor facilitation during action observation: a magnetic stimulation study", *Journal of Neurophysiology*, 73, 1995, s. 208-211; Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese V. ve Fogassi, L., "Premotor cortex and the recognition of motor actions", *Cognitive Brain Research*, 3, 1996, s. 131-141; Grafton, S.T., Arbib, M.A., Fadiga, L. ve Rizzolatti, G., "Localization of grasp representations in humans by PET: 2. Observation compared with imagination", *Exp. Brain Research*, 112, 1996, s. 103-111.

23 Harekete dayalı (ç. n.)

24 Gallese, V., "The 'shared manifold' hypothesis: From mirror neurons to empathy", *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, s. 33-50.

deki izahına katkı sağladığını ileri sürmektedir. Gallese, empatinin (ya da sosyal idrakin) gözlemcinin ve gözlemlenen failin motor sistemler arasında yer alan ve gözlemcinin beden şemasıyla (*body schema*) failin beden şemasıyla arasındaki "ortak manifolda" (*shared manifold*) şekil veren bir "yankılanmadan" (*resonance*) oluştuğunu iddia eder.

Bu ve diğer yorumları değerlendirmeden önce, ayna nöronlar çalışmalarıyla oldukça uyumlu ve bu çalışmaları genişleten birtakım yeni keşiflere bir göz atalım. (1) Şöyle ki, araçsal fiille meşgul olan, (2) başka bir kişinin davranışını gözlemleyen, (3) bir başkasının fiilinin bir benzerini yapan ya da (4) başka birinin fiilini taklit eden özneler üzerine yapılan beyin görüntüleme çalışmaları, bu görevlerin her biri için etkinleşen beyin bölgelerinin birbiri üzerine geçtiğini gösteriyor.[25] İçecek bir şey almak için bir bardak kaptığınızı görsem, kendim içecek bir şeyler almak için bardak aldığımda beynimde aktif hale gelen aynı bölgeler etkinleşir. Burada tekil nöronlardan değil sinir sistemlerinden bahsediyoruz. Dahası, belirli bir fiilin kasten benzerini yaptığımda veya kendimi bu fiili yaparken hayal ettiğimde, ya da sizin bu fiili yaptığınızı düşündüğümde, ya da az önce sonlandırdığınız bir fiili taklit etmeye hazırlandığımda, zihinsel eylemlerim için aktif hale gelen beyin bölgeleri, kendi fiilî motor davranışlarım için etkinleşen bölgelerin tam olarak aynılarıdır.

Ayna nöronlar ve ortak sinirsel temsillere dair bu çalışmalar, hermeneutiğin ilgi alanlarında merkezi teşkil eden tartışmalara, yani başkalarını anlamanın yapısı ve empatiye dair tartışmalara doğrudan malumat sağlar. Aslına bakılırsa, zihin felsefecileri, psikologlar ve sinirbilimciler, genellikle adlandırıldığı haliyle *zihin kuramı*na yöneldikleri sırada, (çoğu zaman farkında olmadan) anlama ve empatiye dair yürütülen eski hermeneutik tartışmalara girmiş oluyorlar.

Zihin kuramı, başkalarının davranışlarını açıklamak ve tahmin etmek için akli durumlarını[26] "zihinleştirme" ya da zihinlerini okuma yeteneğimiz şeklinde tanımlanır. Zihin kuramında kuramsal bir yaklaşımın tarafını tutanlar ile benzetim (*simulation*) yaklaşımını savunanlar arasında hâlâ

25 Jeannerod, M., *The Cognitive Neuroscience of Action* (Oxford: Blackwell Publishers), 1997; Ruby, P. ve Decety, J., "Effect of subjective perspective taking during simulation of action: a PET investigation of agency", *Nature Neuroscience*, 4 (5), 2001, s. 546-550; Grezes, J. ve Decety, J., "Functional anatomy of execution, mental simulation, observation, and verb generation of actions: A meta-analysis", *Human Brain Mapping*, 12, 2001, s. 1-19.

26 Ruh halini (ç. n.).

süregiden tartışmalar var. İlk grup, yani "kuram kuramcıları", başkalarını anlama biçimimizin teorik bir bakış açısının istihdam edilmesinden ibaret olduğunu ileri sürer: Başkalarının davranışlarını açıklamak ya da tahmin etmek için bu kişiler hakkında (dolaylı ya da doğrudan) kuramlar geliştiririz. Bunun aksine *benzetim kuramcıları*, başkalarını anlamamızın bu başka kişinin ne düşündüğü ya da ne hissettiğinin benzerini yapabilme yeteneğimize dayandığını iddiasındadır. Örneğin, kendimizi bir başkasının yerine koyduğumuzu varsayarız, kendi zihnimizde bir benzetim programı oynatırız ve sonrasında da bu kişinin böyle düşünüyor olması gerektiği sonucuna varırız.

