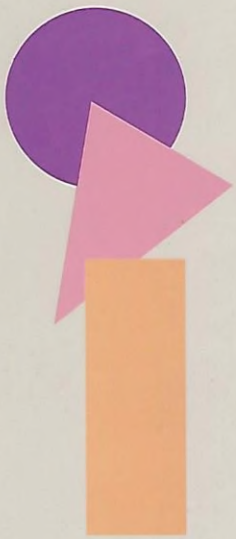
İnsan Bilimlerine Prolegomena

Dil, Gelenek ve Yorum



Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan

Paradigma

İnsan Bilimlerine Prolegomena

Dil, Gelenek ve Yorum

Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan

Nietzsche
Dilthey
Heidegger
Gadamer
Caputo
ve diğerleri

Bu kitap kafası ve kalbi yaralı insanlar içindir; kafasında ve kalbinde yarası olmak, iç dünyasında karşılığı olan "hakiki" ettellektüel problemleri olmak demektir ve dolayısıyla elinizdeki metin "ısmarlama", "pop" entellektüel problemlerle statü ve imtiyaz talep edenlere hitabetmiyor. İçeriği entellektüel magazin değil; "bestseller" olma, "tatil kitabı" olma şansı yok. O, okumayı "yaşama tarzına" dönüştürmüş "sahici" okuyucular içindir.

İnsan Bilimlerine Prolegomena öncelikle göze hitabetmiyor; gözleriyle, gözlerine göre yaşayanlara değil, öncelikle kulaklarıyla, kulaklarına göre yaşayanlar için. O, "kulağı" olanlar, kulaklarıyla okuyanlar, satır aralarının sessizliğini ve satırların sesini işitme yeteneği olanlar, dinleme yeteneği olanlar içindir. Çünkü gerçek okuyucular kulaklarıyla okuyanlardır, gözleriyle değil. Çünkü o, temelde dil hakkındadır; çünkü insan başka herşeyden önce, dili olan, konuşabilen, dinleyebilen ve bu yüzden anlayabilen, yorumlayabilen varlıktır. İnsan **homo hermenia**'dır. Heidegger'le Gadamer'in ısrarla vurguladıkları gibi, "anlam" denilen şeye yalnızca insan sahip olabilir. Anlam anlaşılan şeydir; anlaşılan şey dildir. Anlam dildedir. Boşluğa değil, dile doğarız. İnsan atalarımızın durumunda olduğu gibi ve henüz doğmamış çocuklarımızın durumunda olacağı gibi, kendi durumumuzda da dil, biz doğmadan önce zaten vardır. Dil anne rahmi, dil yuva, dil memleket, dil insanlığın en otantik şarkısıdır. Çünkü anlam ondadır. **Lebenswelt** dildir; **praksis** dildir ve akıl, deney, gözlem, bilim ve bilim dışı dilde ikamet eder. Yine de bu, insan ve toplum hayatındaki herşeyi tekbir faktöre indirgemek değildir; başka bir söyleyişle bir monizm türü değildir; çünkü dil daima belirsizdir ve bu belirsizlik, başta düşünme özgürlüğümüz olmak üzere, bütün özgürlüklerimizin beslendiği uçurumdur (H. Arslan).

ISBN 975-7819-10-7



Paradigma

Hüsamettin Arslan
(derleme ve tercüme)

İnsan Bilimlerine Prolegomena

Dil, Gelenek ve Yorum

Paradigma
İstanbul, Mart 2002

İnsan Bilimlerine Prolegomena
Hüsamettin Arslan

32. Paradigma Kitabı
Bilim İncelemeleri Dizisi, 3

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Şubat 2002

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Bu derleme ve tercümeyi 18 Aralık 1914-10 Ocak 1915 tarihleri arasında yaşadığımız ve seksen bin küsur insanımızın donarak ölmesiyle sonuçlanan Sarıkamış felaketinden sonra karşılaştığımız en büyük felaket olan 17 Ağustos 1999 depreminde hayatını kaybedenler, bu felaketin acısını yaşayanlar adına, aynı felaketin göbeğinde bir gece vakti "Kurtar beni amca!" diye çığlıklar atan Bahar'a ve onu kurtaramadığı için çaresizlik içinde kıvranarak ağlayan genç adama ithaf ediyorum.

Hüsamettin Arslan

İçindekiler

Birinci Bölüm: Dil / 1

1. Dil, Metafor ve Retorik
Alan D. Schrift / 1

2. Dilin Doğası
Martin Heidegger / 29

3. İnsan ve Dil
Hans-Georg Gadamer / 65

4. Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı
Kathleen Wright / 75

5. Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty
John D. Caputo / 99

İkinci Bölüm: Gelenek / 123

6. Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü
John D. Caputo / 125

7. Gelenek
Edward Shils / 145

8. Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği
Theodor Kisiel / 181

9. Anlamada Tarih ve Dil
Brice R. Wachterhauser / 209

10. Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş
David Couzenstlay / 251

Üçüncü Bölüm: Yorum / 275

11. Yorum Üzerine
Friedrich Nietzsche / 277

12. Dilthey'da Hermeneutiğin Metafizik Arkabahçesi
Ben Vedder / 291

13. Anlama ve Yorum
Martin Heidegger / 307

14. Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm
Alan D. Schrift / 333

15. Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modeli Sorgulaması
Charles B. Guignon / 367

16. Postmetafizik Bir Rasyonaliteye Doğru
John D. Caputo / 413

İndeks / 449

Mütercimin Önsözü

Bu derlemenin adını **İnsan Bilimlerine Prolegomena** yerine "**Anlam Bilimlerine Prolegomena**" koymak isterdim.* Fakat, "anlam" ve benzeri şeyleri bilimden kapı dışarı etmeyi en yüksek değer olarak benimsemiş bir bilim anlayışının (objektivizm ya da nesnelcilik) egemen olduğu bir ülkede, bu adlandırmamın muhatapsız kalabileceğini, hatta gülünç bulunabileceğini düşündüm. Herşeye rağmen, "insan bilimleri," "sosyal bilimler," "kültür bilimleri" ve "kültürel bilimler" gibi terimler yerine **anlam bilimleri** teriminin kullanılmasının daha yerinde ve uygun olabileceğini düşünüyorum.

Bu önerim için kendimce haklı ve dikkate değer gerekçelerim de var ve elinizdeki metinde yeralan yazılarda öne sürülen düşüncelere **anlam bilimleri** terimine meşruiyet ve geçerlilik talebinde bulunan metinler olarak bakılabilir.

---

* İnsanlar gibi kitapların da kaderleri vardır. Elinizdeki kitabın da bir kaderi var. Öncelikle belirtmeliyim ki, o, "yöntem" fikrini tartışan yöntemi ya da yöntemleri anlatan değil ve henüz bitiremediğim bir metnin hazırlık sürecinde üzerinde kafa yorduğum bir literatürden seçerek tercüme ettiğim metinlerden oluşuyor. Kendi metnimi yazarken yararlandığım literatürün çok küçük bir kısmını da olsa yayınlamayı, öncelikle kendime karşı dürüstlük saydım. Kitaplarını yazarken, kendi metinlerine temel teşkil eden metinleri, ana dilinin mensuplarından saklayan yazarları sevmiyorum. Çünkü bu tutum, yazara, daha önce söylenmemiş önemli fikirleri söylediği izlenimini bırakma fırsatı yaratır. Önce, bu derlemeyi tek ciltte toplamayı düşündüm, fakat bazı kaygılarla bunu yapmadım ve derlediğim ve tercüme ettiğim metinleri üçe bölerek üç cilt halinde yayınladım. Bu metinlerin kaderinin garip bir cilvesi olarak, önce yayınlanması gereken **İnsan Bilimlerine Prolegomena/ Dil, Gelenek ve Yorum** diğerlerinden daha sonra yayınlanıyor. Diğer ciltlerden biri, kısa bir süre önce Paradigma tarafından **Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** adıyla; diğeri, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler/ Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer Derrida Tartışması** adıyla yayınlandı. Bu metnin potansiyel okuyucularının, üç ayrı kitap olarak yayınlanan ve bu üç kitabın içeriğini oluşturan metinlerin tümünü okuyacaklarını ümit ediyorum.

Derleme'nin Birinci Bölüm'ü **dil** hakkındaki metinlerden oluşuyor. İnsan öncelikle, **rasyonel** bir varlık ya da akıl sahibi bir varlık değildir; insan **homo hermenia**'dır. İnsan öncelikle anlayan ve yorumlayan varlıktır. Heidegger'le Gadamer'in ısrarla belirttikleri üzere, "anlam" denilen şeye yalnızca insan sahip olabilir ve anlaşılan şey dildir. Anlam dildedir. İnsan öncelikle, "dili" olan ve "konuşan," dolayısıyla dinleyebilen varlıktır. Boşluğa değil, dile doğarız. İnsan atalarımızın durumunda olduğu gibi ve henüz doğmamış çocuklarımızın durumunda olacağı gibi, bizim durumumuzda da, dil biz doğmadan önce vardır. Dil anne rahmi, dil yuva, dil memlekettir. Çünkü anlam ondadır. **Lebenswelt** dildir; **praksis** dildir ve akıl, deney ve gözlem, bilim ve bilimdışı dilde ikamet ederler. Yine de bu, insan ve toplum hayatındaki herşeyi bir tek faktöre, bir tek kaynağa indirgemek değildir, başka bir söyleyişle bir **monizm** türü değildir; çünkü dil daima belirsizdir ve bu belirsizlik, başta düşünme özgürlüğümüz olmak üzere, bütün özgürlüklerimizin beslendiği uçurumdur (aporia).

Aydınlanma düşüncesi "geleneğe" açılmış bir savaştı; gelenek Aklın karşı kutbunda yeralıyordu ve rasyonel, objektif bilgi adına reddedilmeliydi. Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de sosyal bilimler bu anlayışın ışığında şekillendiler ve "gelenek" bizim toplumumuzda da "muhafazakar" ideolojilerin simgesi olarak görüldü. Bilimsel düşüncenin ve düşünmenin gelenekle hiçbir olumlu ilişkisi olamazdı. Elinizdeki metnin İkinci Bölüm'ü bu düşüncenin doğru olmadığını gösteren metinlerden oluşuyor. Bilimin arkasında bilimsel düşünme gelenekleri vardır; Aydınlanma geleneğinin kendisi, kaynağı Platon'a kadar geri götürülebilecek "rasyonalist" geleneğin varisidir ve bugün çağdaş sosyal bilimler literatüründe "Aydınlanma Geleneği" terimini kullanmanın sosyal bilimler açasından hiçbir sakıncası yok.

Dil geleneklerin geleneğidir; dil diğer bütün geleneklerin anasıdır. Fakat, dil, kulağa hitabeden, söylenebilen, işitilebilen ve bu nedenle anlaşılabilen, yorumlanabilen birşeydir. "Yorum" konusu bu derlemenin Üçüncü Bölümü'nü oluşturuyor.

Elinizdeki kitabın içeriği konusunda, çok şey söylenebilir; fakat ben bu kısa girişte başka şeylerden sözetmek, özellikle de tercüme hakkında konuşmak ve biraz da bu kitaptaki metinlerin mütercimi (çevirmeni mi demeliydim, 'çevirmen' terimini kullanmak beni daha modern, daha derin biri haline mi dönüştürür?) ve sosyal bilimler alanında çalışan bir akademisyen olarak kendimden sözetmek istiyorum.

Benim gibi, "tercüme yapmayı" kendisine ciddi bir meşgale olarak görenlere, akademik ve entellektüel dünyamızda sık sık yapılan suçlamalardan biri, onların "özgün" metinler yazamadıkları, "özgün" fikirler yaratamadıkları için "tercüme" yaptıklarıdır. "Tercüme"yi hafife alan bu anlayışı,

entellektüel hayatımız için çok büyük bir tehlike olarak görüyorum; bu suçlamayı yapanlar, düşüncenin ve düşünmenin ülkemizdeki "bilinçsiz" düşmanlarıdır. Çünkü insan tercümeyle, başka dünyalara açılır. Tercüme ötekiyle, farklı olanla, bize benzemeyenle diyalogdur. Büyük tarihsel entellektüel dönüşüm süreçlerinin arkabahçesinde büyük tercüme hareketleri vardır. İslam düşüncesinin sekiz ve onbirinci yüzyıllar arasındaki çiçeklenişini ve Rönesans'ı düşünün. Tercüme bizi nisbeten homojen kendi entellektüel dünyamızdan kurtarır ve düşüncede kozmopoliteye açar. Kozmopoliteye açılmak, farklı düşüncelere ve bakış açılarına, ve söylemeye bile gerek yoktur ki, başka dillere ve dünya görüşlerine açılmaktır. Düşünce ve düşünür yalnızca kozmopolit düşünce iklimlerinde doğabilir. Düşüncenin gübresi farklılıktır; homojenite değil. Doğru, yazmadım; yazamadım, fakat tercüme yaptığım için değil, başka nedenlerle yazamadım. Birincileyin, insanın kelimenin derin anlamıyla, "yazabilmesi" için, "yazma geleneği" olan bir toplumun ürünü olması gerekir. Ben böyle bir geleneğin ürünü değilim. Yazmayı öğrenmemiz ve bunu yapabilmek için çok çaba harcamamız gerekiyor. Yazmayı öğrenmek "olmak"tır ve "olmak" dünyanın en zor işlerinden biridir. Yazma cüretinde bulundum; beceremedim. Tercümenin iyi bir yazmayı öğrenme okulu olabileceğini — tercümenin biricik yararı bu değildir elbette — düşündüm. İkincileyin ve birincisi kadar önemlisi, insan hayatındaki başka birçok şey gibi, yazmak, iyi yazar olmak, kayda değer düşünceler üretmek de baht ve kısmet işidir. Bahtın ve kısmetin temel özelliği, size ne zaman güleceğini önceden bilemeyeceğiniz şeyler olmalarıdır. Düşünceyi, düşünmeyi, okumayı ve yazmayı, virgülü, soru işaretini, harfi ve kelimeyi seven başka her insan gibi, ben de önemli düşüncelere imzasını atmış büyük bir yazar olmak istedim. Her çömez fizikçi adayının ütopyası Einstein olmaktır! Nietzsche gibi yazmak isterdim. "Yazmak kelimelerle danstır!" Ben bu dansı henüz öğrenemedim. Yazmak kalemin kağıt üzerindeki mucizevi dansıdır. Pist hazır; fakat dansedecek kalem yok!

Edebî metin tadı veren "bilimsel" metinler yazmak isterdim. Fakat akademide, akademik yazılarda "sıfat" kullanmak, mecaza, kinayeye, teşbihe başvurmak neredeyse yasaktır; akademik yazı, retorik araçlar kullanmamalıdır. Uslup, entellektüel günahların en büyüğüdür. Çünkü, sıfatsız, uslüpsüz yazı, dil figürlerini (mecaz gibi) kullanmayan yazı, aksi durumdaki yazıdan daha "objektif"tir (daha bilimseldir demeliydim).Bu anlayış bize, retoriğe karşı bir retorik, uslüba karşı bir uslüp buyurur. Akademik olsun ya da olmasın, eğer bir yazıda yazarın kendisini bulamıyorsanız; o yazı okunmaya değer bir yazı değildir. Objektif bir yazı olabilir; çünkü içinde yazar yoktur, yazarın kendi tezi ve fikri, kendi kafa gerilimleri ve problemleri, kendi entellektüel duruşu, çok daha önemlisi kalbi yoktur ve o yazı bu yüz-

den içeriksizdir. Uslübu, uslüpsuzluktur. Fakat, uslübumuz başkalarından farklılığımız, uslübumuz kişiliğimizdir. Ben hep bir tarzım, bir uslübum olsun düşü gördüm ve çekiç kullanmayı hayal ettim; ve kötülüğün kol gezdiği bir güçler arenasında fırça kullanmanın lüks olabileceğini düşündüm. Kalemi çekiç olarak kullanmak istedim; akademik büyüklerimiz, bu isteğimi ve rüyamı, düşündüğüm şeyi yapmayı tasarlayan başka herkesin rüyası gibi, kuşkuyla ve düşmanlıkla karşıladılar. Yazılarımız, kişiliğimizden izler taşımamalıydı.

. Tercüme yapmak kelimelerle ve dille sevişmektir.Tercümeyi hafife almak olsa olsa, cehalet göstergesi olabilir.

"Yazmıyorsun, tercüme yapıyorsun!" nakaratının sahipleri, yabancı dil (birkaç yabancı dili) bildiklerini düşünürler ve yazılarını bildikleri bu yabancı dillerde kaleme alarak yayınlandıklarında, büyük yazarlar ve akademisyenler oldukları vehmiyle yaşarlar. Ana dillerinde yazdıkları ya da yazamadıkları yazıları önemsemezler. Ana dillerini önemsemezler. Düşünce ve düşünme ustası olmanın başlıca şartının, düşünceyi ve düşünmeyi ana dilde öğrenmek olduğunu kolayca unuturlar. Akademik ve entellektüel pazar bunu gerektirir. Nietzscheci bir uslüpla dile getirmek gerekirse, düşünme kelimelerle danstır; hiç kimse ana dilinde düşünmeyi ve yazmayı öğrenmeksizin, yabancı bir dilde düşünme ve yazı ustası olamaz. Fakat, kendi ana dillerinde düşünmeyi ve yazmayı beceremedikleri halde yabancı dillerde yazarlar ve yazılarını "küreselleşme" ya da "kokakolanizasyon" çağının uluslararası entellektüel bit pazarlarında satışa sunduktan sonra, "yerel" meslektaşlarına caka satmaya bayılırlar. Gerçekte, yazılarının küresel pazarda da pek alıcıları yoktur; gerçekte birçok durumda yazılarını kendilerinin kaleme aldıkları da kuşkuludur. Onlar, bu yabancı dillerde yazılmış yazılarını okuduğunuzda da rahatlıkla anlayabilirsiniz ki, yazar ve akademisyen değil, yazar ve akademisyen karikatürleridir. Sözkonusu yazıları, ana dillerine tercüme etmeye bile cesaret edemezler; çünkü içleri boştur ya da tekrarın tekrarıdır. Onlar da kokakola üretmek isterler; fakat ürettikleri kokakolanın karikatürüdür.

Onlar uluslararasıdırlar; kütüphaneleri yoktur, yalnızca bilgisayarları ve internetleri vardır. Ve yalnızca bilgisayarları ve internetleri vardır. Kalemle dansı değil, sanal dansı bilirler. Sanal entellektüel muhabbetlere bayılırlar ve buradan bir sanal düşünceler çöplüğü doğar. Değişmeyen amaçları yeni ülkeler, yeni insanlar tanımak, yeni kongre ve iş bağlantıları kurmak, yeni ve özgür ilişkilere girmektir. Ülkeleri sıkıcıdır; kaçmak isterler ve bu yüzden ülkelerinin olmamasını tercih ederler; heryere aittirler ve bu yüzden hiçbir yere ait değildirler. En azından böyle bir vehimle yaşarlar. Yabancılar medenî ve iyidirler; hemşehriler azgelişmiş ve cüzzamlıdır.

Kendi komüniteleri içinde yaşanılamaz bir ortamdır ve gerçekte arayışları entellektüel bir arayış değildir; yeni ve farklı bir komünite (cemaat mi demeliydim?) arayışıdır. Kendi kültürlerinin toplumsal yaptırımlar rejimi acımasızdır; tek kurtuluş ve "özgürlüğün" cennetine giden yol, dışarı çıkmaktır. Novalis "Bütün dönüşler yuvayadır" der; yuva memlekettir (bir entellektüel patriot muyum? Belki! Fakat başka bağlılıklar ne kadar normalse, anadile bağlılık da o kadar normaldır. Kokakolaya, blucine, üniversalizme, hümanizme, feminizme vb. bağlılık neden erdem olsun!). Yuvamız dilimizdir. Bunun onlar için önemi yoktur. Akademisyen oldukları için gezmezler; gezdikleri için akademisyendirler. Onlar, akademisyen turistler değil, turist akademisyenlerdir. "Düşünmek için durmak lazım!" der Alain. Onlar, sanal akademik dünyanın sanal aktörleridir ve ürettikleri ürünler de sanaldır. Onlar katıldıkları atelye çalışmalarında meslektaşlarıyla diyaloga ve tartışmaya girdiklerinde, akademik faaliyetin temel şartlarından birini yerine getirdiklerini düşünürler; entellektüel faaliyetin temel şartlarından bir diğeri akıllarına bile gelmez; bu entellektüelin geçmiş ve gelenekle girdiği diyalogdur ve bu da turist akademisyenin asla beceremeyeceği için antipatiyle baktığı birşeydir.

"Mafya" teriminin yalnızca sıradan insanların dünyalarındaki oluşumlar için kullanılıyor olması, terimin talihsizliğidir. İnsan ve toplum hayatında, "mafya" teriminin görev yapamayacağı hiçbir alan yoktur. Entellektüel hayatın da, diğer hayat alanlarının olduğu gibi mafyaları vardır. Sanal akademisyenler ve entellektüeller, daha yerinde ve uygun bir söyleyişle tele-entellektüeller akademik ve entellektüel mafyalara (bunlar yerli de olabilir yabancı da) girdiklerinde önlerinde, aksi durumda asla sahip olamayacakları imkânlar açılır; kongrelere ve sempozyumlara kabul edilirler; yeni iş imkânları doğar; burslar elde ederler; yazıları yayınlanır; yazılarına atıflar yapılır; modern dünyanın kutsal mekânlarında "turist akademisyenler" olarak yaşama fırsatları ortaya çıkar.