Şu sıra benzetimciler, yukarıda söz edilen bilişsel sinirbilimden gelen delile başvurmaktalar.[27] Benzetim mümkündür, zira ayna nöronların ve ortak temsilî alanların uygun şekilde etkin hale geldiği benzer beyinlere sahibiz. Öte yandan, kuram kuramcıları da bütünüyle bilimsel kaynaklardan mahrum değildir. Başkalarının zihinlerini anlamanın, otistik olmayan normal çocukların dört yaşı gibi edindikleri kuramsal tavır almayı içeriyor olduğunu gösteren yanlış-inanç testlerine başvurabilmekteler. Daha da önemlisi, hem kuram kuramcıları hem de benzetim kuramcıları, zihin kuramının, yalnızca dört yaşındayken değil ömrümüz boyunca başkalarını anlarken kullandığımız asli yöntem olduğu iddiasındadır.

Etkileşim teorisi ise kuram kuramı ve benzetim kuramına bir alternatif teşkil eder.[28] Bu yaklaşım da ayna nöronlar ve ortak sinirsel temsillere dair sinirbilim ispatlarına ve başkalarının yönelimlerini zihinsel olmayan bir yolla çözümlemek ve anlamak için bebeklerin yetenekleriyle iştigal eden gelişimsel psikolojinin oldukça geniş ve yeterli kanıtlarına da başvurabilir.[29] Bu görüş *anlama* yaşını (aklıselim olma yaşı değil) bebekliğe kadar geriye götürür ve hayatımız boyunca öncelikli *anlama* biçimimizin kuram ya da

27 Örneğin, Gallese, V. ve Goldman, A.I., "Mirror neurons and the simulation theory of mind reading", *Trends in Cognitive Science*, 2, 1998, s. 493-501; Gordon, R.M., "Simulation and reason explanation: the radical view", *Philosophical Topics*, 29 (1&2), 2002; Gordon, R.M., "Intentional Agents Like Myself", *Perspectives on Imitation: From Mirror Neurons to Memes* C. II, ed. S. Hurley ve N. Chater (Cambridge: MIT Press), 2005.

28 Bkz. Gallagher, S., "The practice of mind: Theory, simulation, or interaction?", *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, s. 83-107; Gallagher, S., "Understanding interpersonal problems in autism: Interaction theory as an alternative to theory of mind", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 11 (3), 2004, s. 199-217.

29 Bu görüşe dair eksiksiz bir argüman sunmak niyetinde değilim burada (bkz. Gallagher, 2001; 2004, *age*). Bu görüş için önemli kaynaklar Trevarthen'in (1979) "birincil" ve "ikincil öznelerarasılık" üzerine yaptığı çalışmalarında ve Hobson'da (2002) bulunabilir.

benzetimi kullanarak zihinleştirme yeteneğimize göre daha çok şekillenmiş ve toplumla daha çok bütünleşmiş olduğunu ileri sürer.

Bu farklı görüşler, bilimsel delillerin türlü türlü yorumlarını önerirler; ki şimdi bilimin kendisinin hermeneutik doğasına bir kez daha dikkat çekmek oldukça cazip gelmektedir. Fakat benim maksadım başka. Burada üzerinde durmak istediğim şey, başkalarını nasıl anladığımızı açıklama girişimlerimizde, Schleiermacher, Droysen ya da Dilthey'ın yaptığı gibi anlaşılması güç evrensel bir insan tinine başvurmak zorunda olmadığımızdır. Artık evrensel bir insan tininin ne anlama geldiğini, bebeklerin davranışları ve ortak beyin bölgelerinin hareketlerinde görme ve de bu doğal hadiselere sıkı sıkıya bağlı olan empatinin hermeneutik bir açıklamasını yapma imkânlarına sahibiz.

Schleiermacher'in içe doğan güç (*divinatory power*) kavramını, bebeklerin başkalarının yönelimlerini saptama ve [yönelinen işleri] yerine getirme kapasitesiyle değiş-tokuş edebiliriz. Doğuştan gelen bu kabiliyetle,[30] bebekler bedensel hareketleri amaca yönelik kasıtlı hareketler olarak yorumlayabiliyor ve başka kişileri birer fail olarak algılayabilir hale geliyorlar.[31] Bu "içe doğan güç" somutlaşmış ve algısaldır; ve Scholl ve Tremoulet'nin de belirttiği gibi, "hızlı, otomatik, karşı konulmaz ve oldukça dürtü odaklıdır".[32] Bunu zihinleştirme için bir kabiliyet ya da zihinsel olmayan bir performans olarak değerlendirip değerlendiremeyeceğimiz ise devam etmekte olan tartışmaların bir parçasıdır.

Dilthey başkalarının fiilleri ve maksatlarını anlamak için bağlamın ehemmiyetinin üzerinde durmuştu.