Onlar, entellektüel problemlerini kendileri keşfedemezler; çünkü problem keşfetme yeteneğinden yoksundurlar. Onlar, uluslararası entellektüel pazarda, bu pazarın egemenlerince popüler hale getirilmiş "pop" problemler üzerine çalışmayı ve yazmayı severler; çünkü, bunu yapmadıklarında, uluslararası kurumlara, kongrelere ve sempozyumlara, dergilere ve kitaplara kabul edilmeyeceklerini iyi bilirler. Çünkü egemen entellektüel oyunun kuralları, bu kuralları koyan egemen yapılarca belirlenmiştir; inisiyatif her durumda bu egemenlerdedir. Fakat onlar için bunun hiçbir önemi yoktur ve yine de onlar heryerde insanlığın ezilen kesiminin (mini etnisitelerin, erkek tahakkümünün kölelere çevirdiği kadınların vb.) kurtarıcıları olduklarını söylerler. Memlekete ve kendi kültürlerine küfrettikleri her yerde ka-

bul görme şansları vardır. Müthiş bir acıma duyguları vardır ve bu duygunun yalnızca kendilerini tatmine yaradığı akıllarına bile gelmez! *

Derlemeye dönelim. Elinizdeki derlemeyi yaparken, ortodoks bilimler tasnifine ve düzenine bağlı kalmadım. Disiplinler arasındaki sınırların veya disiplinleri birbirinden ayıran sınırlar bulunduğu fikrinin, entellektüel işbölümünü yansıtıyor olmak dışında hiçbir önemi ve yararı bulunmadığına inanıyorum. Bilimleri birbirinden ayırmamızı sağlayacak doğal ve evrensel sınırlar yoktur; en iyi durumda bu sınırlar insan emeğinin ürünü ve inşa edilmiş sınırlardır. Elinizdeki metinde bu sınırları ihlal ettim; üstelik düşünce hayatı sözkonusu olduğunda sınır ihlal etmenin bir erdem olduğuna inanıyorum; düşünce alanında her yenilik sınır ihlalidir. Ortodoks ve dolayısıyla tutucu akademisyenler, komşu disiplinlere mensup akademisyenlerin, kendi disiplinlerinin sınırlarını ihlal etmelerinden hoşlanmazlar. Onlar, entellektüel bekçi veya entellektüel sınır güvenlik muhafızları olmak isterler ve öyledirler de. Bütün sınırlar gibi, entellektüel disiplinler arasına çekilen sınırlar da daraltıcı, baskı altına alıcı bir norm ya da kural işlevi görürler. Bu sınırların bekçileri olan akademisyenlerin dar kafalı ve at gözlüğü takmış kişiler olmalarında şaşırtıcı birşey yok! Kendi disiplinin sınırlarının dışına çıkamayan entellektüel özgür bir kafaya sahip değildir; o, gönüllü mahpustur.

Elinizdeki kitapta yeralan metinler herkes için değildir; çünkü herkes için hiçkimse için'e eşdeğerde birşeydir ve onların muhatapları bellidir. Bu metinler, kafası yaralı insanlar için derlendi ve tercüme edildi. Kafası yaralı olmak, sahici entellektüel sorunları olmaktır. Yine de ben her metnin muhataplarını yaratma yeteneği bulunduğunu ve bunun elinizdeki metinler için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Bu metinlerin potansiyel okuyucularına ya da muhataplarına ipuçları verebilmek için, şu soruya kabaca da olsa cevap verme gereği duyuyorum: Bu metinlerin Batı entellektüel tarihi içindeki yeri neresidir?

Batı entellektüel tarihini, çok genel düzeyde, iki ana geleneğe ayırmak mümkündür (elbette bütün ayırımlar gibi bu ayırım da bir anlayışın ürünüdür): bu ana geleneklerden biri okülersentirik/gözmerkezci/görme merkezci gelenek (Platoncu gelenek, Kartezyenizm, Anglo-sakson gelenek, analitik, post-analitik gelenek veya genelde locikosentirik/mantık merkezci gelenek de denilebilir); ikincisi, logosentirik/sözmerkezci/dil merkezci gelenek (Aristotolesçi gelenek, retorik gelenek, hermeneutik gelenek veya Kıta Av-

* Yukarda eleştirel bir tavırla sözettiğim akademisyen tipi dışında kalan az sayıda akademisyenin hakkını yemek istemem ve onların bu eleştirimi kendi üzerlerine almayacaklarından eminim; fakat ne yazık ki istisnalar kaideyi (kuralı) bozmaz, doğrular.

rupası geleneği de denilebilir). Elinizdeki kitapta yeralan metinler Logosentirik geleneğe mensup yazar ve düşünürlerin metinleridir.

Çok daha özelde bu metinlere, Batı'da yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden sonra ivme kazanan "dile dönüş (lingüistik turn)" "akıl"dan, "olgu"dan "dil"e dönüş akımının tipik metinleri olarak bakılabilir. Fakat burada, Batı'da hemen hemen aynı zaman dilimi içinde gerçekleşen iki "dile dönüş" hareketinin farklı entellektüel yönelimler oldukları unutulmamalıdır. Bu kitapta yeralan yazılar, Analitik gelenek içinde gerçekleşen dile dönüş akımına değil, Kıta Avrupası geleneği içinde gelişen bir dile dönüş akımına aittirler.

"Önsöz yazarın, son söz okuyucunun hakkıdır," der Nietzsche; söz okuyucunun.....

Hüsamettin Arslan

Birinci Bölüm

Dil

Dil, Metafor ve Retorik*

Alan D. Schrift

Evrensel tarih belki de çeşitli metaforların tarihinden başka birşey değildir.
Borges

Der Philosoph in den Netzen der Sprache eingefangen.
Nietzsche

[Üçüncü Bölüm'de] dile getirildiği gibi, Michel Foucault Nietzsche'nin "dil üzerine radikal refleksiyonundan," kısmen, modern dönemi başlatan metin olarak sözeder.[1] Kimsenin modernitenin bu karakterizasyonuna ihtiyaç duymadığı bir zamanda, Foucault, Nietzsche'nin düşüncesinin son zamanlara kadar pek dikkat çekilmemiş bulunan bir boyutunu önplana çıkarır. Nietzsche yorumcularının birçoğu, Basel Üniversitesi'nde klâsik filoloji profesörü olarak (1869-1879) dil ve retorik hakkındaki ilk dönem çalışmasından haberdar olduğu halde, çok azı Nietzsche'nin dilin doğasıyla ilgili

---

* Bu metin şu kitaptan alınmıştır: Schrift, Alan D., **Nietzsche and the Question of Interpretation/Between Hermeneutics and Deconstruction**, Routledge, New York and London 1990, ss. 123-143 [H. Arslan].

[1] Michel Foucault, **The Order of Things**, New York: Random Hause, Inc., 1973, s. 305. Samuel Ijsselling kendi Nietzsche ve metafor tartışmasında bu teze (bakınız **Rhetoric and Philosophy in Conflict**, translated by Paul Dunphy [The Hafue: Martin Nijhoff, 1976], ss 106 vd.) Arthur Danto'nun Nietzsche'yi çağdaş analitik felsefeyle diyaloga sokma girişiminde (bakınız **Nietzsche as Philosopher** [Columbia University Press, 1980], özellikle ss. 11-14 ve 83-87.) karşılık verdiği gibi karşılık verir.

gençlik dönemi vukuflarının "olgunluk" dönemi denilen dönemi çalışmalarıyla bağlantısını kurmuştur.[2] Çoğunlukla Nietzsche'nin klâsik filolojinin akademik dünyasından kopuşunun, Nietzsche'nin projesi içinde, onu gençlik döneminin dar "araştırma" meşgalelerini, değerlerin yeniden değerlendiricisi, **Ubermensch** (Üstün insan)'in ve ebedî dönüş'ün filozofu olarak çok daha "felsefî" olgunluk dönemi çalışmalarından ayıran önemli bir dönüm noktasını gösterdiği düşünülür. "Genç" ve "olgun" Nietzsche arasında yapılan bu katı ayırım, artık özel bir araştırma konusu olarak üzerinde çalışmadığı halde, yazılarının tümünde tekrar tekrar ortaya çıkan dil hakkındaki erken dönem görüşlerinin tartışılmasını gerektirir.[3] Ayrıca, Nietzsche'nin dil hakkındaki görüşleri, metafiziğin ve epistemolojinin geleneksel problemleriyle ilgili çeşitli eleştirileri dil ve metaforun doğasıyla ilgili erken dönem vukuflarının bazılarının sonuçları olarak sahneye çıktıkları ölçüde, daha sonraki konumlarının/görüş noktalarının birçoğunu şekillendirir. Bu, Nietzsche'nin külliyatına üniform/tekbiçimli bir bakış anlamına gelmez; ben ne Nietzsche'nin düşüncesinin evrime uğramadığını, analizinin daha sofistike hale gelmediğini ne de görüşlerinden bazılarının (mesela, müteakip bölümde göreceğimiz gibi, filolojinin değeriyle veya Dionyzian anlayışıyla ilgili görüşlerinin) değişmediğini ima etmek niyetindeyim. Fakat, felsefî projesinin evrimini teslim etmek bizi, Nietzsche'nin belirli konular üzerine düşüncelerinde bulunan süreklilik, özellikle de dilin tropolojik/mecaz kullanımıyla ilgili, normatif ve semiyotik /gösterge bi-

---

[2] Dikkate deger bir istisna Daniel Breazeale'dir; bakınız "The Word, the World, and Nietzsche," **Philosophical Forum**, Vol. VI, No. 2-3 (Winter-Spring), ss. 301-320.

[3] Nietzsche'nin dil üzerine düsüncelerinin birçoğunun kaynağı **Philosophhenbuch** – Nietzsche'nin 1872-1875 tarihleri arasındaki notlarından oluşan bir kolleksiyondur – olabilir. Bu dönemde E. Rohde'ye yazdığı 11 Haziran 1872, 21 Kasım 1872, 7 Aralık 1872 tarihli, C. von Gersdorff'a yazdığı 2 Mart 1873 tarihli ve yine E. Rohde'ye yazdığı 22 Mart 1873 tarihli mektuplar, Platon-öncesi felsefeye doğru ilerleyişindeki bir çalışmaya atıfta bulunur. Bu çalışma iki kısımdan oluşur: "Grekler'in Trajik Çagında Felsefe" olarak yayınlanan eserinin bir parçası olan bir "tarihsel" kısım ve bir "teorik" kısım. Bu "teorik" kısım için yazdığı notlardan bazıları , **Musarionausgabe** (Vol. VI, ss. 1-119)'un editörlerince **Philosophhenbuch** başlığıyla verilmiş ve bu başlık altına şu dört alt kısım yerleştirilmiştir: "Son Filozof: Filozof Sanat'la Bilgi arasındaki Kavga Üzerine Refleksiyonlar" (1872), "Kültürel Fizikçi olarak Filozof" (1873), "Ahlakdışı Bir Anlamda Hakikat ve Yalanlar Üzerine" (1873), "Bilim ile Hikmet (Visdom) Arasındaki Kavga" (1875). Diger iki kolleksiyonla ("Hakikatin Pathosu Üzerine" [1872] ve "Tefekkür Üzerine Düşünceler: Zor Zamanlarda Felsefe" [1873]) birlikte bu notlar, Daniel Breazeale tarafından **Philosophy and Truth** (Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press, 1979) adıyla derlenip tercüme edilerek yayınlanmıştır. Referansta bulunmayı kolaylaştırmak için bu çalışmalardan yapılan iktibaslar şu şekilde düzenlenmiştir: **Musarionausgabe'nin** sayfalarına atıf; mümkün olduğunda, Colli ve Montinari'nin **Kritische Gesamtausgabe**'nin fragmanlarına atıf; Breazeale tercümesinin paragraf numaralarının izlediği bölüm başlığı.

limiyle ilgili imaları hakkındaki düşüncelerinin sürekliliği karşısında kör etmemelidir. Göreceğimiz gibi, bu dil anlayışının, Nietzsche'nin, geleneksel bilgi ve hakikat arayışına yönelik çok daha keskin ve polemik içerikli karşıdoktrinlerinin bazılarını anlamakta temel önemi haizdir.

Nietzsche incelememize başlamadan önce, elinizdeki çalışmanın bu ve bunu müteakip bölümlerinde Nietzsche'nin yayınlanmamış yazılarını kullanımımı tartışmak amacıyla, bir an için konu dışına çıkmama izin verin. Ne **Philosophenbuch**'da toplanan yorumları ne **de Güç Tutkusu/Güce Tutku (The Will to Power)** adı altında toplanan yorumları Nietzsche tarafından yayınlanmıştır ve bu metinler Nietzsche külliyatı içinde, yayınlanmış metinlerin elde ettikleri statüyle eşit statüye sahip metinler değildir. Yine de ben, çeşitli nedenlerle bu yazılara dikkat çekmeyi yararlı buluyorum. Birincileyin, yayınlanmamış çalışmalarından (sözün gelişi, "Ahlakdışı bir Anlamda Hakikat ve Yalanlar Üzerine" denemesi) alınan çeşitli pasajlar, Nietzsche tarafından yayınlanmış olsun olmasın, bana öyle geliyor ki çok daha fazla eleştirel ilgi topladığı için, Nietzsche'nin külliyatının de facto parçası haline geldiler. İkincileyin, yayınlanmamış notlarından birçoğu Nietzsche'nin düşünme-deneylerini yansıttıkları için ve düşünme deneyleri olarak, sonunda onları yayınlamama kararı verse de veya onları asla yayınlamama kararı verse de, ciddiye aldığı alternatif bakış açıları sağlarlar. Ve üçüncüleyin, yorum hakkında Nietzscheci bazı öneriler geliştirdiğim için, Nietzsche'nin kendisinin bu kaygılarla yapmadığı herhangi birşeyin ötesine geçmek niyetindeyim. O formel olarak bir yorum yöntemi geliştirme işine girişmedi; fakat ben, yayınlanmış olsun olmasın, yorumlarından bazılarının, bu görevi yerine getirmede bize yardım edebileceğini öne süreceğim. İktibas ettiğim yayınlanmamış notlarının, Heidegger'in düşünüyor göründüğü gibi, Nietzsche'nin yayınlanmış eserlerinin arkasındaki "hakikati" ifşa edeceğine inanmıyorum. Üstelik, herhangi bir şekilde, Nietzsche'ye atfedilen, fakat aslında edebî varislerince oluşturulan bu metinlerde – **Philosophenbuch** ve **The Will to Power** – geliştirilen "argümana" bağlı da değilim. Colli ve Montinari'nin **Kritische Gesamtausgabe**'sinin yayınlanışından bu yana, filolojik deliller apaçık biçimde Nietzsche'nin tasarımı olmaksızın yayınlanan bu kitaplardaki notların düzenini sergilerler. Dolayısıyla bu çalışmalar Nietzsche'nin külliyatında, Nietzsche'nin yayınlanmamış **Nachlass**'ının bir parçası olarak sahip olmak dışında hiçbir imtiyazlı yerlerinin bulunmaması gerekir. Fakat, bu metinlerdeki notların düzeni Nietzsche'ye ait değilse de, yine de bu notların kendileri Nietzsche'nin kaleminden çıkmışlardır ve bir sonuç olarak ben onların yayınlanmış metinlerinde sahneye çıkan çeşitli temalara eklenebile-

ceklerine, Nietzsche hakkında değil, yoruma Nietzscheci bir yaklaşımın geliştirilmesinde kullanılabileceklerine inanıyorum.

Başlangıçtan itibaren Nietzsche dilin doğasıyla ilgili incelemelerini, bilgi arayışımızın kendisini "metafor oluşturmaya [**Trieb zur Metapherbildung**] yönelik [...] temel insanî güdü"de temellendirdiği için, felsefî hakikat ve bilgi iddialarını dömistifike etmeye yöneltir (**MA**, VI, s. 88; **KGW**, III, 2: s. 381; **OTL**, 2).* Bu, insan bilgisinin yalnızca dil vasıtasıyla mümkün olabileceği anlamına gelir ve Nietzsche'ye göre, dil kendisini insanî varlıkların metafor yaratma kapasitesinde temellenen birşey olarak ifşa eder. Nietzsche'nin konumunun merkezinde, dilin kavramlarına ve temsilî/temsil edici doğasına felsefî inanca yönelttiği eleştirisi vardır. Felsefe geleneksel olarak bilgiyi gerçekliğin temsilleri olarak kavramlar (kelimeler) yardımıyla bu gerçekliği yansıtan birşey olarak kavradığı halde, Nietzsche, "zihnin aslî güçlerini başka türlü göstermede [dissimulation] ifşa ettiğini" öne sürer (**MA**, VI, s. 76; **KGW**, III, 2: s. 370; **OTL**, 1). Bu başka türlü göstermenin başlıca örneği adlandırma sürecidir: felsefenin kendisi, der Nietzsche, terminolojisinin (nomenclature) yasalaştırılmasıyla başlar (krş. **PTAG****, 3: "**ein Namengeben ist mit [Philosophie] verbunden.**"). Bu adlandırma süreci, sûnî bir farklılaştırma, tasnif etme ve dizayn etme sürecinin sonucu olarak görülen **kavramları** doğurur (krş. **KGW**, III: 3[15]: "**Ein gemerktes Symbol ist immer ein Begriff: man begreift, was man bezeichen und unterscheiden kann.**"). Adlandırmada, en fazla benzer olan şey, aynı adı benzer olan şeye bahşetme dolayısıyla özdeş birşey olarak tasarlanır (bakınız **KGW**, III, 4: 30 [30]; **PHT*****· 47). İşte bu anlamdadır ki "bilgi," birbirine benzer olan şeylerin hızlı sınıflandırması ve kategorizasyonu olarak ortaya çıkar (**MA**, VI, s. 49; **KGW**, III, 4: 19[179]; **P******, 131) ve kavramların oluşumu eşit olmayan şeylerin eşitlenmesidir. Dil bu yüzden bir temsil aracı değildir; çünkü nihaî noktada temsil edilebilecek hiçbir şey yoktur:

---

* Kısaltmalarla yapılan bu atıfların açılımları şöyledir: **MA** = **Neitzsches Gesammelte Werke (Musarionausgabe)**. **KGW** = **Nietzsches Werke, Kritische Gesamtausgabe**. Giorgio Colli ile Mazzino Montinari tarafından edite edilmiştir. **OTL** = "On Truth and Lies in an Extramoral Sense" (**Ueber Wahrheit und Lüge imaussermoralischen Sinne**), 1873. [Bu bilgileri, yazıyı aldığım kitabın yazarının kitabının başında verdiği bilgilerden yararlanarak ilave ettim. H. Arslan]

** **PTAG**= "Philosophy in the Tragic Age of the Greeks" (**Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen**), 1873 (H. Arslan).

*** **PHT**= "Thoughts on the Mediations: Philosophy in Hard Times" (**Gedanken zu der Betrachtung: Die Philisophie in Bedrangniss**), 1873 (H. Arslan).

**** **P**= "The Last Philosopher. The Philosopher. Reflections on the Struggle Between Art and Knowledge" (**Der letze Philosoph. Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunts und Erkenntniss**), 1872 (H. Arslan).

her mevcudiyet (presence) **iki-yüzlü bir temsildir**: ilki **imaj**, ikincisi **imaj'ın imajı'**-dır.

Hayat, bu çifte temsilin fasılasız döllenişidir: [...] Empirik dünya yalnızca **görünür** ve **dönüşür**. (KGW, III, 3: 7 [175]: **alles Vorhandene ist in** doppelter **Weise** Vorstellung: **animal als** Bild, **dann als** Bild **des** Bildes. Leben **ist jenes unablassige Erzuegen dieser doppelten Vorstellungen:** [...] **Die empirische Welt** erscheint **nur, und** vird.)

Şeylerin temsilî doğası kendisini oluşta gösterir: o hiçbir şey **vermez**, o hiçbir şeydir, herşey dönüşür, bu demektir ki herşey **temsildir** [**es giebt nichts, es ist nichts, alles wird, d. h. ist Vorstellung**]. (**KGW**, III, 3: 7[203])

Başka bir söyleyişle, Nietzsche için dil yalnızca, kendileri bir imajın ya da hiyeroglif göstergenin diğer imajlara artistik empoze edilmesi olan kavramların toplamıdır (bakınız KGW, III, 3: 8[41]). Dilin başlangıcında hiçbir kaynak mevcudiyet/varlık yoktur; tersine, dilin kaynağında, yaratıcı gücü, imajların sonsuz regresyonu olarak aslî dünyanın-üretimi sürecinde (**Urprozess**) farkına varılan sanatçının aslî gücü (**Urkraft**) vardır: "**ein Bild des Bildes des Bildes**" (**KGW**, III, 3: 7[175]).

Schopenhauercı terminolojide olduğu gibi ifade edilen bu nominalistik bilgi görüşü içinde konumlanan Nietzsche'ye göre **metafor**, birşeyi bir noktada benzer birşey olarak anlaşılan başka birşeye **özdeş** birşey olarak ele almak demektir" (**KGW**, III, 4: 19[249]). Bu tanım Nietzsche'nin erken dönem yazılarında yeralan "metaforu" sık sık gerçekleştirdiği iki kullanım tarzından birini sergiler: aynı/özdeş olmayan şeylerin kelimelere başvuruyla özdeşleştirilmesi/ayrılaştırılması. Nietzsche'nin metaforu diğer başlıca kullanım tarzı, Aristoteles'in **Poetics**'ni yorumundan doğmuştur: "metafor, bildik anlamı başka birşey olan bir kelimenin ya türden türlere, türlerden türe, türlerden türlere ya da oranlara göre taşınmasıdır" (**Rh.*** s. 317: **ET**, s.55).[4] Fakat Nietzsche Aristoteles'in metafor belirlemesini bir

---

* **Rh**= "Introduction to Rhetoric" (**Rhetorik**), 1872/74 (H. Arslan).

[4] Bakınız Aristotle, **Poetics**, 21. Nietzsche 1870'lerin başlarında Basel Üniversitesi'nde antik retorik üzerine dersler verdi ve bu dersin notları **Musarionausgabe** içinde yayınlandı ve Carole Blair tarafından tercüme edilerek şu kitapta tekrar yayınlandı: **Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language**, Ed. Sander L. Gilman, Carole Blair, and David J. Parent (Oxford: Oxford University Press, 1989), ss. 3-59 (bundan böyle okudugunuz bölümde **ET** kısaltmasıyla atıfta bulunulacak). **Musarion** editörleri yaz sömestrinde sunulmaları için bu notların oluşturulmasını 1874 yılına tarihliyorlarsa da, Fransız mütercimler bu notların çok muhtemelen 1872 kış sömestrinde sunulmak üzere yazıldığını öne sürmüşlerdir (bakınız "Rhétorique et langage," translated by Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, **Poétique 5** [1971], s 101). Bu notların başlangıcının tarihi ile ilgili ihtilaf giderilmiş değildir (sözün gelişi, Samuel IJSeling [**Rhetoric and Philosophy in Conflict**, s. 7] ve Joachim Goth [**Nietzsche und die Rhetorik** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1970), s. 2], Paul **DeMan** [**Allegories of Reading** (New Haven: Yale University Press, 1979), s. 104) ve Lawrence M. Hinman ["Nietzsche, Metaphor, and Truth," **Philosophy and Phenomenological Research**,

lingüistik "taşımanın" ötesine doğru genişletir ve bir alandan diğerine herhangi bir transferi (mesela fiziksel olandan ruhsal alana, lafzî alandan figüratif/mecazî alana, işitilebilir alandan görülebilir alana, özneden nesneye vs.) bir metafor örneği olarak kabul eder. Metaforun bu ikinci kullanım tarzı, bilginin üç-aşamalı metaforik tercümenin bir sonucu olarak işlediği kavramlara bakışında açıkça şöyle sergilenir: "İlkin, sinir uyarısı bir imaja transfer olur [**übertragen**]: ilk metafor. Sonra bu imaj sesle taklit edilir: ikinci metafor" (**MA***, VI, s. 79; **KGW**, III, 2: s. 373; **OTL**, 1). Ve bu sesten (yani sözden) kavram doğar: üçüncü metafor (bakınız **MA**, VI, s. 21; **KGW**, III, 4: 19[67]; **P**, 55). Bu metaforik tercümeler serisinde (sinir uyarımı-imaj-ses/söz-kavram) Nietzsche anlamlı/dile getirici transferi şu dört alana ayırır: fizyoloji, zihin, akustik-lingüistik ve soyutlama. Bunların herbirinin göstergesi, bir "dil"den diğerine seçici, yaratıcı taşımadır ve bununla Nietzsche alanlar arasında bir "doğru ilişki" ya da harfi harfine tercüme sorunundan kurtulmak ister:

> Özne ile nesne arasındaki gibi birbirinden mutlak şekilde farklı alanlar arasında da hiçbir nedensellik, hiçbir doğruluk/kesinlik, hiçbir anlam ilişkisi yoktur; en iyi durumda estetik bir ilişki vardır: bununla, bütünüyle yabancı bir dile bir ima edici transferi, bir kekeleyen tercümeyi kastediyorum. Çünkü herhangi bir durumda ihtiyaç duyulan şey özgür bir yaratıcı orta alan ve arabulucu güçtür. (MA, VI, s. 85; KGW, III, 2: s. 378; OTL, 1)

Bu "yaratıcı ara alanda" insanî metafor-oluşturma kapasitesi, bu "arabulucu-gücün" bir sonucu olarak işler ve "bilgi iddiaları" bütünüyle insanî bir işe dönüşür.

Bu metaforik kapasitenin zarureten araya girmesinden dolayı, Nietzsche, insanî bilgi güdüsünün (**Erkenntnisstrieb**) kavramlardan türettiği sonuçların baştan sona antropomorfik olduklarını düşünür (bakınız **P**, 41, 64, 77, 78, 80; PCP**, 171, 174; **PTAG**, 11; **OTL**, a.g.y.). Tek bir örneği alın ve "Varlık"ın kaynağı ile ilgili şu tartışmayı düşünün:

> Varlık kavramı! Sanki bu kavram kelimenin etimolojisinde önceden mevcut en sıradan empirik kaynağı gösteriyor izlenimi veriyor. Çünkü temeldeki/dipteki esse "nefes almak" anlamına gelir: eğer insan onu başka herşey için kullanırsa, kendi soluduğu ve bir metafor vasıtasıyla, yani, mantıkdışı birşey vasıtasıyla nefes aldığı ve yaşadığı inancını diğer şeylere transfer eder ve onların varlıklarını insanî benzerliklerine göre soluyan şeyler olarak anlar. Bu durumda kelimenin özgün anlamı hemen unutulur; ancak geriye

---

vol. 43, No. 2, (Dec. 1982)]Fransızların görüşünü benimserken, Musarion editörlerinin görüşünü kabul ediyorlarsa da, buradaki amaçlarımız bakımından, herbir tarihlemenin bu notları Philosophenbuc notlarıyla çağdaş notlar olarak kabul ettiklerine dikkat çekmek yeterli olacaktır.

* MA = Nietzsches Werke (Grossoktavausgabe) (H. Arslan).

** PCP = "The Philosopher as Cultural Physcian" (Der Philosoph als Arzt der Cultur), 1873.

kalan, insanın diğer şeylerin varlığını kendi varoluşuna benzerliklerine göre, dolayısıyla antropomorfik tarzda ve bir bakıma, mantıkdışı transfer vasıtasıyla kavramasıdır. (PTAG, 11)

Nietzsche'ye göre, kavram bu yüzden, yalnızca "metaforun tortusu," yalnızca soyutlanarak genelleştirilen" ve "eşzamanlı olarak neredeyse sayısız benzer duruma uyarlanan" (MA, VI, ss. 83, 81; KGW, III, 2: ss. 376, 373-74; OTL, 1) bir kelime olarak olarak ortaya çıkan şeydir. Biz kavramın olgusal birşey olduğuna inanıyor ve onu öyle ele alıyorken, Nietzsche bize onun aslında şöyle birşey olduğunu söyler:

[o] her bireysel özelliği bir görmezlikten gelme süreci içinde inşa edilir. Biz doğanın bu tür bir kavrama göre hareket ettiğini varsayarız. Fakat bu durumda, ilkin doğa ve sonra da kavram antropomorfiktir. Bireysel olanın atlanmasını bize kavram sağlar ve bilgimiz onunla başlar: kategorize etmeyle [Rubriziren] ve sınıfların tesisisiyle. Fakat şeylerin özü, buna tekabül etmez: bu, şeylerin özüne temas edemeyen bir bilgi sürecidir. (MA, VI, s. 58; KGW. III, 4: 19[236]; P, 150).

Bu şemada, gerçekliği birebir temsil eden birşey olarak dil umudu, **adequatio intellectus et rei** olarak bilgi umudu bütünüyle ortadan kalkar; çünkü, "saf algı" denilen algı düzeyinde bile metaforlar zaten önceden işbaşındadırlar (bakınız MA,VI, s85, 54; KGW, III, 2: s. 378, III, 4: 19[217]; OTL, 1; P, 144). Bu belirlemeler kontekstinde Nietzsche'nin ünlü hakikat/doğru tanımını buluruz:

Nedir hakikat o zaman? Bir mobil metaforlar, metonimler, antropomorfizmler ordusu – kısaca poetik ve retorik olarak dile getirilen, nakledilen, tezyin edilen, uzun bir kullanım süresini müteakip sabitleşen, bir halk için yasal ve bağlayıcı hale gelen insanî ilişkiler yekünü: hakikatler, illizyonlar olduklarını unuttuğumuz illizyonlar; duyulara hitabetme güçlerini kaybetmiş metaforlar; resimleri silinmiş ve şimdi yalnızca metal haline gelmiş, artık para değeri bulunmayan madeni paralardır (MA, VI, s. 81; KGW, III, 2: ss. 374-75; OTL, 1).

Hakikat diye gördüğümüz şey, gerçekliğe tekabül etmekten uzak, katıksız bir antropomorfizm ve bildik, geleneksel metaforların kullanımıdır. Hakikat ve bilgi yalnızca onların metaforik başlangıçları unutulduğunda ve metafor bir "kavram"da gizlendiğinde mümkündür. Yine de Nietzsche'nin amacı, metaforun unutulması ithamını, kibirli filozofun bilgi iddialarına engel olacak ölçüde abartıyor değildir.

Taklit, bilmenin herhangi bir transferi kesinkes onaylamaması, fakat, bunun yerine, metaforsuz ve onun sonuçlarından bağımsız izlenime sarılmak istemesi ölçüsünde **bilmenin** zıddıdır. İzlenim bu amaç karşısında taşlaşır; kavramlara hapsolur ve kavramlarla damgalanır. O bu yolla, öldürülür, derisi yüzülür, mumyalanır ve bir kavram olarak konserve edilir.

Fakat **metafordan bağımsız** hiçbir reel ifade tarzı, **hiçbir reel bilme tarzı** yoktur. Yine de bu noktada aldanma, yani duyu izlenimlerinin **hakikatine inanç** yaşamaya

devam eder. En alışıldık, en bildik metaforlar bu durumda hakikatler diye bilinir ve daha ender metaforları ölçmenin standartlarına dönüşürler. Buradaki biricik içkin farklılık, âdetle yenilik, sıklık ve nadirlik arasındaki farklılıktır.

Bilme, gözde metaforlarla işgörmekten, artık taklit olduğu hissedilmeyen taklit [Nachahmen]'ten başka birşey değildir. Bu yüzden, bilmenin hakikat alanına nüfuz edememesi doğaldır [...] (MA, VI, s. 57; KGW„ III, 4: 19[228]; P, 149)

Biz bu notlarda, bilginin "**aynı/özdeş olmayan şeylerin**, yalnızca benzer olan şeylerin **birbirleriyle özdeşleştirilmesini** gerektirdiği" görüşü kadar (MA, VI, s. 58; KGW, III, 4:19[236]; P, 150), kelimelerle şeyler arasındaki doğal ilişkinin yeterli ölçüde dile getiricisi olarak yanlış bir dil anlayışını da buluruz. Biz böyle yapmakla, Nietzsche'nin yazıları boyunca tekrar tekrar döndüğü bir stratejiyi, daha yerinde bir söyleyişle, bir yanlış inancın soykütüğünü ortaya çıkaracak, yani, "Bu tür bir inanç neden doğmaktadır?" sorusunu yöneltecek şekilde bu inanç üzerine odaklanışını gözler önüne serebiliriz. Bu hatalı "bilgi" iddiaları durumunda, hataları motive eden güç, Nietzsche'nin "hakikat pathos'u" diye adlandırdığı şeydir. Bu hakikat pathosu sabitlik, etraflarında sistematik bir inançlar külliyatı organize edilebilecek statik kavramsal referans noktaları arayışındadır. Hakikat kavramlarla sabitleştirilerek genelleştirilir ve statik birşey olarak sahiplenilmeye elverişlidir: "bir **mülkedinme** tutkusu olarak felsefe ve din" (KGW, III, 4: 29[224]; PHT, 60). Nietzsche, belirli bir güvenlik miktarının bu tür değişmez ve kesin hakikatlere sahip olma sonucu elde edilebileceğini kabul ediyorsa da, bu güvenliğe insanın yaratıcı gücünü zayıflatma pahasına ulaşılabileceğini düşünür:

Yalnızca metaforun bu primitif dünyasını unutarak, yalnızca kaynakları itibariyle parlayan sıvı gibi temel insanî tahayyül yeteneğinden kuvvetle fışkıran imajlar yığınının donarak pıhtılaşması yoluyla, yalnızca yakılmaz inanç içindedir ki, bu güneş, bu pencere, bu masa kendinde bir hakikattir; özetle, yalnızca onun kendisinin **sanatsal olarak** yaratılmış bir nesne olduğunu unutarak insan huzur, güven ve tutarlılık içinde yaşar. (MA, VI, s. 84; KGW, III, 2: s. 377; OTL, 1)

Bu, Nietzsche'nin, hakikatin gerekliliğini, kavramların yaratıcı, metaforik kaynağını unutmanın gerekliliğini teslim ettiği halde, bu "hakikatlerin," kendi değerlerini belirleyecek temel kriterler olarak kesinliklerine karşı çıktığı anlamına gelir. Nietzsche felsefeyi, "bizim için dikkate değer biricik kriterin estetik kriter olduğunu" iddia ettiği halde, "artan kesinlik derecesine göre **yargılayan** [aşırı] bilgi-güdüsünün" egemen olmaya başladığı birşey olarak görür (MA, VI, 13; KGW, III, 4: 19[37]; P, 41).[5] Nihaî şekilde, hakikatin/doğrunun kesinliğini bir değer kri-

[5] Bu The Birth of Tragedy'deki ana temalardan biridir; Nietzsche ilk kez bu metinde, varoluşun ve dünyanın yalnızca bir estetik fenomen olarak ezelî ve ebedî şekilde

teri olarak kabul etmek, Nietzsche için, hakikati moral/ahlaki temeller üzerinde yargılamaktır. Ona göre, "hakikat/doğru bir sosyal zorunluluk olarak varlık kazanır" (**MA** VI, s. 38; **KGW**, III, 4: 19[175]; P, 91) ve kesinlik olarak hakikat kavramı insanî varlıkların bir cemaate girmesi sonucu doğar. Bu tür bir cemaatin armonisi bu "hakikatlere" "bütünüyle geçerli ve bağlayıcı modeller" olarak ihtiyaç duyar (**MA**, VI, s. 78; **KGW**, III, 2: s. 371; **OTL**, 1). Bu tür tekbiçimli, zorunluluk içeren modeller bulunmadıkça, cemaat fonksiyonunu yerine getiremez; çünkü biz, "kelime/kavram karmaşalarından rahatsızlık duyar ve henüz kelimelerle/kavramlarla damgalanmamış kendimize ilişkin hissimize güvenmeyiz" (H*, 10). Dolayısıyla bu kontekst içinde yalancı, "lingüistik mutabakatlara" bağlanmayı beceremeyen veya lingüistik mutabakatları suistimal eden kişidir. Fakat daha derin düzeyde, ahlak-dışı anlamda doğrular ve yalanlar düzeyinde, hakikatlerin bizatihi kendileri "yalanlardır"; onlar "illizyon olduklarını unuttuğumuz illizyonlardır" ve dürüst olmak, yalnızca, "sabit bir mutabakata göre yalan söylemektir" (**MA**, VI, ss. 81-82; **KGW**, III, 2: s. 375; **OTL**, 1). Nietzsche'nin sorgulamasının işlediği düzey işte bu düzeydir ve o bu kontekstte, kesinlik kriterinin yerine estetikten türetilen bir kriter ikame etmeye çalışır: "Dünyanın bir yorumunun [**einer Weltconstruction**] (diğer adı ile felsefenin) güzellik ve ihtişamı bugün değeri kesin olan şeydir; başka bir söyleyişle o, **sanat** olarak yargılanır" (**MA**, VI, s. 18; **KGW**, III, 4: 19[47]; **P**, 49). Estetik kriterin bu tercihi, Nietzsche için bir zorunluluktur; çünkü, doğruluğu ya da kesinliği kendisine başvuruyla yargıladığımız kriter insanî varlıklar için mevcut değildir:

> Bir çelişme imkansızlığı olarak doğru algılama – bu, nesnenin bir öznede uygun dile getirilişi demektir –: özne ile nesne arasında birşey olarak nedensellik yoktur, doğruluk yoktur, ifade yoktur: en iyi durumda bir estetik ilişki vardır. (**MA**, VI, s. 85; **KGW**, III, 2: s. 378; **OTL**, 1)

Kendilerinde şeyler iken nesneler hakkında hiçbir enformasyon sağlamayan birşey olarak dil görüşünden, unutulmuş, katılaşmış metaforlar olarak hakikat görüşünden hareketle Nietzsche, epistemolojinin sorunlarının çok daha doğru bir biçimde, reterik sorunları olarak görülebileceklerini öne sürer. Epistemoloji (ve genelde felsefe) dil aracılığıyla işgördüğü ve dil temelde retorik (ikna edici, baştan çıkarıcı) olduğu ölçüde, dille ilgili bütün sorunlar ve **ipso facto** felsefeyle ilgili bütün sorunlar, retorik sorunlardır. Nietzsche, "en derin felsefî bilginin dilde hazır (ready-made) ikamet

---

doğrulanabileceğini öne sürerken (**BT**, 5, 24), moralitenin/ahlakın yerine "insanın hakiki metafizik aktivitesi" (**BT**, SC 5) olarak sanatı ikame etme girişiminde bulunur.

* H= On the Use and Disadvantage of History for Life (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben), 1874 (H. Arslan).

ettiğini" (MA, s. 467, "On the Origin of Language/Dilin Kaynağı Üzerine" başlıklı fragmandan) öne sürer ve şu sonuca varır: "Kelimeler, filozofların baştan çıkarıcılarıdır: onlar dilin ağları içinde mücadele ederler" (KGW, IV, 1: 6[39]; SSW, 199).* Dilde ikamet eden bu elde hazır bilgi asla "nesnelerin özünün tümünü" içeremez. Daha çok,

> Anlamlarına göre, bütün kelimeler kendi başlarınadır ve başlangıç mecazlarından doğarlar. Onlar gerçekte vukubulan şeyin yerine zamanla yitip giden bir ses imajı sunarlar: dil asla birşeyi bütünüyle dile getirmez, tersine, yalnızca ona asılı duran bir özelliği sergiler. (Rh. S. 299; ET, s. 23; keza bakınız KGW, III, 3: 8[72])

İnsani varlıkların yaratıcı güçleri bu yüzden dilin kaynağında ikamet eder ve biz dilden ona yerleştirdiğimizden daha fazla hiçbir bilgi çıkaramayız:

> Nesnelerin tam özleri asla kavranamaz. İfadelerimiz hiçbir biçimde, algımız ve tecrübemiz bizi, nesnelerin çok-yönlü ve bir ölçüde yeterli bilgisiyle teçhiz edinceye kadar beklemez; onlar dürtü/etki algılandır algılanmaz sonuçlanırlar. Nesnenin yerine, duyum yalnızca bir tek özelliği alır. Bu ilk görüş noktasıdır: **dil retorik'tir**, çünkü o, bir **episteme**'yi değil, yalnızca bir **doxa**'yı taşımak ister. (Rh. s. 298; ET, s. 23)

İronik bir biçimde, burada Nietzsche'nin, post-Platonik epistemolojinin ele geçirme çabası gösterdiği otoriteyi dökonstrüksiyona tâbi tutmak amacıyla, Platon'un kendi retoriğinden ödünç alma girişiminde bulunduğunu görüyoruz. Dil yalnızca antropomorfik ilişkileri dile getirdiği için, lingüistik kullanımdan çıkarılan bütün sonuçlar, Platon'un "Bölünmüş Çizgisi"nden elde ettiği kendi kriterlerine göre, yalnızca kanaatler, illizyonlar ve **doxa**'dır, hiçbir şekilde bilgi (**episteme**) değil. Retoriğe bütün düşmanlığına rağmen[6] ve dille konuştuğu ve yazdığı için, Platon'un kendisi bile, Nietzsche tarafından retorik alana mahkûm edilir.

Nietzsche'nin temsilî dil modelinden ayrılarak retorik dil modeline geçmesinin, böylece, iki-türlü sonucu vardır: o hem epistemolojinin otoritesini sınırlar hem de aynı zamanda retorik sorgulamanın faaliyet alanını genişletir. Mecazlar/dil figürleri bundan böyle, klâsik retorik tartışmalarında oldukları gibi, doğru, lafzî kullanım tarzlarının türevi durumundaki sadece dekoratif değere sahip şeyler olarak görülmezler.[7] Bunun yerine, Ni-

---

* SSW = "The Struggle between Science and Wisdom" (**Wissenschaft und Weisheit im Kampfe**), 1875.

[6] Sözün gelişi, **Georgias** ve **Phaedrus**'a; ve Nietzsche'nin "Introduction to the Study of the Platonic Dialog" başlıklı ders notları (MA, IV, ss. 365-443) yanında, **Rh.** Ss. 298'de (**ET**, ss. 7 vd.) bulunan Platon'un retorik hakkındaki görüşüyle ilgili tartışmasına bakınız.