> Bir eylemi ya da ihtimal dahilinde olan çıkarımlar yapmamızı sağlayan birtakım zihnî içerikler arasında düzenli bir ilişki mevcuttur. Fakat dışa vurduğu fiili oluşturan haletiruhiye ile iyice şartlanan hayat koşulları arasında bir ayrıma gitmek elzemdir… Böylece fiil, hayat bağlamının arka planından kendisini ayırır ve hayatın şartları, amaçları, araçları ve bağlamının kendi-

30 Baron-Cohen, S., *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind* (Cambridge, MA: MIT Press), 1995.

31 Baldwin ve meslektaşları, 10-11 aylık bebeklerin bazı sürekli yapılan fiileri yönelimsel sınırlara uygun bir şekilde ayrıştırabildiklerini ortaya koydular (Baldwin, D.A. ve Baird, J.A., "Discerning intentions in dynamic human action", *Trends in Cognitive Science*, 5 (4), 2001, s. 171-178; Baldwin, D.A., Baird, J.A., Saylor, M.M. ve Clark, M.A., "Infants parse dynamic action", *Child Development*, 72 (3), 2001, s. 708-717).

32 Scholl, B.J. ve Tremoulet, P.D., "Perceptual causality and animacy", *Trends in Cognitive Science*, 4 (8), 2000, s. 299.

> siyle nasıl bir bağlantı kurduğu açıklanmadığı takdirde, içinden yükseldiği iç yaşamın hiçbir kapsamlı izahatını vermemiş olur.[33]

Yapılan bu vurgu Trevarthen'ın gösterdiği ikincil öznelerarasılıkla uyum içerisindedir. Bebekler, yaklaşık bir yaşlarındayken birincil öznelerarasılığın bire bir yakınlığının ötesinde geçer ve şeylerin ne anlama geldiklerini ve neye yaradıklarını öğrendikleri ortak dikkatin (ortak durumların) *bağlamlarına* giriş yaparlar.[34]

> İkincil öznelerarasılığın karakteristik özelliği, bir nesne ya da olayın kişiler *arasında* bir odak haline gelebiliyor oluşudur. Nesneler ve olaylar hakkında temasa geçilebilir [böylece]... bebeğin bir başkasıyla olan etkileşimleri, etraflarındaki şeylere referans olmaya başlar.[35]

On sekiz aylık çocuklar başka bir kişinin ne yapmak istediğini anlayabilir. Gözlemlenen öznenin sonuçlandırmakta başarısız olduğu amaca yönelik davranışların tamamlanmasını tekrarlayabilirler. Bir oyuncağı gerektiği şekilde oynamaya çalışan fakat yapamayacağını anlayınca sinirlenen bir yetişkini gören çocuk, oldukça hazır bir şekilde oyuncağı olduğu yerden alır ve yetişkine nasıl yapılacağını gösterir.[36] Fiilleri bu tarzda anlamak ortak ilgi ve *pratik* bağlama dayalıdır. Biz nasıl ki kendi eylemlerimizi mümkün olabilecek en yüksek *pratik* seviyede anlıyorsak,[37] başkalarının fiillerini de aynı şekilde anlıyoruz. Yani, fiilleri en ilintili *pratik* seviyede anlıyoruz ve bu, fiili uygun bir bağlama yerleştirerek (*contextualization*) ele almayla alakalıdır her zaman.

Anlama yetisinin bu seviyesine Dilthey "temel anlama (*elementary understanding*)" adını verir ve bu seviyeyi, empatiyi de barındıran anlamanın yüksek formlarından ayırır. Eğer Dilthey'ın öne sürdüğü gibi temel anlamanın

33 Dilthey, W., "The understanding of other persons and their life-expressions", çev. K Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, (New York: Continuum), 1988 içinde s. 153.

34 Bkz. Trevarthen & Hubley, *age*.

35 Hobson, P., *The Cradle of Thought* (Londra: Macmillan), 2002, s. 62.

36 Meltzoff, A.N., "Understanding the intentions of others: Re-enactment of intended acts by 18-month-old children", *Developmental Psychology* 31, 1995, s. 838-850; Meltzoff, A.N. ve Brooks, R., "'Like me' as a building block for understanding other minds: Bodily acts, attention, and intention", *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, ed. B.F. Malle ve diğerleri. (Cambridge, MA: MIT Press), 2001.