[7] Nietzsche'nin dekoratif mecazlar görüşünün ötesine geçmesinin bütünüyle özgün olmadığı kaydedilmelidir. Aslında hem DeMan'ın (**Allegories of Reading**, ss. 104-105) hem de onun **Rhetorik**'inin (ss. 100-103) Fransız mütercimlerinin gösterdikleri gibi, Nietzsche derslerinden önceki onyıllarda yayınlanan çok sayıda incelemeden özgürce ödünç düşünceler almıştır. **Rhetorik** tercümelerinin Giriş'inde Lacoue-Labarthe ve Nancy,

etzsche'nin **Rhetorik**'i, mecazı/dil figürünü lingüistik kullanımın paradigmatik örneği olarak konumlandırır:

> mecazlar/dil figürleri, kelimelere yalnızca nadiren eklenmezler, tersine onların en uygun doğalarını oluştururlar. Yalnızca özel durumlara taşınan bir "doğru anlamdan" sözetmek saçmadır. Gündelik **konuşma** (**reglrechten** Rede) ile **retorik figürler** denilen figürler arasında olduğu gibi gerçek kelimelerle mecazlar arasına çekilebilecek hiçbir ayırım hattı yoktur. Genellikle konuşma diye adlandırılan şeyin tamamı aslında figürasyondur (mecaz, kinaye, benzetme, vb. H. Arslan). (**Rh.** s. 300; **ET**, s. 25)

Bu tropolojik dil görüşü, Nietzsche'nin erken dönem yazılarının tamamında görünür ve biz onun geliştirdiği retorik analiz türünün bu notlardaki çeşitli örnekleri üzerinde odaklaşabiliriz.[8] Bu örneklerden yalnızca birini alarak, onun dilde **metonomi** [**metonymy**]'nin rolüne yaptığı atıflardan bazılarına bakalım.

Metonimi, metafor ve sinekdot [**synecdoche**] Nietzsche'nin retorik derslerinde vurguladığı üç dil figürüdür. Bu üç dil figürünün kapsamları

Nietzsche'nin derslerinin, klasik retorik incelemesi konulu mevcut birçok ders kitabından, özellikle de Richard **Volkmann'in Die Rhetorik der Griechen und Romer in systematischer Übersicht dargestellt** (Berlin: Ebeling und Plahn, 1872), Friedrich Blass'ın **Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus** (Berlin: 1865), ve Gustav Gerber'in **Die Sprache als Kunts** (Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung, 1872) adlı metinlerinden çıkardığı kavrayışlardan (insights/vukuflar) mürekkep bir kolaj olduğunu öne sürecek kadar ileri giderler. Gerber'in Nietzsche'nin **Rhetorik**'i ile ilişkisi için bakınız Anthonie Meijers, "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche," **Nietzsche-Studien**, Band 17 (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), ss. 369-90. Keza Mejer ile Martin Stingelin tarafından **Nietzsche-Studien**'de, Band 17. Ss. 350-368'de edite edilen Gerber'in ve Nietzsche'nin metinleri arasındaki **Konkordanz**'a bakınız. Nietzsche ile çağdaşları arasındaki bağlar, Nietzsche'nin retorik konulu çalışmasının bütünüyle özgünlükten uzak olduğunun delili diye de görülmemelidir. Göreceğimiz gibi, tartışmasının özgünlüğü, Nietzsche'nin bu retorik vukufları belirli felsefî "hatalar"in dökonstrüksiyonuna uygulamasında mevzilenir.

[8] Retorik analizin bu tipinin ilgi çekici bir uygulaması için Hayden **White'in Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe** (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), adlı kitabının 331-374. sayfaları arasındaki Dokuzuncu Bölümü'nde sergilediği Nietzsche tartışmasına bakınız. Özellikle de onun, Nietzsche'nin üç tarihyazımı (abidevi [monumental], antikacı usulü [antiquarian] ve eleştirel) yönteminin, söylediği sırayla, metonimi [metonymy] (birşeyi belirli bir özelliği ile adlandırma usulü, H. Arslan) sinekdot [synecdoche] (bir kavramı daha geniş ya da dar anlamlı bir kavramla dile getirme usulü, H. Arslan) ve ironi olarak görüldüğü metin durumundaki **On the Use and Abuse of History** analizine bakınız (krs. ss. 351 vd). White, – Nietzsche **Untimely Mediations** adlı eserinin ikinci kısmında bu tür bir tropolojik analizden açıkça yararlanmamışsa da – bu üç tarih yazımının aşırılığına karşı, "Metaforik tarzda tarih gerçekte, 'The Use and Abuse of History'nin son bölümündeki 'süpertarihsel' ve 'tarihdışı' görüş noktaları diye adlandırdığı şeyle ilgili savunmasının arkasındaki şey olduğu ölçüde, metafor tartışmasına dönerek "önerdiği panzehiri" güçlendirebileceğini" (s. 352) öne sürdü.

genellikle birbiriyle örtüşse de, Nietzsche ilkece metonimiyi, "etkiyle nedenin birbirinin yerine ikame edilmesi" olarak tanımlar (**Rh**, s. 299; **ET**, s. 59).[9] Bu tür bir ikamenin başlıca tezahürü, birşeyin sonuçlarıyla karışmasıdır. Bu metonimik ikame, soyutlama ve kavram-oluşum süreci için temel birşeydir (bakınız **KGW**, III, 4: 19[204]). **Rhetorik**'te o, Platon'daki **eide**'den **ideai**'ye geçişi yararlı birşey olarak görür; çünkü, "burada metonimi, yani nedenle etkinin birbirlerinin yerlerine ikamesi, tamdır" (**Rh**. s. 319; **ET**, s. 59). Bu, Platon'da, bizim Platon'da, sonucun (ortaya çıkan şeyin şeklinin ya da formunun) özelliklerinin neden olarak **ideai**'ye veya ideal formlara atfının tamamlandığını keşfedebileceğimiz anlamına gelir. Bu Platonik ikame, hiçbir şekilde izole edilmiş bir örnek değildir; tersine Nietzsche metonimiyi, yani, etkiden nedene "yanlış çıkarımı" her sentetik yargının üzerine yerleştirir: "Sentetik yargı birşeyi, onun sonuçlarına göre tanımlar, **yani öz** ve sonuçları **özdeşleştirir**, yani **metonimi**'ye dönüştürür" (**MA**, VI, s. 59; **KGW**, III, 4: 19 [242]; **P**, 152). Metonimi bu yüzden bütün sentetik tanımların merkezinde ikamet eder; çünkü birşeyi tanımlayarak (Nietzsche bir örnek olarak şunu kullanır: "Kalem uzatılmış bir cisimdir", biz, kaçınılamaz şekilde anropomorfik ilişkileri birleştiririz ve her türden ilişki "asla öz olamaz, yalnızca bu özün sonuçları olabilir" (**MA**, VI, s. 59; **KGW**, III, 4: 19[242]; **P**, 152). O tanımların doğasının "yanlış eşitlemeyi" gerektirdiği sonucuna varır ve herhangi bir sentetik çıkarım

> popüler metafiziği, yani, etkileri nedenler sayan metafiziği varsayar. "Kalem" kavramı kalem "şeyle" karıştırılır. Bir sentetik yargının "dır" (is)'ı yanlıştır, o bir transferi içerir; aralarında eşitlik kurulamayacak iki farklı alan yanyana konur. (**MA**, VI, s. 59; **KGW**, III, 4: 19[242]; **P**, 152)

---

[9] Kenneth Burke, **A Grammer of Motives** (Cleveland: The World Publishing Co., 1962) adlı kitabının Ek D ("Four Master Tropes [Beş Büyük Dil Figürü]") kısmında, Nietzsche'ninkiyle çarpıcı benzerlik taşıyan bir analize angajedir. Burke için dört temel dil figürü metafor, metonimi, sinekdot, ironidir ve o, "figüratif" (retorik) ve "lafzî" veya "realistik" kullanımları birbirinden ayırır:

Metafor yerine, **perspektifî** ikame edebiliriz.
Metonimi yerine, **indirgemeyi** ikame edebiliriz.
Sinekdot yerine **temsili** ikame edebiliriz.
Ironi yerine **diyalektiği** ikame edebiliriz. (s. 503)

Burke'ün hızla, bu ayırımların yalnızca figüratif ve lafzî kullanımlar arasındaki ayırım çizgisi değiştiği için değil sadece, aynı zamanda bu üç dil figürü birbirlerini gölgede bıraktıkları için de "kolayca gözden kaybolan" ayırımlar olduklarını gösterir (s. 503). Hiçbir şekilde bir Nietzsche araştırmacısı değilse de, Burke belki de Nietzshe'de metafor ile perspektif arasındaki iliskiyi yorumlayan ilk kişidir (onun **Permenance and Change** [New York: New Republic, Inc., 1935] adlı metninin 116-127. Sayfaları arasına bakınız.; bu ilişki aynı zamanda Sarah Kofman'ın **Nietzsche et la métaphore**'da üzerinde yoğunlaştığı ilişkidir.

Nietzsche'nin erken dönemindeki retorik tartışması boyunca insan, bu türden analizin çok sayıda örneğini bulabilir. Analizi yapılan nesneler farklı olabilse de, bu analizde işleyen strateji aynı kalır. Nietzsche ısrarla dile armağan edilen otoriteyi, figüratif ve literal (lafzî, çev.) dil arasında yapılan geleneksel retorik ayırımın stratejik dökonstrüksiyonu vasıtasıyla dömistifike etme girişiminde bulunur. Her dilin doğası itibariyle figüratif olduğunu göstermekle Nietzsche, geleneksel literal dilin aslîliği ve figüratif dilin türev statüsü gürüşünü yalnızca tersyüz etmekle kalmaz. Ayrıca, literal- figüratif ayırımının bir illizyon olduğunu gözler önüne serme teşebbüsü, felsefenin başlangıcında üzerine inşa edildiği lingüistik temellerin sağladığı güveni yıkmaya da yönelir.[10] Başka bir söyleyişle, Nietzsche geçmişin felsefî sistemlerinin (Platon, Aristoteles, Descartes, Kant ve diğerleri) lafzî alanın önceliğine sorgulanmamış bir inanç üzerinde temellendirildiklerini ve bu inancı sarsmanın sözkonusu sistematik yapıları parçalamaya yönelik ilk adım olacağını düşünür. Nietzsche'nin retorik eleştirisi, bu anlamda, bir dö-konstrüksiyon/yapıyı–parçalama olarak anlaşılabilir. Felsefî geleneği tartışması boyunca Nietzsche, felsefî sistemleri bir tür yapı (**Bauen**) olarak karakterize etmek için mimariden aldığı metaforları kullanır. Sarah Kofman'ın **Nietzsche et la métaphore**'si hakkındaki daha önce yaptığımız tartışmada gördüğümüz gibi, bu hiçbir yerde, onun insanı, epistemologların "kavramsal aygıtının [**Bau der Begriffe**]" evrimini arı kovanı, kule, ortaçağ kaleleri, Mısır piramitleri, Roma mahzenleri ve örümcek ağı gibi figürler boyunca izini sürerken, bir "yapılaştırma dehası [**Baugenie**] olarak gördüğü "On the Truth and Lies in an Extramoral Sense/ Ahlakdışı Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine" adlı metnindekinden daha açık değildir. Bütün değerleri yeniden değerlendirme projesindeki ilk adım bu epistemolojik yapıları geriye doğru, kaynaklarına kadar izlemek, başka bir söyleyişle, onların zayıf ve güçlü güç tutkusu (will to power) içindeki kaynaklarının geneolojik tarzda şifresini çözmektir. Elinizdeki tartışmanın kontekstinde, Nietzsche'nin felsefî dile ilişkin eleştirisi bu yüzden, bu sistemleri, epistemolojik yapılarının geriye doğru metaforik ya da

---

[10] Philippe Lacoue-Labarthe "Le détour (Nietzsche et la rhétorique)" [ilkin **Poetique 5** (1971, 53-76'da yayınlandı ve **Le Sujet de la philosophie (Typhographies 1)** (Paris: Aubier-Flammarion, 1979) ss. 31-74'te yeniden yayınlandı] benzer bir sonuca ulaşır. O, "Nietzsche'nin felsefenin ve bilimin dilini hakikat iddiası , saf ve yalın lafzîlik arzusu – isterseniz doğru anlam diyelim – sorunuyla karşı karşıya getirmeyi denediğini" (**Poétique 5**, s. 53) öne sürer. Lacoue-Labarthe, Nietzsche'nin retoriği yalnızca dilin özünü ortaya çıkarma çabası içinde ele aldığını söyler ve Nietzsche'de belirli bir dil kullanımının temeli olarak retorik dışında hiçbir sabit retorik anlayışı belirleyemez (bakınız, s. 59). Lacoue-Labarthe, Nietzsche'nin **Rhetorik**'i ile **The Birth of Tragedy**'si arasındaki ilişkiyi tahlil ederek, Nietzsche'nin retoriğe "detour"unun nihaî belirlemede mitin aslî dilini ortaya çıkarma ihtimaline yöneldiği sonucuna varır.

retorik köklerini izleyerek parçalama veya yıkma; bir yapı-parçalama (de-construction), bir Ab-bau formunu alır.[11] Nietzscheci yapıyı-parçalamanın (de-construction) başarısı, filozofa, dilin ağları içinden kurtuluş imkanı vermeyecektir; ancak, onun niyeti asla bu tür bir kaçışı kolaylaştırmak değildi. Aksine, kelimelerle şeyler arasında harfi harfine bir tasarımın, yeterli ve nötr bir ilişkinin gerçekleştirelemezliğini ortaya koyarak Nietzsche kendisini, filozofların "bildiklerini" düşündükleri şeyi bilmediklerini eleştirel ısbatlama görevine yöneltir. Fakat biz, bu eleştirel görevin hiçbir şekilde Nietzsche'nin erken dönem yazılarıyla sınırlı olmadığını teslim etmeliyiz. O tekrar tekrar, şimdi göreceğimiz gibi, felsefenin epistemolojik iddialarını dömistifike etme görevine döner.[12]

Dile ilişkin erken dönem yorumlarında biz Nietzsche'yi, çeşitli şekillerde yazıları boyunca tekrar ortaya çıkan beş temayı incelerken buluruz. Bu beş tema, eleştireldir: (Nietzsche'nin şu geleneksel epistemoloji doktrinlerinden ikisini eleştirel reddidir: doğruluğa/hakikate ilişkin mütekabiliyet teorisi ve anlama ilişkin referans teorisi. Bu iki doktrinle ilgili eleştirileri Nietzsche'nin şu temel vukuflarında/sezişlerinde temellenir: temelde "gerçeklik"ten ayrı duran insanî bir yaratı olarak dil görüşü ve bir oluş süreci olarak dünya görüşü. Geç dönem çalışmalarında bu beş temayı izah ederken bilginin dar retorik yorumundan kaçındığı halde, bu beş temanın ifadesi büyük ölçüde, dil fenomeni üzerinde odaklanmayı sürdürür. Başka bir söyleyişle, artık öncelikle retorik "metafor" ve "dil figürleri" terminolojisini kullanmıyorsa da, Nietzsche, kelimelerde ve gramerde zımnen mevcut epistemolojik illizyonları tartışmaya devam eder. Dil fenomenlerinin bu mükerrer tahlili üzerinde odaklaşarak biz, Nietzsche'nin perspektife

---

[11] Derrida'nın kendisi **The Ear of the Other**, ss. 86-87'de ve **The Post Card**, s. 267'de dökonstrüksiyon, **destructuring** ve **Abbau** arasındaki ilişki üzerine yorumlar yapar. Keza, Radolphe Gasché'nin **The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection** (Cambridge: Harvard University Press, 1986), ss. 109-120'de dökonstrüksiyonun Heidegger'in **Destruktion**'u ve Husserl'in **Abbau**'su ile "kavramsal soydaşlıkları"na ilişkin tartışmasına da bakınız.

[12] Paul DeMan **Allegories of Reading**'in Beşinci Bölümü'nde "Nietzsche's Theory of Rhetoric" başlığı altında, özellikle metoniminin yukarıda "nedenle sonucun birbirlerinin yerlerine ikamesi" olarak tartıştığımız rolü üzerinde odaklaşır. O, Nietzsche'nin **The Will to Power**'da geleneksel felsefî karşıtlıkların birçoğunu (özne/nesne, iç dünya/dış dünya, neden/sonuç) dökonstrüksiyona tâbi tutmasını, Nietzsche'nin Platon'dan beri Batı metafizik düşünüşünü motive eden metonimik yanlış çıkarımları tersine çevirişinde temellenen bir dökonstrüksiyon olarak görür. DeMan **The Will to Power** (özellikle **WP**, 479) üzerinde odaklaşıyorsa da, insan Nietzsche'nin metonimi tartışmasını geç dönem yazılarındaki diğer pasajların birçoğuna uyarlayabilir. Sözün gelişi, insan fazla sıkıntıya girmeksizin, **Twilight of the Idols**'deki "The Four Great Errors" tartışmasının ("sonuçları yanlış neden gösterme," "yanlış nedensellik," "muhayyel nedenler" ve "özgür irade" yanlışları) sonuçtan nedene metonimik "yanlış çıkarım" örneğindeki herbir durumda geçerli olduğunu gösterebilir.

dayalı bilgi yorumunun soykütüğünün/geneolojisinin geriye, bu erken dönem retorik sezişlerine dönerek izini süreceğiz.

Yukarıda gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin erken dönem nominalist bilgi eleştirisinin temel boyutlarından biri, sinir uyarısından imaja, kelimeye ve kavrama üçlü metaforik transferdir. Bu serinin herbir aşaması, şu deneyim alanlarının birinden diğerine tercümeye işaret eder: fizyolojik – entellektüel/zihinsel – akustik-lingüistik – soyut olan. Nietzsche bu "tercümelere" artık "metaforik" transferler olarak atıfta bulunmuyorsa da, bu seriler Nietzsche'nin düşünüşünü şekillendirmeye devam ederler. Yalnızca şu iki örneği iktibas edelim:

> Kelimeler kavramların akustik göstergeleridir [**Tonzeichen**]; ancak kavramlar, sıksık tekrar ortaya çıkan ve birleştirici duyumların aşağı yukarı kesin imaj göstergeleri [**BGE***, 268]'dir.
>
> İlkin **imajlar** – imajların zihinde nasıl doğduklarını açıklamak için. Sonra imajlara uygulanan **kelimeler**.
>
> Nihayet yalnızca eylemler varsa, mümkün olan **kavramlar** – birçok imajın görülebilir değil, işitilebilir birşeyde (kelimeler) biraraya toplanması. (**WP**,** s. 506).

Nietzsche daha önceki gibi, şu iki egemen epistemolojik illizyonu tahribetmek için bu genetik kavramlar analizini kullanmayı sürdürür: anlama ilişkin referans teorisi ve doğruluğa ilişkin mütekabiliyet teorisi. İkinci teori, "doğruluğu/hakikati" gerçeklikle mütekabiliyet ya da uyum ilişkisi türünde bir ilişki içinde duran birşey olarak tasarlıyorken, birinci teori temsil güçleri dolayısıyla, dilin dildışı referans ya da anlamla ("gerçeklik") bir tür imtiyazlı ilişki içinde bulunduğunu öne sürer. Nietzsche sık sık bu iki teori aasındaki ayırımı belirsizleştiriyorsa da, geç dönem yazılarında heriki teoriye karşı da geliştirdiği itirazlar buluruz.

İlkin referans teorisini ele alan Nietzsche, doğası gereği bir antropomorfik yaratı olan dilin bize, dilin "dışında" ikamet eden şeyler hakkında "doğru" enformasyon sağlayamayacağını öne sürmeye devam eder. Başka bir söyleyişle, "kelimeler"le "şeyler" arasında kapatılamaz bir gedik vardır (bakınız **Z***, (The Convalescent," 2). İnsanın dille yaptığı şey bir başka dünya yaratmak; bizi, "şeylerin olduklarından daha basit, birbirinden kopuk, bölünemez, herbiri kendi başına ve kendisi için varolan varlıklar olarak

---

* **BGE = Beyond Good and Evil** (Jenseit von Gut und Böse), 1986. (H. Arslan)

** **WP = The Will to Power (Der Wille zur Macht)**, Nietzsche'nin 1880'lerde not defterinden alınmış seçmeleri içerir. (H. Arslan)

*** **Z = Thus Spoke Zarathustra (Also sprach Zarathustra)**, 1883/84/85. (H. Arslan)

tahayyül etme" (WS*, 11) yanlışına sürükleyen bir dünya yaratmaktır. Yanlış olan dil değildir; tersine, insanın dille dünyanın doğru bilgisine sahip olacağı yolundaki inancıdır: "Dilin yapıcısı şeylere yalnızca tasarımlarını verdiğine inanacak kadar alçak gönüllü değildir; aksine o, kelimelerle şeyler hakkındaki en doğru bilgiyi dile getirdiğine kanidir" (HAH**, 11). Nietzsche, bizim ifade araçlarımızı, "salt semiyotikler [**blosse Semiyotik**]" olarak anlamamız gerektiği ve dolayısıyla "tam ifade biçimi talebinin saçma olduğu" sonucuna ulaşır (WP, 625). Dil yalnızca antropomorfik ilişkiyi dile getirdiği için, tasarlanan nesnenin tasvirinin referans bakımından kesinliğini tasarlayıcıyla ilişkisi dışında birşey olarak araştırmak beyhude bir çabadır.[13]

Biz bu noktada, Nietzsche'nin referans tartışmasının mütekabiliyet olarak hakikat teorisine yönelik eleştirisiyle nasıl birleştiğini görebiliriz; çünkü ona atıfta bulunan şeyle ilişkisi dışında bir objektif/nesnel atıfta bulunulan şeyden sözetmek "bir kendinde şeyden" sözetmektir. Nietzsche için bu "kendinde şey," hakikate ilişkin mütekabiliyet teorisince önceden varsayılır: "'Doğru/hakikat' kavramı saçmadır. Bütün bir 'doğru-yanlış' alanı yalnızca ilişkilere aittir, 'kendinde şeylere' değil" (WP, 625). Mütekabiliyet olarak doğru biçim için bir değer olacağından, hangi şeyin kendinde şey olduğunu bilmemiz gerekir; öyle ki lingüistik temsilimizin ona yete-

---

* **WS = The Wonderer and his Shadow (Der Wanderer und sein Schatten), 1880** (H. Arslan).