37 Bkz. Gallagher & Marcel, *age*; Jeannerod, M., *The Cognitive Neuroscience of Action* (Oxford: Blackwell Publishers), 1997.

mantığı tümevarımsal bir süreç olarak ifade edilebilirse, doğru bir açıklama getirmeye gayret göstermiş olur.[38] Çıkarımlar, bu gibi durumlarda sonuçlardan sebeplere doğru yapılmaz. Yani, kişilerarası ilişkilerimizde diğer şahsın neden öyle davrandığının nedensel bir açıklamasını aramayız (her ne kadar bu, kuram kuramcılarının görüşü olsa dahi). Aksine, başkasının ifadesini (fiilini, jest ve mimiklerini) *anlam* bulmak için okuruz. Bu, Dilthey'ın, temel anlama tanımında yapabildiği kadarıdır ancak. Ama Dilthey'ın isteği çocukların gözlemlerine yönelmektir. Şunu ileri sürer: Çocuk, daha konuşmayı öğrenmeden evvel sosyal düzenli bağlamlara ve zihnin nesnel tezahüratını oluşturan ifadelere çoktan dalmış gitmiştir; bunlar, başka bir kişinin anlaşılması için bağlamsal bir zemin teşkil eder.

Söylemek istediğim şey, birincil ve ikincil öznelerarasılık gibi bilimsel çalışmaların Dilthey'ın temel anlama görüsünü destekliyor olduğu. Başkalarını anlamak bir sihir değildir; iletişime geçebilme, empati kurabilme ve âşık olma gibi yeteneklerimizi izah etmek için içe doğan bir ruha da müracaat etmek zorunda değiliz. Gerçekçi olmak gerekirse, aynı tarzda açıklamalar, içe doğan ruhumuzdan kaynaklanan patolojiler, ırkçı ve cinsiyetçi önyargılar ve zaman zaman savaşa yol açan nefret gibi açıklamakta zorlandığımız konuları da aydınlığa kavuşturabilir. Daha da genel olarak, anlaşılan o ki, bilişsel bilimlerdeki çalışma ve tartışmalar, hermeneutik gelenekte yer alan temel ve empatik anlamaya katkı sağlayabilmekte ve bu gelenekteki önemli fikirleri daha bariz hale getirebilmektedir.

Sonuç

İlk olarak, hermeneutiğin keşfettiği şeyin bilişsel bilimlerin keşifleriyle bir karşıtlık içerisinde olmadığını — zira bu ikisi sahiden de pek çok konuda mutabakat içerisindedir; ikincileyin, hermeneutiğin bilişsel bilimlere katkı sağlayabileceği şeylere sahip olduğunu; ve son olarak da bilişsel bilimlerin hermeneutiğin alanına yardımcı olabileceği durumları göstermeye çalıştım. Bunu da şu üç soru dahilinde yaptım: Nesneleri nasıl biliriz? Durumları nasıl biliriz? Başkalarını nasıl anlarız?

Bir soru daha yönelterek kısa bir sonuç sunmama müsaade edin. Bilimsel olmak ne anlama gelmektedir? İnsanlar, bilimsel prosedürlerin nesnelliğine müracaat ederek sık sık basit bir cevap verir bu soruya. Bu aslında

38 Dilthey, W., "The understanding of other persons and their life-expressions", *age*, s. 154.

Dilthey'ın cevabıdır. Bir mevzu hakkında bir dereceye kadar nesnellik edinemezsek bilimsel bir çalışmanın konusu olamaz bu. Bazıları şöyle düşünür: Bilim nicel açıklamalarla kısıtlıdır ve eğer bir şey ölçülemiyorsa bilimsel çalışmaya da müsaade etmez. Bilişsel bilimlerde bilimin görevinin indirgemeci olmak olduğu konusunda ısrar eden hâlâ birtakım kişiler var: Bütünüyle alt-kişisel bakımdan güzel güzel planları yapılmış açıklamalar. Kanaatimce bilimin *var olan şeyi* açıklamak için ihtimal dahilinde olan her türlü yola başvurmasını düşünmemiz gerekir. Ve eğer *var olan şey*, ölçüme dayalı işlemlere ya da nöronların alt-kişisel etkinleştirilmesine indirgenemeyen, miktarı ölçülemeyen ya da zarar görmeden somutlaştırılamayan türden şeyler içeriyorsa –ki bu şeyler her ne olursa olsun insan hayatı için anlamlıdır ve dolayısıyla hermeneutiğin yetki alanına girerler– bu şeylerden yüz çevirmek ve bunların gerçekliklerini inkâr etmek, esasında bilime aykırı olacaktır.

İngilizceden çeviren: Abdullah Başaran

Kaynakça

Anderson, R.C. , "The notion of schemata and the educational enterprise", *Schooling and the Acquisition of Knowledge*, ed. R.C. Anderson, R.J. Spir ve W.E. Montague (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum), 1977.

Arbib, MA. ve Hesse, M.B., *The Construction of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Baldwin, D.A. ve Baird, J.A., "Discerning intentions in dynamic human action", *Trends in Cognitive Science*, 5 (4), 2001, s. 171-178.

Baldwin, D.A., Baird, J.A., Saylor, M.M. ve Clark, M.A., "Infants parse dynamic action", *Child Development*, 72 (3), 2001, s. 708-717.

Baron-Cohen, S., *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind* (Cambridge, MA: MIT Press), 1995.

Bartlett, F.C., *Remembering* (Cambridge: Cambridge University Press), 1932.

Caputo, J.D., *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press), 1987.

Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, C. 7 (Göttingen-Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht), 1926.

Dilthey, W., "The understanding of other persons and their life-expressions", çev. K Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, (New York: Continuum), 1988 içinde s. 152-164.

Dreyfus, H., *What Computers Still Can't Do* (Cambridge, MA: MIT Press), 1992.

Droysen, J.G., "The modes of interpretation", çev. K. Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, (New York: Continuum. [Orijinali: *Historik*, 1858]), 1988 içinde s. 126-131.

Fadiga, L., Fogassi, L. Pavesi, G. ve Rizzolatti, G., "Motor facilitation during action observation: a magnetic stimulation study", *Journal of Neurophysiology*, 73, 1995, s. 208-211.

Gadamer, H-G., *Truth and Method*, Gözden geçirilmiş ikinci basım (New York: Crossroad), 1989.

Gallagher, S., "The practice of mind: Theory, simulation, or interaction?", *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, s. 83-107.

Gallagher, S., "Understanding interpersonal problems in autism: Interaction theory as an alternative to theory of mind", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 11 (3), 2004, s. 199-217.

Gallagher, S. ve Marcel, A.J., "The Self in Contextualized Action", *Journal of Consciousness Studies*, 6 (4), 1999, s. 4-30.

Gallese, V., "The 'shared manifold' hypothesis: From mirror neurons to empathy", *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, s. 33-50.

Gallese, V. ve Goldman, A.I., "Mirror neurons and the simulation theory of mind reading", *Trends in Cognitive Science*, 2, 1998, s. 493-501.

Gordon, R.M., "Simulation and reason explanation: the radical view", *Philosophical Topics*, 29 (1&2), 2002.

Gordon, R.M., "Intentional Agents Like Myself", *Perspectives on Imitation: From Mirror Neurons to Memes* C. II, ed. S. Hurley ve N. Chater (Cambridge: MIT Press), 2005.

Grafton, S.T., Arbib, M.A., Fadiga, L. ve Rizzolatti, G., "Localization of grasp representations in humans by PET: 2. Observation compared with imagination", *Exp. Brain Research*, 112, 1996, s. 103-111.

Grezes, J. ve Decety, J., "Functional anatomy of execution, mental simulation, observation, and verb generation of actions: A meta-analysis", *Human Brain Mapping*, 12, 2001, s. 1-19.

Habermas, J., "On hermeneutics' claim to universality", çev. K. Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, ed. K. Mueller-Vollmer (New York: Continuum), 1988.

Hobson, P., *The Cradle of Thought* (Londra: Macmillan), 2002.

Jeannerod, M., *The Cognitive Neuroscience of Action* (Oxford: Blackwell Publishers), 1997.

Lakoff, G. [1987], "Cognitive Models and Prototype Theory", *Concepts: Core Readings*, ed. E. Margolis and S. Laurence, (MIT Press, 1999).

Lakoff, G. ve Johnson, M., *Metaphors We Live By*. 2. Basım, (Chicago: University of Chicago Press), 2003.

Lyotard, J-F. ve Thébaud, J-L., *Just Gaming*, çev. W. Godzich. (Minneapolis: University of Minnesota Press), 1985.

Meltzoff, A.N., "Understanding the intentions of others: Re-enactment of intended acts by 18-month-old children", *Developmental Psychology* 31, 1995, s. 838-850.

Meltzoff, A.N. ve Brooks, R., "'Like me' as a building block for understanding other minds: Bodily acts, attention, and intention", *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, ed. B.F. Malle ve diğerleri. (Cambridge, MA: MIT Press), 2001.

Piaget, J., *The Origin of Intelligence in Children*, çev. M. Cook (New York: International Universities Press), 1952.

Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev. D. Savage (New Haven: Yale University Press), 1970.

Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese V. ve Fogassi, L., "Premotor cortex and the recognition of motor actions", *Cognitive Brain Research*, 3, 1996, s. 131-141.

Rosch, E., "Natural categories", *Cognitive Psychology*, 4(3), 1973, s. 328-350.

Ruby, P. ve Decety, J., "Effect of subjective perspective taking during simulation of action: a PET investigation of agency", *Nature Neuroscience*, 4 (5), 2001, s. 546-550.

Schleiermacher, F., *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, çev. J. Duke ve J. Forstmann. (Missoula, MT: Scholars Press. [Orijinali: *Compendium*, 1819]), 1977.

Scholl, B.J. ve Tremoulet, P.D., "Perceptual causality and animacy", *Trends in Cognitive Science*, 4 (8), 2000, s. 299-309.

Taylor, C., "Self-Interpreting Animals', *Human Agency and Language: Philosophical Papers* C. 1 (Cambridge: Cambridge University Press), 1985.

Trevarthen, C., "Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity", *Before Speech*, ed. M. Bullowa (Cambridge: Cambridge University Press), 1979.