** **HAH = Human, All-too-Human (Menschliches, Allzumenschliches), 1878.** (H. Arslan)

13 Referans nosyonunu dilin metaforik yapısı içinde tutma yolunda yapılmış son teşebbüslerden biri için bakınız Paul Ricoeur, **Rule of Metaphor**, translated by Robert Czerny (Toronto: University of Toronto Press, 1977). Poetik ve felsefî söylemin özerkliği iddiasında bulunan Ricoeur, Derrida'nin "White Mythology"sinde bulduğu "ölü metaforlar" (Nietzsche'den alınmış bir kavram) olarak felsefî kavramlar görüşüne alternatif "canlı metafora"a ilişkin bir "gerilim" teorisi öne sürer. Bu kontekst içinde Ricoeur bir "bölünme (split)" ya da "sergilenen referans (displayed reference)" teorisinin ana hatlarını çizer:

> metaforik önerme tam da çok açık şekilde askıya alınan/ertelenen referansla sergilenen referans arasındaki ilişkiyi gösteren önermedir. Metaforik önerme asıl kendi anlamını lafzî anlam yıkıntıları arasında metaforik olarak ele geçiriyorsa, o da referansını lafzî anlamı denilen (paralel biçimde) şeyin yıkıntıları üzerine bina eder. Eğer lafzî anlamın ve metaforik anlamın yorum içinde eklemlendiği doğru ise, aynı şekilde bir ikinci-düzey referansın – uygun şekilde dile getirmek gerekirse metaforik referansın – ilk-düzey-referansın askıya alınışı vasıtasıyla özgürleştirildiği de doğru demektir. (s. 221)

The Rule of Metaphor'un son bölümünde Ricoeur, bu sergilenen referans teorisini, "gerçekliğin yeniden-tasviri" olarak metaforik hakikatin/doğrunun askıya alınan lafzî referansla canlı bir metaforun sergilenen figüratif referansı arasındaki gerilimde ikamet ettiği görüşüne destek sağlamak amacıyla kullanır.

rince tekabül edip etmediğini bilebilelim. Fakat biz bu tür bir bilgiye sahip değilizdir: biz açık şekilde kendinde şeyler alanıyla ilgili bu tür belirlemeler yapacak organlardan yoksunuz (bakınız **GS** *, 354). Bu tür organlardan mahrum bulunan bizler için geriye kalan şey dildir: bir "kısaltma süreci" (**BGE**, 268) "Kavramsal mumyalar" (**TI**** "Reason in Philosophy," 1) ve "donmuş kelimeler" (**D**,*** 47). Ve dil düşünceyi belirlediği ölçüde, "biz dilin sınırlaması dahilinde düşünmeyi reddettiğimizde düşünmeyi durdurduğumuz" (**WP**, 552; keza bakınız **BGE**, 20) ölçüde, zihnimiz bilgi ve hakikati üretme teşebbüsünde başarısızlık dışında hiçbir şey yapamaz.

Bu tür bir başarısızlık örneği Nietzsche'nin mantık eleştirisinde gözler önüne serilir. Mantık, Nietzsche'nin önceleri dile atfettiği yanlışlarla aynı yanlışlara müpteladır. Kaynağında "hakikat olarak değil," bir "kolaylaştırma aracı" olarak düşünülen (**WP**, 538) mantık iletişime bir katkı olarak ortaya çıkar:

> Bu iletişim zorunludur ve bunun için orada, sağlam, yalınlaştırılmış, kesinliğe yetenekli (herşeyden önce **özdeş/aynı durumda** olan) birşeyin bulunması gerekir. Çünkü iletilebilir olmak için, o, adapte edilen, "farkına varılabilir" birşey olarak tecrübe edilebiliyor olmalıdır. Duyular ve anlamayla **adapte edilen** materyal kaba çizgilere indirgenir, aynılaştırılır, ilişkili konular altında sınıflandırılır. Böylece duyu izlenimlerinin belirsizliği ve kaosu, güya, **mantıklı hale getirilir.** (**WP**, 569).

Bu "özdeş durumlar" yaratımı, Nietzsche'nin daha önce dilin kaynağında duran "eşit olmayanı eşit hale getirme" olarak sözettiği şeye benzer (**MA**, VI, s. 58; **KGW**, III, 4: 19[236]; **P**, 150). Böylece mantık da dil gibi, temelde yanlışlamadır: "**mantıksal doğruya/hakikate tutku** ancak her olayın temel **yanlışlaması** farzedildikten sonra gerçekleştirilebilir. [...] mantık hakikate/doğruya tutkudan (will to truth) doğmaz" (**WP**, 512). "Şeyliğin/nesneliğin "icadedilmesi, "bir mantık ihtiyacından dolayı" gerçekleşir, çünkü "mantık yalnızca aynı kalan şeyler için formüller üretebilir" (**WP**, 558, 517). Mantık her durumda, "şeyi," "varlığı," mantıkçının "kendisiyle-özdeş 'A'sını varsayar." Fakat yöneltilmesi gereken bir soru vardır: "Mantığın aksiyomları gerçeklik için yeterli midir ya da onlar gerçekliği bizim için **yaratmanın**, bizim için 'gerçeklik' kavramını **yaratmanın** araçları ve ölçüsü müdürler?" (**WP**, 516). Nietzsche'nin mantığın yeterliliğine ilişkin yargısı dille igili şu yargısını tekrarlar: "Mantık, **fiilî dünyayı kendimiz tarafından ortaya konulmuş bulunan bir şema vasıtasıyla kavrama girişimidir; daha doğrusu, onu bizim için formüle edilebilir ve hesaplanabilir hale getirmek**

---

* GS = The Gay Science (Die fröhliche Wessenschaft), 1882 (H. Arslan)

** TI = Twilight of Idols (Götzen-Dâmmerung), 1888.

*** D = Daybreak (Morgenröte), 1881.

için kavrama..." (**WP**, 516). Dil gibi mantık da, "reel dünyada hiçbir şeye tekabül etmeyen önkabullere bağlıdır" (**HAH**, 11) ve onun önermeleri "hiçbir doğruluk **kriteri** içermez"; tersine doğru sayılması **gereken** bir buyurucu ilgi sergiler" (**WP**, 516). İnsanın bilgi arzusunun araçları olarak hem dilin hem de mantığın varsaydığı şey, fiilî dünyaya bütünüyle kapalı şu şartlardır: sabitlik, daimi tutarlılık, değişmezlik, tek kelimeyle Varlık. Böylece, Nietzsche'nin hem mütekabiliyet teorisinin ve referans teorisinin hem de mantık eleştirisinin temelinde ana ilkelerinden biri durur: **"Bilgi ve oluş birbirlerini dışarıda bırakırlar" (WP, 517).**

Nietzsche için dünya tam bir sabitlik veya statiklikten yoksunluk demek olduğu için, hem bilgi hem de dil temel varsayımları olarak zaman dışı statik özdeşlik nosyonuna ihtiyaç duydukları için, entellektüel yetilerimizin dünyadan çıkardığı sonuçlar illizyondan başka birşey olamazlar. Erken dönem yazılarında Nietzsche bilgiden, zorunlu iseler de, kesinlikle, ilkece dünyayı bir Herakleitosçu akış ya da bir sürekli oluş süreci olarak kavrayamayacak donmuş kavramlar ve katılaşmış metaforlarla işleyen şey diye sözeder. Geç dönem yazılarında bu yargıya bağlılığını sürdürür. Dilin emrine âmâde ifade araçları "oluşu dile getirmekte yararsızdır" ve biz yalnızca "kaçınılamaz kendimizi koruma ihtiyacımız"ın sonucu olarak "bir kaba değişmezlik dünyası, bir sabit "şeyler" dünyası ortaya koyabiliriz" (**WP**, 715). "Dünyanın oluş halindeki karakterinin formüle edilmeye elverişsiz olması" ölçüsünde, "öznenin," "tözün," "aklın," ve "hakikatin/doğrunun" kurgusal dünyasına ihtiyaç vardır; yani, düzenlenmiş, basitleştirilmiş, yanlışlanmış ve keyfi biçimde "bilinen" dünyadan tecrit edilmiş bir dünyaya (bakınız **WP**, 517). Filozofları meşgul eden dünya işte bu "kavramsal mumyaların" dünyasıdır:

> Hâlâ yalnızca benim teslim ettiğim üzere, tarihin evrensel formu olarak, Heraklei-tosçu oluşu bir biçimde göstergelerle tasvir etme ve özetleme girişimi olarak felsefe (sanki apaçık Varlık [**Sein**] tipine **tercüme edilmiş** ve onda mumylanmış gibi) (**KGW**, VII, 3: 36[27]).

Filozoflar kavramsal bilgilerinin kendilerine dünyanın kendinde şey olarak temel tanımlarını sağlayacağına inanıyorlarken, "bütün bu sürecin kendileriyle semiyotik olarak biraraya toplandığı bütün kavramlar [**ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst**] şu belirlemeyi unuturlar: yalnızca hiçbir tarihi olmayan şeyin tanımlanabilir olduğunu unuturlar" (**GM**,* II, 13). Dahası Nietzsche için, dünyanın bütün boyutları ezelî ve ebedî oluş sürecine angaje oldukları ölçüde, bizim bütün kelime ve kavramlarımız bu tür semiyotik biraraya getirmeler olacaktır. Filozofların kav-

---

* **GM=On the Geneology of Morals (Zur Geneologie der Moral)**

ramsal bilgi dünyaları bu yüzden, oluşa ilgisizliklerinin veya "tarih duygusundan yoksunluklarının" sonucudur. Bu tarih hissinden yoksunluk, hatta oluş fikrine duydukları nefret, Mısırcılıkları (Egyptianism) filozofların merkezî tuhaflıklarıdır. Felsefî Mısırcılıklarının sonucu olarak

> filozoflar, **sub specie aeterni** olarak (ezelî-ebedî bir bakış açısından) dehistorisize ettiklerinde/tarihsizleştirdiklerinde – onu bir mumyaya dönüştürdüklerinde – **onur verici** birşey yaptıklarını düşünürler. Filozofların bin yıldır ele aldıkları şeyin tümü kavramsal mumyalardır; gerçek/fiilî hiçbir şey onların ellerinde canlı kalmamıştır (TI, " 'Reason in Philosophy," 1).

Oluşu lingüistik dile getirme yeteneksizliğinden doğan bu "tarihsizleştirme" (**enthistorsiren**) bütün bilgi iddialarımızın temelidir ve Nietzsche'nin yazıları boyunca her "bilgimizin," her "hakikatimizin/doğrumuzun" "yanlış" olduğunu iddia etmeyi sürdürmesinin nedeni budur.

Bununla birlikte, Nietzsche'nin kendisi, yalnızca bilgimizin tümünün yanlış olduğunu öne sürmekten hoşnut değildir. Aksine o, belirli ölçüde, bu tür durumların nasıl doğabileceğini açıklamaya çalışır. Erken dönem yazılarında o bilgiden, fiilî dünyanın insanların anlayabilecekleri terimlerle antropomorfik tercümesi diye sözeder. Geç dönem yazılarında Nietzsche, bilgiyi oluş dünyasına empoze edilen bir yaratım olarak dil vasıtasıyla işleyen birşey gibi gördüğü ölçüde, bu konumu sürdürür. Bu görüşün apaçık temelleri Nietzsche'nin bilgiyi karakterizasyonunun şu iki özelliği üzerinde merkezîleşir: ilki, bilincin ve dilin – ikisi birlikte çeşitli bilgi iddialarının doğuşunu sağlar – "yüzeyde fenomenler" oldukları; ikincisi, bilginin yabancı ve yeni olan şeyin eski ve bildik olana tercümesi dışında birşey olmadığıdır. Bilincin sathîliğini/yüzeyselliğini ısbatlamak, Nietzsche'nin geç dönem bazılarının değişmeyen temasıdır ve bu görüş ifadesini, düşünme ile dil arasındaki ilişkide (biz yalnızca dil formunda **düşünürüz** –" [**WP**, 522]) ve hem bilincin hem de dilin sosyal kaynağında bulur. 1833-34 Kış'ına ait bir notta Nietzsche görevinin ana hatlarını şöyle çizer:

> Bilinçli herşeyin ne ölçüde yüzeyde kaldığı gösterilmelidir: eylem'le eylemin imajı ne ölçüde farklılaşır, insan eylemi önceleyen şey konusunda ne kadar az şey bilir: "irade özgürlüğü ve "neden ve sonuç" hislerimiz ne kadar fantastik: düşünceler nasıl yalnızca imajdırlar, kelimeler nasıl sadece göstergelerdir: eylemin tümünün dile getirilemezliği: her övgünün ve utancın yüzeyselliği; **kurgu** [**Erfindung**] ile **tahayyül** [**Einbildung**] nasıl da bilinçli bir şekilde içinde ikamet ettiğimiz temel şeyler: kelimelerimiz nasıl da kurgulara atıfta bulunuyorlar ve insanla insan arasındaki bağ nasıl bu kurguların aktarılmasına ve işlenmesine bağlı: [...] (**WP**, 676; **KGW**, VII, 1: 24[16])

Nietzsche'nin bilincin sathiliğine yönelik sorgulamasının sonucunun en açık ifadesi **Gay Science** (Danseden Bilim)'ın 354. Kısmı'nda bulunur. Bu

kısımda Nietzsche bilinci, hayatımızın, insanî varlıkların iletişim kapasitesine ve ihtiyacına oranla gelişen "gereksiz" aynası olarak görür: "bilinç gerçekte yalnızca insanî varlıklar arasındaki iletişim ağıdır – o yalnızca geliştirilmesi gereken türde birşeydir: yırtıcı hayvan gibi yaşayan yalnız bir insanî varlık ona ihtiyaç duymaz." Bilinç bu yüzden bireysel varoluşumuza ait değildir; daha çok "sosyal veya sürü" doğamızın ürünüdür. Dolayısıyla bilinçli düşünme idrak hayatımızın yalnızca küçük bir parçası, "**kelime, yani iletişim göstergeleri formunu alan**" "en sûnî ve en değersiz parçası"dır. Bilinç aleyhindeki bu keskin yargı, Nietzsche'nin kişide yalnızca "ortalama" ve "sıradan" olan şeyin iletilebileceği görüşünün sonucudur: "Temelde, bütün eylemlerimiz birbirleriyle mukayese edilemez ölçüde şahsî, biricik ve sınırsız ölçüde bireyseldir, bundan kuşku duyulamaz; fakat, biz onları bilince tercüme eder etmez, **artık öyle kalamazlar**." Bilincin değeri kesinlikle araçsaldır: sosyal cemaatin ("yığın"ın) üyesi olarak biz kendimizi cemaatin diğer üyelerine açarız. Bu tür bir kendini-açmayı gerçekleştirmek için biz kendimizin-bilincinde – bu tecrübemizdeki biricik ve bireysel olan şeyi, "ortalama" ve iletişime elverişli birşeye dönüştürmemiz demektir – olmalıyız. Nietzsche bu sonucu şöyle adlandırır:

> Anladığım kadarıyla fenomenalizmin ve perspektivizmin özü: **hayvan bilincinin doğasından dolayı**, bilincinde olabileceğimiz dünya yalnızca bir yüzey- ve gösterge dünyası, daha genel, daha ortalama bir dünyadır [**nur eine Oberflächen-und Zeichenwelth ist, eine verallagemeinerte, eine vergemeinerte Welt**], – bilinçli hale gelen her ne olursa olsun, aynı şekilde sığ, zayıf, nisbeten aptalca, genel göstergeye, yığın göstergesine dönüşür: her bilincine varma bir büyük yozlaşmayı, yanlışlamayı, yüzeysele indirgemeyi ve genellemeyi gerektirir.

Nietzsche'nin dil eleştirisinin kendisini yankılayan bu sonuç, bilgiye ilişkin karakterizasyonunun ikinci özelliğinde tekrar ortaya çıkar: bir "güvercin-yuvası," bir **Rubrizieren** türü olarak bilgi görüşü: yabancı olanın bildik olana indirgenmesi/tercümesi ("**was bekannt ist, ist erkanttt**" [GS, 355]) olarak bilgi. Nietzsche "Onlar 'bilgi' [**Erkenntniss**] isterken ne istemektedirler?" diye sorar . Ve şu cevabı verir: "şundan başka hiçbir şey: yabancı birşeyi **bildik** birşeye [etwas **Bekanntes**] indirgemek" (GS, 355). Kelimelerle bu oyunla (**bekannt/erkannt/Erkenntniss/-Bekanntes**) Nietzsche, daha önceki dil, bilgi ve bilinç eleştirisini güçlendirir. Dil, aynı şeyleri yalnızca bildik aynı şeyler olarak düzenlediği ölçüde, temelde indirgemecidir. Ayrıca, bilinç ve bilgi, yalnızca dil içinde ve dille mümkün oldukları ölçüde eşit ölçüde indirgemecidirler. Herikisi de yeni olan şeyi bir bildik sistematik kategoriler çerçevesiyle birleştirmek yoluyla işler:

> Bizim düşüncemizdeki **temel özellik**, yeni materyali, yeni olan şeyi eşit **hale getirerek** eski şemalara (= Procrustes'in yatağı) uydurmaktır. (**WP**, 499)**Açıklama** [**Erklärung**]: bu yeni birşeyin önceden bilinen şeylerin göstergeleriyle dile getirilişidir. (**KWG**, VII, 3: 34[249])

Yukarıda, **Danseden Bilim**'in 354. Kısmı'nı ele alırken, Nietzsche'nin bilincin kaynağındaki lingüistik indirgemecilik eleştirisini görmüştük. **Danseden Bilim**'in aşağıdaki bölümünde biz Nietzsche'yi bilginin kaynağındaki bu aynı indirgemeciliği eleştirirken buluruz:

> Bilgi ihtiyacımız tam da bildik olan şeye ihtiyaç; başka bir söyleyişle, yabancı herşeyi, alışılmadık, sorgulanabilir birşeyin gizemini çözerek artık bizi rahatsız etmeyecek sorgulanabilir birşeye dönüştürme tutkusu değil midir? Bize bilmemizi buyuran **korku güdüsü** değil midir? Bilgiye ulaşanların sevinci, bir güvenlik hissinin takviyesi üzerinde yükselen zafer şenliği değil midir? (**GS**, 355; keza bakınız **D**, 26)

Bilginin soykütüğünü geriye doğru, güvenlik arzusuna kadar izleyerek Nietzsche bu eleştiriyi daha önceki bilinç eleştirisine bağlar; çünkü, yabancı ve sorgulanabilir olanın bildik olana indirgenmesinden doğan güvenlik de yine yığın olmanın göstergesidir. Yenilik dünyası ile karşı karşıya gelecek yeterlilikte olmayan kişi, yeni olan herşeyi, bir parçası olduğu, içinde yetiştiği ve muhafaza edildiği cemaatin geleneksel hikmetine tercüme etmeye çalışır. Bu tür tercüme, dilin temel fonksiyonudur ve Nietzsche'nin bilincin ve dilin kaynağındaki lingüistik indirgemecilikle ilgili yargısı aynıdır:

> İletişimde bulunduğumuzda, artık, kendimiz hakkında yeterince yüksek düzeyde tahminde bulunamayız. Hakiki tecrübelerimiz, hiçbir şekilde gevezelik değildir. [...] Her konuşmada bir parça küçümseme vardır. Öyle anlaşılıyor ki dil, yalnızca ortalama, vasat ve iletilebilir olan şey için icad edilmiştir. Konuşan kişi dille kendisini **vulgarize eder**. (**TI**, "Skirmishes of an Untimately Man," 26)

Önceki sayfalarda, Nietzsche'nin dil üzerine refleksiyonlarının nasıl onun geç dönem metinlerinin temel bir unsuru olduğunu gördük. Dil sırf semiyotik, basitleştirilmiş, yanlışlanmış, insan ürünü bir gösterge sistemi olduğu ölçüde, her düşünce yalnızca dil içinde ve dilin sağladığı araçlarla mümkün olduğu ölçüde, Nietzsche dilden türetilen "bilgi" ve "hakikati/doğruyu," yapılması düşünülen işi yapma başarısızlığı olarak görür. Bu yüzden, Nietzsche "bilginin," insan türünün korunması için elzem olsa da, hakikatin değil, **gücün** fonksiyonu durumundaki bir perspektival illizyonlar kolleksiyonu olduğu sonucuna varır. Bu sonuç 1888 Bahar'ına ait şu notlarında da özetlenir:

> Epistemoloji üzerine: yalnızca empirik:
>
> Ne "zihin," ne akıl, ne düşünme, ne bilinç, ne ruh, ne irade ne de hakikat vardır: bunların tümü hiçbir yararı olmayan kurgulardır. "Özne ve nesne" sorunu yoktur yalnızca

nisbi kesinlikle, daha da önemlisi, algılardaki düzenlilikle gelişebilen (öyle ki, tecrübe birikebilsin) belirli hayvan türleri vardır ....

Bilgi bir güç aleti olarak işler. Dolayısıyla onun her güç artışıyla birlikte artacağı açıktır...

"Bilgi"nin anlamı: "iyi" ve "güzel"de olduğu gibi burada da, kavram, katı ve dar antropomorfik ve biyolojik anlamda ele alınmalıdır. Belirli bir türün kendisini idame ettirmesi ve gücünü artırması için, gerçeklik anlayışı hesaplanabiliri yeterince kavrama ve bir davranış şemasını ona dayandırma mücadelesi vermelidir. **Muhafaza etmenin yararı** – iyi diye kabul ettirilemeyecek bir soyut-teorik ihtiyaç değildir – bilgi organlarının gelişiminin arkasındaki motive edici olarak durur... bilgi organları, gözlemleri korunmamızı sağlayacak tarzda gelişirler. Başka bir söyleyişle, bilgi arzusunun ölçüsü, **güç tutkusunun** bir türdeki artış ölçüsüne bağlıdır: bir tür gerçekliğin belirli bir miktarını **ona egemen olmak, onu hizmetine sokmak için** kavrar.