Trevarthen, C. ve Hubley, P., "Secondary intersubjectivity: Confidence, confiding and acts of meaning in the first year", *Action, Gesture and Symbol: The Emergence of Language*, ed. A. Lock, (Londra: Academic Press), 1978.

geçen sayıdakiler

Maurice Merleau-Ponty

Cogito / Sayı: 88

Cogito'dan / Merleau-Ponty ve "iyi bir komşu" **Dosya: Maurice Merleau-Ponty /** Emre Şan: Merleau-Ponty • Maurice Merleau-Ponty: Bir Yaşamöyküsü • Maurice Merleau-Ponty: "Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser..." • Maurice Merleau-Ponty: İnsandaki Metafizik • Maurice Merleau-Ponty: Cézanne'ın Kuşkusu • Emre Şan: Algıya Göre Düşünmek • Tuncay Saygın: Felsefe ve Gölgesi Merleau-Ponty'nin İzinde Varoluşun Muğlaklığı • Zeynep Zafer Esenyel: Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi? • Murat M. Türkmen: Merleau-Ponty Felsefesinde Dokunmanın Çoğulluğu • Renaud Barbaras: Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine • Ted Toadvine: *Musica Universalis* ve Doğanın Hafızası • Didem Nur Güngören: Merleau-Ponty Felsefesinde Proust • Mauro Carbone: Gayri İradi Bellek ve Önceki Zaman Arasında İmge: Proust Okuru Olarak Benjamin ve Merleau-Ponty • Aysun Aydın: Yaşayan Deneyim John Dewey ve Maurice Merleau-Ponty • Eran Dorfman: Bir Başkası Olarak Vücudum: Merleau-Ponty'nin Vücut Bulmuş Başkalık Fikrinin Lacancı Bir Eleştirisi • Leonard Lawlor: Başkaca Sorular: Mevcut Felsefi Durum İçin Bir Çıkış Yolu (Merleau-Ponty Aracılığıyla) **Kitap /** Emre Şan: Algının Fenomenolojisi **Geçen Sayıdakiler /** Maurice Merleau-Ponty • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Paul Ricœur ile *Zaman ve Anlatı...*

Fransız felsefecisi ve yorumbilimcisi Paul Ricœur'ün anlatı yorumbilimi alanındaki başyapıtı olarak nitelendirilebilecek *Zaman ve Anlatı* dört ciltte bir araya geliyor. Zamanın insana özgü zamana dönüşebilmesinin ancak anlatısal bir biçimde eklemlenmesiyle olanaklı olduğunu gösteren Ricœur, "zamansallık" kavramını "izlenebilirlik" kavramıyla birlikte değerlendiriyor.



Zaman ve Anlatı 1
Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis
Paul Ricœur
Çevirenler: Mehmet Rifat / Sema Rifat
Cogito, 168 s.

ZAMAN VE ANLATI DİĞER CİLTLER

Zaman ve Anlatı 2 - Tarih ve Anlatı
Zaman ve Anlatı 3 - Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi
Zaman ve Anlatı 4 - Anlatılan (öykülenen) Zaman

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

Yazarlar Hakkında

Çetin Balanuye: Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Lisans derecesini ODTÜ'den, Psikolojik Danışmanlık alanında aldı. İki ayrı yüksek lisans derecesinden ilkini ODTÜ'den eğitim sosyolojisi alanında, diğerini Londra Üniversitesi'nden eğitim felsefesi alanında aldı. Doktora çalışmalarını ODTÜ Felsefe Bölümü'nde tamamladı. *Ethico-political Acts of Desire*, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi* ve *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?* adlı kitapların yazarıdır.

Lale Levin Basut: Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü lisans programını 2007 yılında, doktora programını ise 2012 yılında tamamladı. TÜBA Bütünleşik Doktora Programı ve DAAD Bursiyeridir. 2012'den beri Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Yardımcı Doçent" olarak çalışmaktadır. Araştırma alanları Platon, Aristoteles ve Kant olarak özetlenebilir.

Abdullah Başaran: Doğup büyüdüğü Ankara'da ilahiyat (2006-2010), New York'taysa çağdaş sanat ve felsefe eğitimi aldı (2013-2015). Çeşitli dergilerde postmodern felsefe ve edebiyat teorisine katkılarda bulundu. İlk kitabı *Postmodern: Felsefe, Edebiyat, Nekahet*'in (Dedalus, 2018; yayına hazırlanıyor) yanısıra Spencer Holst'tan çevirdiği *Kedilerin Dili* yayımlandı (Dedalus, 2017). Halen doktora çalışmalarını Stony Brook Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde hermeneutik ve fenomenoloji alanında yürütüyor.

Osman Bilen: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olup, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak doktora öğrenimine başladı. 1995 yılında "The Historicity of Understanding and the Problem of Relativizm in Gadamer's Philosop-

hical Hermeneutics" başlıklı teziyle doktora derecesini Washington Amerikan Katolik Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde tamamladı. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi öğretim üyesidir.