Mekanistik **devinim/hareket** kavramı, ilk sürecin önceden **görme ve dokunmanın gösterge diline** tercümesidir.

"Atom" kavramı, "çekim gücünün yeri ile gücün kendisi arasındaki ayırım," **bizim mantıksal-ruhsal dünyamızdan türeyen bir gösterge-dildir.**

İfade araçlarımızı irademizle değiştiremeyiz; onların ne ölçüde yalnızca semiyotik olduklarını anlamak mümkündür.

Bir **yeterli dile getirme modeli** talebi **saçmadır**: bir ifade aracı olan dilin özü bir ilişkiyi dile getirmektir... "Hakikat" kavramı **çelişkilidir.** Bütün bir "doğru"[-] "yanlış" alanı kendinde şeye değil, yalnızca ilişkilere has bir alandır ... **Saçma**: "kendinde öz" yoktur, özü oluşturan ilişkiler vardır; tıpkı "kendinde bilginin" olamaması gibi. ... (KGW, VIII, 3: 14[122]; WP, 480, 625. Bütün boşluklar ve vurgular Nietzsche'nin.)

Nietzsche'nin bilgi yorumuna ilişkin incelememizi bitirmek için muhtemelen Nietzsche'nin en uzun soluklu bir lingüistik illizyon olarak gördüğü felsefî yapıyı tahribetme teşebbüsü durumundaki girişimini soruşturacağız. Bu illizyon, [...] dilin, her sonucu/etkiyiyi, sonuçlara neden olan birşey tarafından, bir "özne" tarafından kayıt altına alınan her etkiyi/sonucu kavrayan ve yanlış kavrayan baştan çıkarmasıdır [...] (GM, I, 13). Görmüş bulunduğumuz gibi, Nietzsche'ye göre, kelimeler sürekli olarak bizi baştan çıkarırlar ve dil ile bilgi arasındaki ilişki hakkındaki araştırmasından o, "bir felsefî mitolojinin her an tekrar ortaya çıktığı **dilde** gizlenmiş durumda ikamet ettiği, fakat dikkatli biri için bunun başka türlü olabileceği" (WP, 11) sonucunu çıkarır. Özneye ya da ego'ya inanç, "kesin formunu dil ile gramerin fonksiyonlarında" (WP, 631) bulduğumuz bu mitolojik burçtaki merkezî figürdür. Nietzsche, ilgilendiği lingüistik illizyon problemini, "epistemolojik" özne-nesne karşıtlığından ayırmakta dikkatlidir. Bu lingüistik illizyonlar, der Nietzsche, bir öznenin daha sonra yanlış kavrayacağı ve etiketleyeceği haricî nesnelerle karşılaşmasının sonucu değildir. Bu yüzden o, özne-nesne ayırımını gramerin (halkın metafiziğinin) tuzaklarına düşmüş bulunan "epistemologlara" (GS, 354) bırakır. Nietzsche bunun yerine, öznenin kendisine inancını doğuran çok daha temel

bir lingüistik illizyon problemine yönelir. Bir "kaba fetişizm" (**TI**, "Reason in Philosophy," 5) olan bu illizyon, failin fiile eklediği "gramatik geleneğin" ürünüdür. Nietzsche sık sık Descartes'ı bu lingüstik illizyonun yoldan çıkardığı filozofların başlıca örneği olarak seçer. Gerçekte Descartes'ı dille anlar:

> "Düşünme vardır: dolayısıyla düşünen birşey de vardır:" bu, her Descartes argümanının neticesidir. Fakat bu, töz (substance) kavramına inancımızı "doğru a priori" olarak ortaya koymak demektir: – düşüncenin varolduğu her zaman "düşünen birşey" olması gerektiği yalnızca failin fiile eklediği gramatik geleneğimizin bir formülasyonudur (**WP**, 484; Nietzsche'nin Descartes eleştirisi için keza bakınız **KGW**, VII, 3:4016, 20])

Düşünen bir "Ben"'in varolması, bu ego'nun/ben'in düşünmenin nedeni olması ve bir "hazır kesinlik" olarak bilinmesi, Descartes'ın cevap vermesi beklenen bütün felsefî sorulara sırtını döner (bakınız **BGE**, 16). Descartes-'ın metafizik sisteminin inşasına temel sağlayacak bir Arşimedvari temel sağlayıcı bilgi noktası olmaktan çok uzak, bir "hazır kesinlik" olarak ego-'ya Kartezyen inanç, "gramatik alışkanlığa göre" yapılmış bir çıkarımdan başka birşey değildir: "Bir aktivite vardır; sonuçta her aktivite de bir faili gerektirir – "(**BGE**, 17). Eyleme temel sağlayan bir dayanak olarak özne'yi, bu yüzden Nietzsche, "ezelî ve ebedî gramatik hatanın" sonucu diye görür (**D**, 120).[14] Nietzsche, özneye inancı, ikincisini eylemin, "ışıyan" denilen nötr temelin (özne) operasyonunun yerine ikame ederek ışıyanı parlayışından sunî ayırmaya benzetir. O şu sonuca ulaşır: "Fakat bu tür bir temel yoktur; yapmanın, etkilemenin, oluşun arkasında hiçbir 'varlık' yoktur; "fail," yalnızca fiile eklenen bir kurgudur – fiil herşeydir" (**GM**, I, 13).

Bu temelin ilavesi, gördüğümüz gibi, oluş sürecini kavrama yeteneksizliğimizin ürünüdür: bilgimizin ufkuna, yani cehaletimizin başladığı sınıra kelimeyi dikeriz (bakınız **WP**, 482). Fakat herbir adlandırma durumunun, adlandırılan "şeyin" ve "kelimenin" kendisi bizi hiçbir biçimde "doğruya/hakikate" yaklaştırmayan saf tasarımlar olarak durur. Böylece Nietzsche, lingüistik olarak şekillenen düşünüşümüzden çıkarılan bütün epistemolojik iddialar konusunda, "duyularımızın ve dilimizin bizi baştan çıkardığı/yoldan çıkardığı alışkanlıklardan kaçamayacağımızı" iddia etmeye devam eder. "Özne, nesne, fiile eklenen fail, yaptığı şeyden ayrı yapıcı: bunun yalnızca semiyotik olduğunu ve gerçek birşey olmadığını unutmamalı-

---

[14] Nietzsche ile Hume'un töz ve kişisel kimlikle ilgili eleştirileri arasındaki benzerlik dikkate değer. Bu benzerliklere ilişkin tartışmalar için bakınız David C. Hoy, "Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method," **Nietzsche as Affirmative Thinker**, ed. by Yirmiyahu Yovel (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986), ss. 20-38; ve Nicholas Davey, "Nietzsche and Hume on Self and Identity," **Journal of the British Society for Phenomenology**, Vol. 18, No. 1 (January 1987), ss. 14-29.

yız" (WP, 634).Nietzsche'nin filozofun dilin ağlarına dolanmasının ürünü olarak özne'yi/ego'yu dö-konstrüksiyonu üzerinde odaklaşmışsak da, bu hiçbir şekilde bir felsefî yapı olarak gördüğü şeyi lingüistik tarzda tahribetme stratejisinden soyutlanmış bir örnek değildir. Gerçekte, bir analiz düzeyinde, Nietzsche metafizikçilerin ve epistemologların "inanç kalemlerinin" tümünü "gramatik tuzaklar" olarak görür. Daha dikkate değer örneklerden bir kaçını seçerek şöyle sıralayabiliriz:

> "düşünme": Epistemologların anladığı şekliyle "düşünme," basitçe gerçekleşmez; o, süreçteki bir unsuru seçerek ve geriye kalan kısımdan elimine ederek ulaşılan çok keyfî bir kurgu, anlaşılabilirlik amacına yönelik sunî bir düzenlemedir. (WP, 477; krş. WP, 501)
>
> "şey/nesne": "Şey," etkilerinin bir kavram ya da imajla sentetik tarzda birleştirilen etkilerinin toplamıdır. (WP, 551; krş. WP, 634) Lingüistik ifade araçları "oluşu" dile getirmekte yararsız şeylerdir; o, bir istikrarlılık dünyası, bir "şeyler" dünyası ortaya koyacak kaçınılmaz kendi kendimizi koruma ihtiyacımıza akortludur.
>
> "irade/tutku": İsteme bana herşeyden önce komplike birşey, yalnızca kelime olarak bir ünite olan birşey gibi görünüyor – popüler önyargıyı gizliden gizliye vereden, filozofların sürekli yetersiz ikazlarını bozguna uğratan tam da bir kelimedir. (BGE, 19; krş. WP, 46)
>
> "devinim/hareket": Devinim bir kelimedir, bir neden değil. (KGW, VIII, 3: 14[98]; krş. WP, 634, 635)
>
> "neden ve sonuç": Ne nedenler vardır ne de sonuçlar. Lingüistik oarak biz kendimizi onlardan nasıl kurtaracağımızı bilemeyiz. (WP, 551; krş. TI, "The Four Great Errors," 1, 2, 3)
>
> "doğa yasası": Seride "düzenlilik," sanki burada kural biliniyormuş gibi yalnızca bir metaforik ifadedir, bir olgu değil. "Bir yasaya uymak" da böyledir. (WP, 632; krş. WP, 634)
>
> "ruh": Çünkü, önceleri insan, birinin gramere ve gramatik özneye inandığı gibi "ruha" inanıyordu: biri "ben"in şart, "düşünmenin" yüklem ve şartlı olduğunu söyledi – düşünme, düşüncenin özneyi neden olarak arzetmesinin kaçınılmaz olduğu bir aktivitedir. (BGE, 54)

Bu düşünceler koleksiyonundan yola çıkarak, Nietzsche'nin bütün değerlerin yeniden değerlendiricisi olarak görevinin, lingüistik durumumuzdan türeyen felsefî inanç kalemlerinin kapsamlı eleştirisini gerektirdiğini anlayabiliriz. Gerçekte, bu lingüistik dö-konstrüksiyon stratejisinin Nietzscheci yeniden değerlendirmenin temel boyutlarından birini oluşturur:[15]

> Dil kaynağı itibarı ile en yalın psikoloji çağına aittir: dilin metafiziğinin [der Sprach-Metaphysik] – başka bir söyleyişle aklın metafiziğinin – önkabullerini hatırladığımızda, kendimizi kaba bir fetişizmin ortasında buluruz. Heryerde fiili ve faili gören odur; ego'ya, iradeye genelde neden olarak inanan odur; varlık olarak ego'ya, töz olarak ego'ya ve töz-ego'ya inancını herşeye yansıtan odur – bu yüzden yalnızca o "şey" kavramını yaratır.... Varlık neden olarak düşünülen, yaşanan heryerdedir; "Varlık" kavramı yalnızca "ego" anlayışından türetilmek suretiyle elde edilir.... Başlangıçta, irade-

[15] Bu Charles E. Scott'un **The Language of Difference** (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, Inc., 1987) adlı kitabındaki Nietzsche okumasının merkezî temasıdır.

> nin **sonucu/etkiyi yaratan** birşey olduğu – iradenin bir **meleke/yeti** olduğu büyük mukadder hatası durur.... Bugün biz onun yalnızca bir kelime olduğunun bilincindeyiz... (**TI**, "Reason in Philosophy," 5)

"Aklın," "iradenin," "nedenin," "sonucun," "egonun," "Varlığın," "tözün" ve "şeyin" yalnızca kelimeler, yalnızca "reel hiçbir şeye" tekabül etmeyen lingüistik fetişler olduklarını ortaya koyan bu pasaj, metafizik dilin tahribinin, eğer değerlerin bir yeniden değerlendirmesi gerçekleştirilecekse, zorunluluğunu açıkça dile getirir. "Kendimizi gerçekten dilin baştan çıkarmalarından kurtardığımız" (**BGE**, 16) ölçüde dilin metafizik ve tözsel önkabullerinin aşılması Nietzsche'nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi görevinin gereklerinden bir diğeriyle yakından ilişkilidir: Tanrı'nın ölümüyle.

> Hakikatin sırf bir görünüşten çok daha değerli olduğu ahlakî önyargıdan başka birşey değildir; [...] Gerçekten de, bizi "doğru" ile "yanlış" arasında temel bir karşıtlık bulunduğunu varsaymaya zorlayan nedir? Görünüşün derecelerini, deyim yerindeyse, daha aydınlık ve daha karanlık gölgelerini – ve görünüşün gölgelerini ressamların dilini kullanmak gerekirse, farklı **valeurları** – varsaymak yeterli değil midir? **Bizi ilgilendiren** dünya – **neden** bir kurgu olmasın? Eğer biri "fakat bir kurgunun kesinlikle bir yazarı olması gerekmez mi? diye sorarsa basitçe neden diye cevap verilemez mi? Bu "bir yazara ait olmalar" da muhtemelen kurguya ait olamazlar mı? Özne hakkında yüklem ve nesneden biraz daha fazla ironik olunmasına imkan verilemez mi? Filozofların gramere inancın doğuşuna izin vermeleri gerekir mi? Mürebbiyeye saygı herşey – fakat mürebbiyeye inançtan kurtulmanın felsefe için zamanı gelmedi mi? (**BGE**, 34)

Yeniden değerlendirmeyi gerektiren değerlerin nihaî temeli olan Tanrı'nın lingüistik olarak türetildiği ortaya konulabilir: Tanrı dünyanın hareketine ilave edilen fail, filozofların inançla "dünya" denilen kozmolojik metnin yaratılışının sorumluluğunu atfettikleri en büyük yazar olarak sahneye çıkar. Hepimiz gramere, bizi tözsel failleri eylemlere bağlamaya sevkeden dilde gizli duran metafizik ve epistemolojik önkabullere inanmaya devam ettiğimiz sürece Tanrı'ya da inanmaya devam ederiz. Bu, Nietzsche'nin **Twilight** (Putların Alacakaranlığı, çev.)'daki şifreli "hâlâ gramere inandığı için Tanrı'dan kurtulamadığından korktuğu" ("Reason in Philosophy," 5) fikrine temel teşkil eden düşüncedir. Nasıl Tanrı'nın **Übermensch** (üstün insan, çev)'in yaşaması ve bütün değerlerin yeniden değerlendirmesi yoluyla gelişmesi için ölmesi gerekiyorsa, aynı şekilde bizim de, eğer bir değerlerin aşılması mümkün olacak ise, dilin otoritesine inancı askıya almamız gerekir. Nietzsche'nin dil anlayışı incelememizi otorite, yazar (lık) (author[ity]) ve metin sorununu ortaya koyuşuyla birlikte bitireceğiz. Hem yazara/otoriteye özgü her imtiyazın hem de onun dayandığı dil anlayışının bu reddi, Nietzsche'nin yorum yönteminin ana unsurudur. Bu yöntemi ele alırken yerine getirmemiz gereken ilk görev, Nietzsche'nin yorumunun içinde işlediği sınırları çizen iki parçalı anın incelenmesi olmalı-

dır. Ancak, bu görevi yerine getirmeye başlamadan önce, yaptığı tartışmayla ilgili açık bir soru gibi görünen soruyu yöneltmeme izin verin: Nietzsche'nin dil görüşünün statüsü nedir? O, dilin metaforik doğasına ilişkin yorumuyla yalnızca bir başka metaforik, antropomorfik izah mı yapmaktadır?[16] Eğer öyle ise, Nietzsche'nin metaforlarının, geleneğin metaforlarının ("mütakabiliyet," "referans," "hakikat") ortaya koymadığı neyi ortaya koymaktadır? Bana öyle görünüyor ki Nietzsche, kendi dili için hiçbir otorite talebinde bulunmuyor; başka bir söyleyişle o, felsefî dilin bir metalingüstik (ve dolayısıyla metaforik-olmayan) tasvirini verdiğini iddia ederek kendi dilini imtiyazlı hale getiremez. Dahası, birçok vesileyle o, kendi söyleminin aynı şekilde metafor ve yoruma hapsolduğunu serbestçe teslim eder. Demek oluyor ki, Nietzsche, sözün gelişi, "Dionysus"'un bir "mit" olduğunu "ezelî ve ebedî dönüşün" bir "**gerçekleşmesi mümkün düşünce**" (**KGW**, V, 2:11[203]), "**Übermansch**'in bir "metafor" (**WP**, 866) ve "Güç tutkusunun" yalnızca bir yorum (**BGE**, 22) olduğunu açıkça kabul eder. Bu tür itiraflarda bulunarak Nietzsche, dil analizinin sonuçlarını yeniden doğrular. Bu yeniden doğrulamanın pozitif, terapatik bir sonucu vardır; ancak, kendi tartışmasını "gerçekliğin" "doğru" veya "kesin" tasviri olarak kabul etmeyi reddetmekle Nietzsche, değerlerin bir yeniden değerlendirmesine yorum faaliyetinin evrensel kapsamının kabulünün eşlik edeceğini ileri sürer. Başka bir söyleyişle, "gerçekliğe" perspektifimizce belirlenen durumumuzdan yola çıkarak yüklediğimiz yorumlar ve metaforlar yoluyla nüfuz etmek (bakınız **WP**, 600) dışında nüfuz edemediğimiz sürece, bu "gerçekliğin" "kesin" ve "doğru" bir tasviri umudunu terketmeliyiz. Nietzsche'nin felsefî dil hakkındaki eleştirisi kesinlikle bu amaca yöneliktir; yorum faaliyetini, ilahî ve lingüistik otoritenin dogmatik, hayatı-reddeden sınırlamalarından kurtarmakla, Nietzsche'nin epistemolojiyi dökonstrüksiyona tâbi tutması, oluşun metnini, bir sonu gelmez, plüralistik yorum oyununa **açar**. Bu plüralistik yaklaşımın hermeneutik ve yorum teorileriyle ilgili çağdaş diyaloga yapabileceği katkıyı değerlendirmek için, Nietzsche'nin "hakikat"in yerine "hayatın teyidini" yorumların kendisine göre yargılanabileceği standart olarak ikame etmesinin gerektirdiği şeyi inceleyeceğiz. Bu incelemeye başlamadan önce, ilkin, Nietzsche'nin yorumlama pratiklerine kılavuzluk eden iki temayı açıkça ortaya koymalıyız

---

[16] Nietzsche'nin metinlerindeki kendi kendine-atıfta bulunma problemini doğuran bu soru, Altıncı Bölüm'de perspektivizm (Nietzsche'nin perspektivizm doktrininin kendisi de bir perspektif midir?) ve Yedinci Bölüm'de Nietzsche'nin "yalnızca yorumlar vardır" (yani, "Bu iddia bir şekilde imtiyazlı mıdır yoksa o da bir yorum mudur?") tezi açısından ayrıntılarıyla tartışılacak.

Dilin Doğası*

Martin Heidegger

Müteakip üç dersin başlığı "Dilin Doğası." Onlar bizi dili tecrübeye mâruz kalma ihtimaliyle karşı karşıya getirmeyi amaçlıyor. Birşeyin – bu bir nesne, kişi ya da tanrı olabilir – tecrübesine mâruz kalmak, bu birşeyin bir kadermişçesine başımıza gelmesi, bize çarpması, bizi etkileyerek dönüştürmesi demektir. Bir tecrübeye "mâruz kalmaktan" sözettiğimizde biz özellikle tecrübenin kendi üretimimiz olmadığını dile getirmek isteriz; burada mâruz kalmak ona katlanmamız, rıza göstermemiz ve başımıza geldiği şekliyle kabul ederek ona boyun eğmemiz demektir. O, bu meydana gelen, olup-biten, vukubulan şeyin bizatihi kendisidir.

Dille bir tecrübeye/dil tecrübesine mâruz kalmak bu yüzden kendimize dile girmek ve teslim olmak suretiyle dilin talebiyle uygun şekilde ilişkiye girme izni vermek demektir. Eğer insanın varlığının doğru mekânını dilde bulduğu – onun bunun farkında olup olmamasının hiçbir önemi yoktur – doğru ise, o zaman, dille mâruz kaldığımız tecrübe, varoluşumuzun en derin bağlantısına işaret ediyor demektir. Dili konuşan bizler onun üzerinde, bu tür tecrübelerle günden güne veya zamanın akışı içinde dönüştürülürüz. Fakat günümüzde, dille mâruz kaldığımız tecrübe, yalnızca dikkatimizi **dille ilişkimize** çektiği ölçüde bu ilişkiyi zihnimizde tutabilecek şekilde mâruz kalsak bile, biz modernler için pek de önemli olmayabilir.

Özellikle de bize doğrudan şu sorunun yöneltildiğini düşünün: konuştuğunuz dille girdiğiniz ilişki ne tür bir ilişkidir? Bu soruya cevap vermekte sıkıntıya düşmemiz kaçınılmaz bir durumdur. Gerçekten de, biz birdenbire

---

* Bu metin şu kitaptan alınmıştır: Hans-Georg Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, translated and edited by David E. Linge, University of California Press, London, 1967, ss. 59-68.

bu soruyu emniyetle terkedebileceğimiz kanallara sürükleyen bir referans kılavuzu ve noktası keşfedebiliriz.

Dilimizi konuşuruz. Konuşarak gerçekleştirmesi dışında insan başka nasıl dile daha fazla yaklaşabilir? Böyle olsa bile, dilimizle ilişkimiz, belirsiz, müphem ve hemen hemen bütünüyle dilsiz/söze dökülmemiş bir ilişkidir. Biz bu tuhaf durum üzerine kafa yorarken, konuyla ilgili her gözlemin önceleri tuhaf ve anlaşılamaz hale gelmesinden kaçamayız. Bu yüzden, kendimizi yalnızca daha önceden anladığımız şeyi duyma alışkanlığımızdan kurtarmamız yararlı olabilir. Benim bu teklifim yalnızca dinleyen herkese yönelik bir teklif değildir; daha çok dil hakkında konuşmaya çalışan kişiye, bunun da ötesinde, dil hakkında konuşmayı denerken başlıca amacı, dil ve onunla ilişkimiz hakkında düşünür hale gelmemize imkân verecek bütün ihtimalleri göstermek olanlara yöneliktir.

Fakat bu, yani dille tecrübeye mâruz kalmak yine de dil hakkında mâlümat toplamaktan çok daha başka birşeydir. Bize, çok farklı dillerin lingüist ve filologlarının, psikologların ve analitik filozofların sağladığı bu türden mâlumat **sınırsızdır** ve ona duyulan talep sürekli artmaktadır. Son zamanlarda, bilimsel ve felsefî dil araştırmaları büyük bir metanet ve azimle, "metadil" adı verilen şeyin üretimini hedefliyor. Analitik felsefe – bu süper-dilin üretimini hedef almıştır – bu yüzden kendisini metalingüistik bir felsefe sayarken çok tutarlıdır. Bu, metafizik gibi görünüyor; bu yalnızca metafizik gibi görünmüyor, metafiziğin ta kendisidir. Metalingüistik bütün dillerin, gezegenlerarası işleyen tek enformasyon aracına dönüştüren teknikalizasyonunun metafiziğidir. Metadil ve sputnik (Rusların uzaya gönderdiği ilk uydunun adı, çev.), metalingüistik ve roketbilim aynı şeylerdir.

Bununla birlikte, burada dilin ve dillerin bilimsel ve felsefe araştırması konusunda negatif bir yargıda bulunuyor olma izlenimine temeller sağlamamamız gerekir. Bu tür araştırmaların kendilerine has meşruiyetleri vardır ve önemlerini korur. Fakat dil hakkında bilimsel ve felsefî enformasyon birşey, dille tecrübeye mâruz kalmamız ise başka birşeydir. Bu bizi bu tür bir tecrübeyle karşı karşıya getirme girişiminin başarılı olup olmayacağı ve eğer başarılı olursa bu muhtemel başarının herbirimiz için ne ölçüde başarı olacağı, bizim karar verebileceğimiz şeyler değildir.

Yapmamız için bize kalan şey, bizi dille tecrübeye mâruz kalma ihtimaliyle karşı karşıya getirecek yolları işaret etmektir. Bu tür yollar zaten vardı. Fakat onlar nadiren dille mümkün tecrübenin bizatihi kendisinin seslendirilmesi ve dile getirilmesi tarzında kullanıldı. Dil **ile** mâruz kaldığımız tecrübede dil kendisini dile getirir. İnsan bunun herhangi bir şekilde, konuştuğu herhangi bir zamanda vukubulduğunu düşünebilir. Ancak, bir

dili konuşmamız her ne zaman ve ne tarzda gerçekleşirse gerçekleşsin, dilin kendisinin asla söz söyleme hakkı yoktur. Konuşmada birçok şey, herşeyden önce hakkında konuştuğumuz şey seslendirilir: bir olgular takımı, bir olay, bir sorun, bir ilgi konusu. Yalnızca gündelik kullanımında dil kendisini dile getirmediği, tersine dizginlediği için biz kolayca bir dili konuşmayı başlatır ve konuşabilir ve bu yüzden birşeyle ilgilenebilir ve birşeyi konuşarak müzakere edebiliriz.

Fakat dil vasıtasıyla dilin kendisi ne zaman konuşur? Yeterince tuhaftır ki, biz bizi ilgilendiren, heyecana sürükleyen, sıkıntıya sokan veya yüreklendiren birşey için doğru kelimeyi bulamadığımızda konuşur. Bu yüzden zihnimizdeki şeyi dile getirmeksizin bırakır ve onu hakkıyla düşünmeksizin dilin kendisinin içinde temel varlığıyla bizi belli belirsiz ve geçici tarzda etkilediği anlara mâruz kalırız.

Fakat mesele şimdiye kadar hiç konuşulmamış olan birşeyi dile getirmek olduğunda, herşey dilin uygun kelimeyi verip vermemesine ya da uygun kelimeye sahip bulunup bulunmamasına bağlıdır. Şairin karşılaştığı durum böyle bir durumdur. Gerçekten de, şair dille mâruz kaldığı tecrübeyi dile getirmek – kendi tarzında, yani poetik olarak – zaruretiyle karşı karşıya kaldığı bir noktaya ulaşabilir.

Stefan George'un son, yalın ve hemen hemen şarkıyı andıran şiirlerinden birinin başlığı "Kelime/Söz"dür. İlk yayınlanış tarihi 1919'dur. Daha sonra **Das Neue Reich** adlı bir kolleksiyonda yeralmıştır. Şiir yedi kıtadan oluşur. İlk üç kıta son üç kıtadan açık şekilde ayrılır ve bir bütün olarak bu iki üçlü tekrar yedinci kıtadan, yani son kıtadan ayrılır. [...]

Daha önce dile getirdiğimiz şeyi müteakip şiirin son mısraı üzerinde yoğunlaşmaya sürükleniyoruz: "Kelimenin kaybolduğu yerde hiçbir şey varolamayabilir (Where the word breaks off no thing may be.)." Bu mısra dilin sözüne kapı aralıyor, dilin bizatihi kendisini dile getirmesini temsil ediyor ve söz'le/kelime'yle şey (thing) arasındaki ilişki konusunda birşey söylüyor. Son mısranın içeriği şöyle bir önermeye dönüştürülebilir: "Sözün bittiği yerde hiçbir şey varolamaz." Birşeyin tükendiği yerde bir yarık, bir eksilme gerçekleşir. Eksilme uzaklaşmak, bir yokluğa sebep olmak demektir. "Tükenmek" "yokolmak" demektir. Sözün/kelimenin; belirli birşeye adını veren kelimenin bulunmadığı yerde hiçbir şey varolamaz. "Adını vermek/adlandırmak" ne anlama gelir? Şöyle bir cevap verebilirdik: adlandırmak birşeyi bir adla mücehhez kılmak demektir. Fakat ad nedir? Birşeye sözlü ve yazılı bir gösterge/işaret, bir şifre sağlayan lakap. Bu durumda gösterge nedir? Bir işaret mi? Bir sembol mü? Bir nişan mı? Veya bir ipucu mu? Ya da bütün bunlar dışında birşey mi? Göstergeleri anlamakta ve kullanmakta çok şapşal ve mekanik hale geldik.

Ad/isim gösterge mi kelime mi? Herşey "gösterge" ve "isim" kelimelerinin söylediği şeyi nasıl düşündüğümüze bağlıdır.

.....

Kelimenin/Sözün kaybolduğu yerde hiçbir şey varolamayabilir.

Bunu şu şekilde ifade etme cüreti gösterebiliriz: Sözün olmadığı yerde hiçbir şey varolamaz. "Şey" (thing) burada, geleneksel geniş anlamıyla, bir biçimde varolan herhangi birşey anlamında anlaşılıyor. Bu anlamda, tanrı bile birşeydir. Yalnızca şeyi temsil eden kelimenin varolduğu yerde şey bir şeydir. Yalnızca bu sebeple o vardır. Dolayısıyla biz şuna vurgu yapabiliriz: sözün, yani adın bulunmadığı yerde hiçbir şey yoktur. Şey'e yalnızca söz varlık verir. Ancak sırf söz bunu – birşeye varlık kazandırmayı – nasıl gerçekleştirebilmektedir? Doğru durum apaçıktır ki, bunun tersidir.

.....

Eğer soruları dile yöneltirsek; dilin doğası ve varlığı hakkında sorular sorarsak, o zaman açıktır ki dilin kendisinin bize önceden bahşedilmiş olması gerektiği apaçık hale gelir. Aynı şekilde, eğer dilin varlığını sorgulamak istiyorsak, bu durumda, doğa veya varlık diye adlandırılan şey bize önceden verilmiş olmalıdır. Sorgulama ve araştırma, burada ve başka her yerde, sorgulayarak yaklaştıkları ve izledikleri şey her ne olursa olsun onun önceden bahşedilmiş olmasını gerektirir. Her soru yöneltme sorgulanan şeyin kendisinin bahşedilmişliği dahilinde gerçekleşir.

Sorunu yeterince düşündüğümüzde keşfettiğimiz şey nedir? Bu keşfettiğimiz şey, otantik düşünme tutumunun bir sorular sorma olmadığı aksine, bahşedilmiş olanı, sorgulanması gereken şeyin sözünü/vaadini dinlemek olduğudur. Fakat düşünmemizin tarihinde sorular sormak, sağlam nedenler gösterilmeksizin, erken dönemlerden beri karakteristik düşünme prosedürü olarak görülmüştür. Düşünme çok daha radikal bir duruş aldığı, radix'e, yani varolan herşeyin kökünе indiği oranda çok daha düşünce doludur. Düşünmenin arayışı, daima ilk ve nihaî temeller arayışıdır. Neden? Çünkü, birşeyin birşey olması, olduğu şey olması, yani varlığın daimi mevcudiyeti/varlığı eskiden beri temel ve dayanak olarak düşünülmüştür. Bütün doğa bir temel karaktere sahip olduğu için, onun aranışı, temelin ya da dayanağın temellendirilmesi ve inşasıdır. Bu tarzda tanımlanan doğa istikametinde düşünen bir düşünme temelde bir sorgulamadır. Bir süre önce verdiğim "Teknoloji Soruşturması" adlı dersimin sonunda şunu söylemiştim: "Sorgulama düşünmenin tapınışıdır/ibadetidir." "Tapınış" burada şu eski anlama geliyor: teslimiyet/adanış veya itaat/boyun eğme ve bu durumda düşünmenin hakkında konuştuğu şeye boyun eğmesi. Düşünmenin heyecan verici tecrübelerinden biri, henüz ulaştığı yeni iç sezişleri tam anlamıyla kavrayamadığı, onları tam olarak anlayamadığı zamanlarda geçirdiği tecrübe-

dir. Bu tecrübe keza, düşünmenin sorgulamanın tapınışı olduğunu söyleyen ve yukarıda dile getirilen cümle için de geçerlidir. Bu cümleyle biten ders zaten önceden, düşünmenin doğru duruşunun sorgulanamamasını, ancak sorgulamamızı ihsan eden şeyi dinlemesini – ve her sorgulamanın yalnızca temel varlık arayışını izlemesi dolayısıyla sorgulama olmasını – gerektiren idrak ortamı içinde bir dersti. Dolayısıyla, bu derslerin adı, onu bir soru işaretiyle birlikte dile getirdiğimizde bile, bu suretle tek başına bir düşünme tecrübesinin başlığı olamaz. Fakat orada, düşünmenin hakiki duruşu ile ilgili az önce tekrar ettiğimiz şeye göre tamamlanmayı bekleyen birşey var. Doğa sıyla ilgili olarak dili nasıl sorgulamamız gerektiğinin hiçbir önemi bulunmaksızın, herşeyden önce, dilin kendisini bize bahşetmesi elzemdir. Eğer o bunu yaparsa, dilin doğası onun temel varlığının ihsanına/lütfuna dönüşür, başka bir söyleyişle, dilin varlığı varlığın diline dönüşür.

Başlığımız olan "Dilin Doğası," bu durumda başlık olarak rolünü bile yitirir. Onun söylediği şey, bir düşünme tecrübesinin yankısı, bizden önceye yerleştirmeye çalıştığımız şeyin, yani dilin varlığının ve varlığın dilinin mümkünlüğü.

Bu ifadenin eğer o olduğu şey ise yalnızca sûnî ve bu yüzden kısır bir tersine çevirmeyi temsil etmediği olayda, bizim doğru zamanda hem "dil" hem de "doğa" kelimelerini birbirlerinin yerine ikame edebilme imkânımız doğabilir.

Bu durumda bize söylenen şeyin tamamı dilin varlığı: varlığın dili bir soruya cevap olmak şöyle dursun, bir başlık bile değildir. O, yolumuz üzerinde bize kılavuzluk edecek yolgösterici bir sözdür. Bu düşünme yolumuz üzerinde başlangıçta işittiğimiz sözle poetik tecrübede yoldaşımız olacaktır. Bu düşünme yolu üzerinde, başlangıçta işitilen sözle yaşadığımız poetik tecrübe, yoldaşımız olacaktır. (...)

Amacımız tecrübe etmek, yolda olmak olduğundan, birinci dersten üçüncü derse uzanan bu derste, düşüncemize yol verelim. Fakat burada çoğunuz öncelikle bilimsel düşünmeye angaje olduğunuz için, giriş niteliğinde bir ikazda bulunmak yerinde olacaktır. Bilimler, bilgiye uzanan yolu "yöntem" terimiyle anlar. Özellikle de günümüzün modern bilimsel düşüncesinde yöntem bilimlere hizmet eden bir araç değildir; tersine o bilimleri kendisine hizmet etmeleri için baskı altına almıştır. Nietzsche bu durumu bütün imalarıyla farkeden ve müteakiben onu notlarında dile getiren düşünürlerin ilkiydi. Bu notlar yazılarında, **The Will to Power** (Güç/İktidar Tutkusu)'ın 466 ve 469 numaralı paragraflar olarak yeralmıştır. İlk not şöyledir: "Ondokuzuncu yüzyılın ayırt edici vasfı, **bilimin**

yöntem üzerindeki zaferi değildir; tam tersine **yöntemin** bilim üzerindeki zaferidir."

Diğer not şu cümleyle başlar: "En değerli kavrayışlara herşeyin sonunda ulaşılır; fakat en değerli kavrayışlar **yöntemlerdir**."

Keza Nietzsche'nin bizzat kendisi de yöntemin bilimle ilişkisiyle ilgili bu kavrayışa, herşeyin sonunda ulaşmıştır – yani, Turin'deki sağlıklı hayatının son yılında, 1888'de.

Bilimlerde tasarlanan tema, yöntemin akla getirdiği tema olarak kalmaz yalnızca, o aynı zamanda yöntem içine yerleştirilir, yöntemin çerçevesi içinde kalır ve yönteme tâbi tutulur. Bilimlerin günümüzde ulaştığı aşırı hız, bütün potansiyel güçleriyle birlikte yöntemin hız-artırıcı dürtüsünden; giderek teknolojinin insafına bırakılan hız artırıcı dürtüsünden doğar. Yöntem bilginin bütün zorlayıcı gücünü elinde tutar. Tema yöntemin parçasıdır.

Fakat düşünmede durum bilimsel temsil durumundan farklıdır. Düşünmede ne yöntem vardır ne de tema; aksine, düşünmenin düşünmek üzere adandığı şeye alanını ve özgür nüfuzunu sağladığı için, nüfuz alanı denilen alan vardır. Düşünme bu ülkede ikamet eder, bu ülkenin yollarında yürür. Burada yol, sözkonusu ülkenin bir parçasıdır ve bu ülkeye aittir. Bilimler açısından düşünüldüğünde, bu durumu görmek yalnızca zor değil, imkânsızdır da. (..)

Biz tekrar tekrar dil hakkında konuşuruz. Hakkında konuştuğumuz şey, yani dil daima, bizden önce vardır. Konuşmamız sürekli olarak dili izler yalnızca. Bu yüzden sürekli, hakkında konuşmak için ilkin mâruz kalarak içselleştirmemiz gereken şeyin arkasında kalmaya mahkûmuz. Dolayısıyla, dil hakkında konuştuğumuzda, hep eksik kalan bir konuşma içinde sarmaş dolaş durduğumuz bir dili konuşuruz. Bu sarmaşdolaşlık bizi kendi kendilerini düşünmemiz için bilinir hale getirmesi gereken sorunlardan yoksun bırakır. Fakat bu sarmaşdolaşlık – düşünmemizin hiçbir zaman rahatça kavrayamayacağı bu sarmaşdolaşlık – düşünce tarzının belirli özelliklerinin farkına vardığımız, yani, kendimizi düşünmemizin ikamet ettiği ülkede incelediğimiz ölçüde çözülür. Bu ülke, şiirin semtine açık heryerdir.

...

Düşünmenin konusuna yöneltilmiş her soru, onun doğasıyla ilgili her sorgulama daha önceden, sorgulanması gereken şeyin lütfuyla (grant) doğar. Bu yüzden şimdi gerekli olan düşünmenin doğru duruşu sorular yöneltmek değil, bu armağanı dinlemektir. Ancak, bu tür bir dinleme mukabelede bulunan sözün dinlenmesi olduğu için, bizim düşünmememiz gereken şeyin lütfunu dinlememiz daima cevabı bulmak amacıyla sorgulama halinde gelişir. Düşünmeyi dinleme olarak karakterizasyonumuz tuhaf görünüyor; üstelik, mevcut ihtiyaçlarımız bakımından yeterince açık da değil. Ancak, bu,

dinlemenin özelliğini oluşturan şeydir: o kesinliğini ve açıklığını armağanın ona verdiği delillerden alır. Fakat birşey şu anda bile açıktır: şimdi kafamızda bulunan dinleme, dilin doğasının bağlantılı olduğu Söyleme (Saying) olarak lütfedilene yönelir. Eğer dille birlikte düşünme tecrübesine nüfuz etmeyi başarabilirsek, düşünmenin lütfedileni dinleme olmasının anlamını da açıklayabiliriz.

...

Şimdi, teşebbüsümüzün amacı, dille tecrübeyi düşünmeye hazırlanmaktır. Fakat düşünmek başka herşeyden önce dinlemek; sorular yöneltmek değil, bize birşey söylenmesine izin vermek olduğundan, düşünme tecrübesi bahis konusu olduğunda yine soru işaretiyle düşünmeye başlarız ve biz yine de artık kolayca başlığın ilk formuna geri dönemeyiz. Eğer dilin doğası içinde düşünmek zorundaysak, dil ilkin kendisini bize sunmuş olmalıdır veya önceden bunu böyle yapmış olmalıdır. Dil kendi tarzında bize kendisini-doğasını açıyor olmalıdır. Dil bu kendisini açma olarak varlığını sürdürür. Elbette onu sürekli işitiriz, fakat ona düşünce veremeyiz. Eğer onu heryerde işitmeseydik, dilin tek bir kelimesini dahi kullanamazdık. Dil, bu sunuş olarak aktiftir. Dilin aslî doğası, kendisini bizim için konuşulan şey olarak, doğasının dili olarak bilinir hale getirir. Fakat bu aslî bilgiyi, onu "okumak" bir yana işitemeyiz de. O şöyle işler: dilin varlığı – varlığın dili.

Az önce söylemiş bulunduğumuz şey bir yükleme/empoze etmedir. Yalnızca bir tez olsaydı, doğruluğunu veya yanlışlığını ısbatlamaya başlayabilirdik. Bu, empoze etmeye devam etmekten veya ona ayak uydurmaktan çok daha kolay olurdu. Ancak bu empoze etme bir başka kaynaktan doğar. Başlığın dönüşümü başlığı görünmez kılacak türde bir dönüşümdür. Demek ki yapılacak şey, farklı başlık altında dil üzerine bir tez değildir. Yapılacak şey, bizim için hazır oluşu dahilinde dille birlikte düşünme tecrübesinin imkânlarını taşıyan ülkeye ilk adımımızı atma girişimidir. Bu ülkede düşünmenin sınırı şiirinkiyle buluşur. Şiir tecrübesini kelimeyle/sözle birlikte işitiriz. O, şiirin son mısraının dilinde yoğunlaşmıştır.

Sonunda teslim ediyor ve üzülerek görüyorum
Kelimenin olmadığı yerde hiçbirşey varolamaz.

.....

[Stefan George'un 1928'de yayınlanan **Das Neue Reich** adlı şiir kitabının, çev] Bu son kısmı "Şarkı" adını taşıyor. Şarkı söylenir, ortaya çıktıktan sonra değil, tersine, şarkı söylenirken şarkı olmaya başlar. Şarkının şairi şarkıcı, şiiri şarkıdır. Eskileri örnek alarak Hölderlin şiiri "şarkı" diye adlandırmaktan hoşlanır.

.....

Düşünmenin burada yapabileceği şey, dilin varlığının varlığın dili olarak konuştuğu bahşedilen söylemeyi (saying) işitip işitmediğine ve ne tarzda işittiğine bağlıdır. Bununla birlikte, dille birlikte düşünme tecrübesi için hazırlanma girişimimizin şiirin mekânını aramak olması yalnızca kestirme bir yol değildir; çünkü bu girişim şiirin ve düşünmenin bir mekânda ikamet ettikleri varsayımına dayanır. Bu varsayım muhtemelen şimdiye kadar yalnızca belirsiz bir biçimde işittiğimiz şu yüklemeye dayanmaktıdır: dilin varlığı – varlığın dili.