Yazarın *Çağdaş Yorumbilim Kuramları* kitabı "Sovremennaya germenevtika" adıyla Rusçaya çevrilmiştir. İslam felsefesi, ahlak felsefesi, din felsefesi, bilim felsefesi hakkında çalışmaları yanında ulusal ve uluslararası toplantılarda sunulmuş çeşitli bildirileri bulunmaktadır. İngilizce yanında Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca okuma bilgisi bulunmaktadır.

Eyüp Çoraklı: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisidir. Yüksek lisansını Eski Yunan Dili ve Edebiyatı alanında (2008), doktorasını Felsefe Tarihi alanında tamamlamıştır (2016). Uzun yıllar Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde misafir öğretim görevlisi olarak dersler vermiştir. Çeşitli yayınevlerinde editör ve çevirmen olarak çalışmış; Platon'un *Şölen*'i (Alfa Yayınları, 2015) ve Hippokrates'in *Aforizmalar*'ı (İş Bankası Yayınları, 2016) başta olmak üzere pek çok eseri Eski Yunanca aslından Türkçeye çevirmiş ve pek çok kitabı kültür hayatımıza kazandırmıştır.

Çiğdem Dürüşken: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir. Yüksek lisansını 1987 yılında, doktorasını ise 1990 yılında Latin Dili ve Edebiyatı alanında tamamlamıştır. Seneca, Cicero, Boethius, Augustinus, Thomas More, Erasmus, Spinoza gibi önemli düşünür ve edebiyatçıların eserlerini özgün dillerinden çevirerek Türkçeye kazandırmıştır. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (Alfa Yayınları, 2014), *Antikçağda Doğan Bir Eğitim Sistemi: Rhetoria* (Arkeoloji ve Sanat, 1995) ve *Roma'nın Gizem Dinleri* (Arkeoloji ve Sanat, 2000) adlı kitapları başta olmak üzere, ulusal ve uluslarası nitelikte çok sayıda kitap, çeviri ve makaleye imza atmıştır.

Kurtul Gülenç: 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Gülenç'in *Frankfurt Okulu* (Ayrıntı Yayınları, 2015), *Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk* (Tekin Yayınları, 2016) ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx ve Sonrası* (İthaki Yayınları, 2017) adlı telif kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi – Platon'dan Zizek'e* (Doğu Batı Yayınları, 2013) ve Özlem Duva ile

birlikte yayına hazırladığı *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (YKY, 2016) adlı çalışmaları da bulunmaktadır. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Mustafa Günay: Çukurova Üniversitesi, Felsefe Grubu Eğitimi ABD'de öğretim üyesi ve *ÖZNE* Felsefe dergisinin genel yayın yönetmeni. Araştırma ve ilgi alanları: Hermeneutik, insan ve kültür felsefesi, tarih felsefesi, felsefe-edebiyat ilişkileri, Cumhuriyet döneminde felsefe.

Gurur Sev: Galatasaray Üniversitesi Felsefe ve İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümlerinde doktora çalışmalarını sürdürmekte, Arel Üniversitesi'nde felsefe tarihi ve toplum kuramı ağırlıklı dersler vermektedir. Aristoteles'in *Metafizik*, *Magna Moralia* ve *Ruh Üzerine* eserlerini Türkçeye kazandırmıştır.

Devrim Sezer: İzmir Ekonomi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi. Ekonomi lisansı ile siyaset bilimi yüksek lisansını ODTÜ'de, siyaset kuramı yüksek lisansı ile doktorasını London School of Economics ve Carleton Üniversitesi'nde tamamladı. *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak* (Nazile Kalaycı ile; Metis, 2017) ve *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae in Honorem* (Adile Arslan ile; İletişim, 2008) kitaplarını hazırladı. Makaleleri *History of Political Thought*, *History of European Ideas*, *Toplum ve Bilim* dergilerinde ve çeşitli derleme kitaplarda; kitap eleştirisi/tartışma/çeviri alanındaki çalışmaları ise *Virgül*, *Birikim* ve *Baykuş* dergilerinde yayımlandı. Siyaset felsefesi tarihi, Antik Yunan tragedyaları, edebiyat ve siyasal düşünce, demokrasi ve cumhuriyetçilik kuramları, modernite ve eleştirileri, kolektif bellek ve geçmişle hesaplaşma başlıca çalışma alanları.