Bir dille düşünme tecrübesini yaşama ihtimalinin örtüsünü kaldırmak için şiirin ve düşünmenin ikamet etikleri mekânı araştıralım. İlgi çekici bir başlangıç – herbirisiyle ilgili çok az tecrübeye sahibiz. Ve yine de herikisini de biliyoruz. Şiir ve Felsefe başlığı altında şiir ve düşünme hakkında bizim için bilinen pek çok şey var. Üstelik, şiir ve düşünmenin mekânı istikametinde körü körüne yolumuzu arıyor da değiliz: bir şiir olan "Söz" önceden kulaklarımızda yankılanıyor ve böylece gözlerimizi dille poetik tecrübeye açıyoruz. (..) "Sözün/kelimenin bittiği yerde hiçbirşey varolamaz." Burada adlandırılan şeyin nesne (thing) ile kelime/söz arasındaki ilişki ve bunun yanısıra dilin bir şey olarak şeyle ilişkisini dikkate aldığımız ölçüde, şiiri düşenmenin mekânına yerleştirdik. Ancak düşünme bunda hiçbir tuhaflık görmez. Aslında, nesne ile kelime arasındaki ilişki Batı düşünüşünün seslendirdiği ve dile getirdiği ilk sorunlar arasındadır ve bunu varlıkla söyleme (saying) arasındaki ilişki formunda böyle yapmıştır. Bu ilişki kendisini tek bir sözle dile getirecek ölçüde güçlü bir biçimde düşünmeyi hakimiyeti altına alır. Bu söz/kelime logos'tur. O eşzamanlı olarak hem Varlık adına hem de Söyleme (Saying) adına konuşur. (...)

..... Şiir söz elementi içinde hareket eder, düşünme de öyle. Şiir üzerine düşündüğümüzde kendimizi aynı anda düşünmenin de içinde devindiği bu aynı element içinde buluruz. Burada şiirin gerçekten bir tür düşünme veya gerçekten düşünmenin bir tür şiir olup olmadığına kolayca karar veremeyiz. Onların gerçek ilişkilerini belirleyen şey bizim için karanlıkta kalır ve biz "gerçeğin" gerçekte nereden kaynaklandığını kavrayamayız.....

Daha fazlası da sözkonusudur: şiir ve düşünme yalnızca söyleme (saying) unsurunda devinmekle kalmazlar, aynı zamanda kendi söyleyişlerini (saying) dille çok yönlü tecrübelere; biraraya getirmek bir yana pek farkına varamadığımız tecrübelere borçludurlar. Onların farkına vardığımız ve onları biraraya getirdiğimiz yerde bunu şu andaki düşünmelerimizi çok daha yakından ilgilendiren yeterli dikkati göstermeksizin yaparız; yani, düşünmenin ve şiirin aynı mekânı paylaşmasını dikate almaksızın. Muhtemelen, bu ortak mekân herşeye rağmen bir sonuç değildir ve yalnızca şiirin ve düşünmenin bir yüzyüze ilişkiye sürüklenmesiyle oluşur; çünkü, onlar

birbirleriyle hiç yüzyüze gelmeye başlamadan önce bile birbirlerine aittirler. Söyleme (saying) hem şiir hem de düşünme için aynı elementtir; fakat her ikisi de bu element, suyun balık için veya havanın kuş için element olma tarzından farklı bir tarzda 'element' olarak durur – bizi elementten sözetmeyi bırakmaya zorlayacak şekilde, çünkü, Söyleme (Saying) yalnızca şiiri ve düşünmeyi "taşımaktan," onları çaprazlamasına geçtikleri bölgede tutmaktan daha fazlasını yapar.

Bütün bunlar rahatça söylendi, yani söze döküldü elbette, fakat özellikle de biz modernlerin bunları tecrübe etmesi zordur. Şiirin ve düşünmenin ikamet ittikleri yer adı altında hakkında düşünmeye çalıştığımız şey, yalnızca kavramsal ilişkilerin envanterinden büyük ölçüde farklıdır. Bahis konusu mekân bu yeryüzünde durduğumuz ve ziyaret ettiğimiz heryerdir. Fakat modern düşünüş, çok büyük ölçüde ve münhasıran hasaplamaya dönüştüğünden mevcut bütün 'enerjisini" ve ilgilerini, insanın kendisini dünyasız kozmik uzayda nasıl kurumlaştırabileceğinin hesaplanması üzerinde yoğunlaştırır. Bu düşünme tipi, yeryüzünün yeryüzü olarak terki demektir. Hesaplama olarak o, mümkün en yüksek hızla ve saplantıyla kozmik uzayın istilasına yönelir. Bu düşünme tipinin bizatihi kendisi herşeyi hiçliğe fırlatabilecek bir güç patlamasıdır.....

Sonunda teslim ediyor ve üzülerek görüyorum
Sözün bittiği yerde hiçbirşey varolamaz

Bir kere daha son mısrayı önerme, hatta teorem şeklini alabilecek tarzda değiştiriyoruz. Kelimenin/sözün olmadığı yerde hiçbirşey varolamaz.

...

Eski İskandinav destanıyla bağlantısı kurulduğunda, "söylemek" göstermek demektir: görünür kılmak, özgürleştirmek, başka bir söyleyişle, Dünya diye adlandırdığımız şeyi, onu açığa çıkararak ve gizleyerek sunmak ve vermektir. Dünyanın bu açığa çıkarıcı ve gizleyici sunumu, Söylemenin (Saying) aslî varlığıdır. Şiir ve düşünmenin komşuluğu içinde yol üzerindeki kılavuz-söz, bu komşuluğu belirlediğimiz yakınlığa ulaşmak için izleyebileceğimiz bir işaret taşır.

Kılavuz-söz şunu söyler:

Dilin varlığı:
Varlığın dili.

Bu kılavuz-söz lingüistik doğanın aslî med-cezirlerini taşır. Biz şimdi, onu daha açık şekilde işitme, bizi, onu şimdiden bize ulaşan ve temas eden menziline götüren yolun daha iyi işaret edicisi haline getirmeliyiz.

Dilin varlığı: varlığın dili.

...

Satırdaki ilk ifade olan "dilin varlığı" ifadesinde dil varlığı belirlenecek olan öznedir. Birşeyin **to ti estin**'i, yani neliği olan şey Platon'dan beri, genellikle "doğa" veya **öz (essentia)**'ü; bir şeyin özü diye adlandırılan şeyi içerir. Böyle anlaşıldığında öz daha sonraları kavram, yani fikir (idea) veya zihinsel temsil diye adlandırdığımız şeyle sınırlıdır ve biz onun vasıtasıyla kendi kendimize amaçlayarak bir şeyin ne olduğunu kavrarız. Bu demektir ki, daha esnek tarzda anlaşıldığında, satırın ilk kısmı şunu söyler: biz dilin ne olduğunu, satırın, deyim yerindeyse, önümüze açtığı şeye girdiğimiz sürece kavrarız. Ve bu önümüze açılan şey, varlığın dilidir. Bu ifadedeki varlık, yani "öz" dile sahip öznenin rolünü varsayar. Ancak "varlık" kavramı şimdi artık birşeyin ne olduğunu dile getirmez. Biz "varlığı" "mevcut varlık" ve "olmayan varlık" ifadelerindeki gibi, bir fiil olarak işitiriz. "Olmak," devam etmek, bâkî kalmak demektir. "O oluş halindedir" "kendi mevcudiyetiyle devam ediyor" demektir ve bizi ilgilendiren ve bize temas eden şey ondaki devam edegeliştir. Böyle anlaşıldığında bu tür "varlık" bütün şeyler içinde süregelen ve bizi ilgilendiren şeyi adlandırır; çünkü, o hareket eder ve bütün şeyler için yolu açar. Bu yüzden, kılavuz sözdeki ikinci ifade durumundaki "varlığın dili" – dilin bu süregelen varlığa ait olduğunu söyler – bu onun en ayırtedici özelliği olduğu için bütün nesneleri devindiren şeye aittir. Bütün nesneleri devindiren şey, o konuştuğunda devinir. Fakat, aslî/temel varlığı tam olarak nasıl düşüneceğimiz çok müphem, onun nasıl konuştuğu bütünüyle müphem, dolayısıyla **konuşmanın** dile getirdiği şey büsbütün müphem kalır. Bu, dilin doğası üzerine düşünmemizin düğüm noktasıdır. Fakat bu refleksiyon belirli bir yol boyunca – şiir ve düşünmenin hemhudutluğu dahilinde bir yol boyunca – zaten belirli bir yola girmiş durumdadır. Kılavuz söz bize bu yolda işaret/ipucu verir, cevap değil. Ancak bu işaretin işaret ettiği yer neresidir? O yalnızca, şiir ve düşünmenin mekânını, bir mekân olarak belirleyen şeye işaret eder. Hemhudut olma, yani yakınınlıkta ikamet etme, kendi belirlenimini bu yakınlıktan alır. Bununla birlikte, şiir ve düşünme söyleme modları; gerçekten de üstün söyleme modlarıdır. Eğer bu iki söyleme, yakınlıkları dolayısıyla hemhudut iseler, bu durumda, yakınlığın kendisi, Söyleme (Saying) tarzında deviniyor olmalıdır. O halde yakınlık ve Söyleme (Saying) Aynı şeydir. Bunu düşünme talebi yine de bâriz bir yükleme/empoze etmedir. Onun bârizliği en aza indirilemez.

...

Eğer dili dolaysızca mevcut bulunan birşey anlamında mevcut birşey olarak kabul edersek, onunla konuşma edimi, konuşma organlarının, ağzın, dudakların ve dilin eylemde bulunması olarak yüzyüze geliriz. Dil kendi-

sini, insanda vukubulan bir fenomen olarak konuşmada gizler. Dilin uzun zamandan beri bu terimlerle tecrübe edilmiş, algılanmış ve tanımlanmış olmasının, Batı dillerinin kendi kendilerine verdikleri şu adlar açıkça ısbatlar: **glossa, lingua, langue, language**. Dil (language) dil (tongue)'dir. Resuller'in İşleri'nin Pantecost'un mucizelerini anlatan ikinci bâbının üçüncü ve dürdüncü ayetlerinde şunu böyler:

...

"Ve orada onlara ateşten kopup gelmiş gibi görünen diller herbirine dağıtıldı ve herbiri üzerinde çakılıp kaldı. Ve onlar... başka dilleri konuşmaya başladılar."

Fakat onların konuşması yalnızca bir dil yeteneğine sahip oldukları anlamına değil, kutsal ruhla, **pneuma hagion**'la dolu varlıklar oldukları anlamına da gelir. Hatta, burada atıfta bulunulan kutsal kitaba ait dil fikrini bile, dilin Aristoteles'in standart formülasyonunu verdiği Grek tasviri önceden haber vermektedir. **Logos**, yani ifade, konuşmanın fonetik fenomonenine göre anlaşılabilir. Sonraları **peri hermeneias, De Interpretatione, On Interpretation** adlarıyla anılmış bulunan bir denemenin başlangıcında Aristoteles şunu söyler:

> Şimdi, vokal sesler oluşurken (gerçekleşen) şey, tutkuların yolundaki ruhta olan şeyin sergilenişidir ve yazılı olan şey vokal seslerin sergilenişidir. Ve tıpkı yazının herkes (insanlar) arasında aynı yazı olmaması gibi, vokal sesler de aynı sesler değildir. Diğer taraftan, bunların (seslerin ve yazıların) ilk etapta sergilenişlerini gerçekleştirdikleri, bütün insanlar için aynı ruh tutkularıdır ve bunların (tutkuların) birbirine benzer temsilleri verme sorunu da aynıdır.

Aristoteles'in bu satırları, dilin vokal sesler olarak bir parçası olduğu yapıyı görme imkânı verir: harfler seslerin göstergeleri, sesler zihin tecrübelerinin göstergeleri ve sesler ve harfler şeylerin göstergeleridir.

...

Dili vokal sesler anlamında temsil eden şey konuşmadır. Fakat bu fikir, dilin doğası dahilinde ve herhangi bir zamandaki herhangi bir dil için gösterilebilir bir durumu göstermiyor mu? Elbette. Hiç kimsenin, fiziksel sesler olarak, dilin sırf duyulara hitabeden yanı olarak vokal sesleri, söylenen şeyin, ruhun varlığı ve dilin ruhu sayılan şeyin anlamı ve duyu-içeriği diye adlandırılan şey lehinde küçümsemeyi düşündüğümüzü varsaymasına izin vermeyelim. Daha önce belirlenen dilin yapısına bakma tarzlarıyla, dilin fiziksel unsurunun, yani onun vokal ve yazılı karakterinin yeterli ölçüde tecrübe edilip edilmediğini, sesi münhasıran fizyolojik terimlerle anlaşılan bedenle birleştirip birleştiremeyeceğimizi ve onu metafiziksel olarak anlaşılan duyuların sınırları içine yerleştirip yerleştiremeyeceğimizi düşünmemiz çok daha önemlidir. Vokalizasyon ve sesler hiç kuşkusuz seslerin

üretimi olarak fizyolojik olarak açıklanabilir. Fakat, seslerin ve konuşmanın tonlarının gerçek yapısının bu şekilde tecrübe edilip edilemeyeceği, gözlemlenip gözlemlenemeyeceği sorusu yine de cevapsız kalır. Biz bunun yerine dildeki melodi ve ritme ve dolayısıyla şarkı ile konuşma arasındaki akrabalığa atıfta bulunduk. Ancak ve ancak melodiyi ve ritmi aynı zamanda fizyoloji ve fizik perspektifinden, yani en geniş anlamıyla teknolojik ve hesaplayıcı bir biçimde de anlamak tehlikeli değilse, herşey iyi ve yolunda olabilir. Hiç şüphesiz, bu yolla doğru olan birçok şey öğrenilebilir, fakat, muhtemeldir ki aslî olan şey asla bu yolla öğrenilemez. Bu aslî şey, dilin ses çıkarma, işitilir biçimde titreşme ve çınlama, durma ve salınma özelliği olduğu kadar dilin konuşulan sözlerinin anlamı taşıma özelliğidir de. Fakat bizim bu özelliği tecrübe etmemiz yine de aşırı ölçüde zordur; çünkü metafizik-teknolojik açıklama, yoldaki heryeri tutmuştur ve sorunu uygun şekilde ele almamızı engeller. Biz Almanlar'ın ülkemizin farklı kısımlarındaki farklı konuşma tarzları, farklı ağızlar (Mundarten) kullanmamız basit olgusu bile pek üzerinde durulmayan birşeydir. Bu farklılıklar ne sadece ne de öncelikle konuşma organlarının farklı hareket tarzlarını doğurmakla kalmazlar. Yeryüzü anlamına gelen manzara bu farklı tarzlarda her seferinde farklı şekilde konuşur. Fakat ağız bir organizma olarak anlaşılan bedenin bir organı değildir sadece ağız ve beden, biz ölümlülerin içinde serpildiği yeryüzünün akışının ve gelişiminin parçasıdır ve biz köklerimizin sağlamlığını buradan alırız.Eğer yeryüzünü (the earth) kaybedersek, köklerimizi de kaybederiz.

...

Dil, ağzın çiçeğidir. Yeryüzü gökyüzü çiçeğine doğru dilde açar.

...

"Kelimeler/sözler çiçekler gibidir"; bu bir "vizyonda kırılma" değil, tersine, daha geniş bir görüşün uyanışıdır; burada hiçbirşey "ileri sürülmez;" tersine kelime varlığının kaynağının muhafazasına geri verilir. ....

Söze ağzın çiçeği ve çiçeklenişi denildiğinde, dilin yeryüzünün sesi gibi yükselen sesini işitiriz. Nereden? İçinde Dünya'nın görünür hale gelmesine neden olan Söyleme'den. Ses, Dünyayı herşeyde görünür hale getiren, Açık olana açık, yankılanan biraraya gelme çağrısında çınlar. Sesin seslenmesi bu yüzden artık yalnızca fiziksel organlar düzeninin ses vermesi değildir. Fiziksel organların düzeninin ses verdiği görüşü günümüzde, saf fonetik verilere göre fizyolojik-fiziksel perspektiften üretilmiş bulunan bir fikirdir. Dilin sesi ve dünyaya aitliği, dünyanın yapısını oluşturan bölgelere akortlu ve onları koro halinde sergileyen armoniyle aynı şeydir. Konuşmanın sesinin ve onun Söyleme'deki kaynağının bu göstergesi ilkin, belirsiz ve anlaşılmazdır. Fakat yine de yalın fenomenlere işaret eder. Biz onları, Söyleme

modlarının komşuluğu dahilinde her yerde içinde olduğumuz yola tekrar dikkat eder etmez görebiliriz. Bu Söyleme modları arasında şiir ve düşünme hep seçkin modlar olmuştur. Onların komşuluğu, onlar her ne kadar kendilerini, kendi kendilerine komşuluklarından koparan şeyler olabilirseler de, onlara şans eseri şuradan ya da buradan gelmez. Onları komşulukları dahilinde ve komşuluklarına göre, yani bir komşuluğun komşuluk olmasını belirleyen şeye göre tecrübe etmemizin gerekmesinin nedeni budur. İlkin komşuluk, denmiştir, yakınlığı yaratmaz, tersine yakınlık komşuluğu doğurur. Fakat yakınlık ne demektir?

...

Yakınlığı amaçladığımızda uzaklık ön plana çıkar. Herikisi de şeylere mesafemizin farklı büyüklükleri olarak birbirleriyle kesin bir ilişki içinde dururlar. Bu mesafe boyutunun ölçülmesi aradaki mesafelerin uzunluğu veya kısalığı hesaplanarak gerçekleştirilir. Mesafenin bu şekilde ölçülmesi daima ölçülen mesafedeki birimlerin sayısının kendisiyle hesaplandığı bir ölçüye göre yapılır. Birşeyi ileriye veya geriye doğru hereket ederek birşeye göre ölçmek Greklerde **parametrein** diye adlandırılmıştır. Yakınlığı ve uzaklığı mesafeler olarak kendisiyle ölçtüğümüz geçmiş zamansal bir "şimdiler" serisi, yani zamandır; ve yakınlığı ve uzaklığı mesafeler olarak kendisiyle ölçtüğümüz birim, burada ve oradaki noktaların (yanında, önünde, gerisinde, üstünde, altında) uzaysal diziliş, yani uzaydır. Hesaplayıcı zihin açısından zaman ve uzay yakınlığın ve uzaklığın ölçümünün parametreleri olarak sehneye çıkarlar ve bu parametreler sonra sabit mesafelere dünüşürler. Fakat uzay ve zaman yalnızca parametreler olarak görev yapmazlar: bu rolde, doğaları kolayca tüketilebilir – daha sonraki gelişimlerinin tohumlarını içeren formlarının önceleri Batı düşünmesi, daha sonra modern çağın gelişimi içindeki ayırtedilebilir formlarının bu düşünme tarzı tarafından standart anlayış olarak kurumlaştırdığı bir rol.

Yeni teoriler, başka bir söyleyişle yeni uzay ve zaman ölçüm yöntemleri, rölativite ve quantum teorileri ve nükleer fizik uzay ve zamanın bu parametrik karakterinde hiçbir değişiklik yapmadı. Dahası, böyle bir değişikliği üretemedi de. Eğer böyle bir değişiklik yapabilselerdi, o zaman modern teknolojinin ve doğa biliminin yapısı tümüyle çökerdi. Günümüzde hiçbirşey böyle bir çöküşün habercisi değil. Herşey, özellikle de fiziksel dünyanın evrensel matematiksel-teorik formülünü arama çabaları, böyle bir çöküşün aleyhinde. Fakat bu arayış motivasyonu, araştırmacıların bireysel tutkularından doğmuyor. Onların bireysel tutkularının bizatihi kendileri zaten, bir bütün olarak modern düşünmeyle karşı karşıya kalan bir meydan okumanın sürüklediği türden tutkulardı. "Fizik ve Sorumluluk" – bu iyi birşeydir ve günümüzün krizi içinde önemlidir. Fakat, eğer bir biçimde sahiden tedavi

edilebilir ise, arkasında ne bilimin ne de moralitenin tedavi edebileceği bir yarayı gizleyen çifte girdi-çıktı hesabı varlığını sürdürüyor.

...

Söyleme'yi daha önce tanımlamıştık. Söylemek ifşa etmek, görünür kılmak, dünyanın aydınlatıcı-gizleyici-ifşa edici takdimi demek. Bu durumda, yakınlık (nearness) kendisini dünyanın bölgelerinin birbirleriyle yüzyüze geldiği devinim durumu olarak ifşa eder.

Orada, dilin varlığı olarak Söyleme'nin yakınlığın varlığı içine nasıl tekrar girdiğini görme ihtimali doğar. Basit bir mülâhaza yakınlığın ve dilin daimî doğasının varlığı durumundaki Söyleme'nin nasıl Aynı/Özdeş olduklarını anlamamızı mümkün kılar. Bu yüzden dil yalnızca bir insanî yeti/meleke değildir. Onun karakteri, dünyanın dört alanının (yeryüzü, gökyüzü, tanrı ve ölümlüler [insan] çev.) yüzyüze geliş hareketinin karakterine sahiptir.

Orada dille tecrübeye mâruz kalma ve bizi hayrete düşüren, yani dille ilişkimizi dönüştüren birşeye nüfuz etme ihtimalimiz doğar. Bu nasıl gerçekleşir?

Dünyanın dört alanının Söyleme'si olan dil, artık biz konuşan insanlar, insan ve dil arasında varolan bir bağ anlamında bağlantılı olduğumuz birşey değildir. Dil dünyayı-devindiren Söyleme olarak bütün ilişkilerin ilişkisidir. O dünya alanlarının yüzyüze gelişini anlatır, devam ettirir, sunar, takviye eder ve onları kendi kendisini yedekte tutan şeyde – Söyleme içinde – biraraya getirir ve birleştirir.

Kendi kendisini bu tarzda yedekte tutan dil, dünya'nın dört alanının Söyleme'si olarak bizimle