Burcu Şahin: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladı. Aynı üniversitede "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Romanında Ölüm (1872-1923)" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesi aldı. Oğuz Atay, Sevim Burak, Tezer Özlü, Virgina Woolf, Orhan Pamuk, Hasan Ali Toptaş, Tomris Uyar, Ayfer Tunç, Onat Kutlar üzerine çalışmalar yaptı. Yıldız Teknik Üniversitesi Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda doktora çalışmalarını sürdüren Şahin, Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Arslan Topakkaya: 1993 yılında Atatürk Üniversitesi Felsefe bölümünden mezun oldu. 2000 yılında Freiburg Üniversitesi'nde Fichte üzerine yazdığı tezle yüksek lisans, 2005 yılında zaman felsefesi üzerine yazdığı tezle de felsefe dok-

toru derecesini aldı. 2009'da doçent 2014 yılında profesör oldu. Halen Erciyes Üniversitesi Felsefe bölüm başkanlığı görevini yürütmektedir.

Saffet Murat Tura: 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi üzerinde çalışmalar yaptı. 1990 yılında İmago Psikoterapi Merkezi'ni kurdu. Yurtiçinde ve yurtdışında bilimsel çalışmalarının yanı sıra felsefe ve politika konularında yazıları yayımlandı. Kitaplarından bazıları: *Şeyh ve Arzu* (Metis, 2002), *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (Ayrıntı, 2005), *Histerik Bilinç* (Metis, 2007), *Madde ve Mana* (Metis, 2011), *Beynin Gölgeleri* (Metis, 2016).

Selami Varlık: Fransa'da François Rabelais Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Paris'te EHESS'te, Gadamer ve Fazlur Rahman felsefeleri bağlamında nesnel anlam sorunu üzerine teziyle doktora derecesini aldı. Yorum sürecinde dönüşen kendilik üzerine makaleleri bulunan Varlık'ın odak noktaları Gadamer ve Ricoeur'ün felsefi hermeneutiği ve Fransız çağdaş fenomenolojisinin teolojik dönüşüdür. Ayrıca, *Ahlak ve Başkası* (Nobel Akademik, 2016) kitabının editörlerinden biridir. Halen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Hakan Yücefer: 1980, İstanbul doğumlu. GSÜ Felsefe Bölümü'nü bitirdi, Paris 1 Üniversitesi'nde Aristoteles'in ruh anlayışı üzerine doktora tezi yazdı. Gilles Deleuze'ün *Bergsonculuk* (Otonom, 2006), *Kıvrım, Leibniz ve Barok* (Bağlam, 2006), *Issız Ada ve Diğer Metinler* (Ferhat Taylan ile, Bağlam, 2009) ve *Anlamın Mantığı* (Norgunk, 2015) kitaplarını çevirdi.

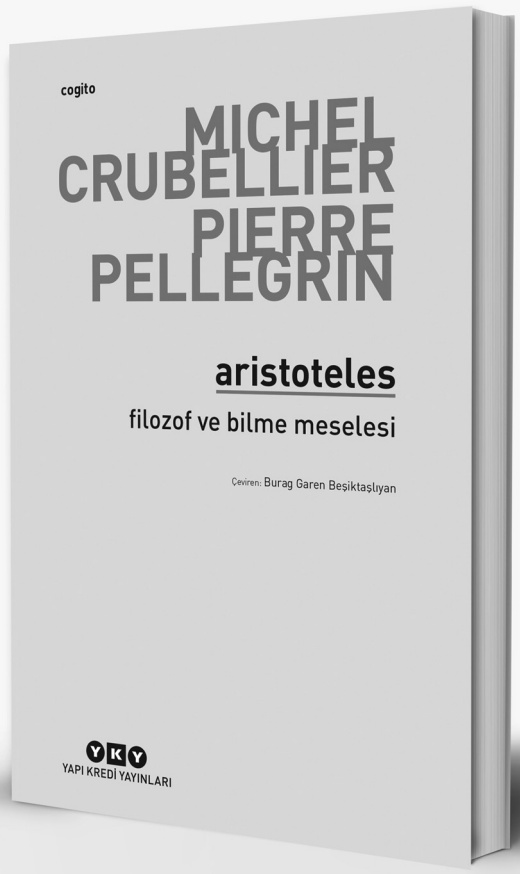
Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Aristoteles'in etkisi her yerde, herkeste, her alanda...

Günümüzde, birçok biçimde Aristotelesçi olunabilir. Gerçi istesek de istemesek de zaten Aristotelesçiyiz. Bunun nedeni, onun tarihsel ağırlığının, başka hiç kimseninkiyle kıyas kabul etmiyor olmasıdır.

Gözümüzün önünde gelişme kaydeden her disiplinin Aristotelesçi bir temeli vardır. Dolayısıyla Aristoteles felsefesindeki kırılmaları saptamak, birleşme noktalarını ve geçişleri bulmak gerekir. Bu kitap Aristoteles'in eserlerinin bütününe "bilme meselesi" doğrultusunda bir güzergâh çiziyor.



Aristoteles
Filozof ve Bilme Meselesi
Michel Crubellier / Pierre Pellegrin
Çeviren: Burag Garen Beşiktaşlıyan
Cogito, 276 s.

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık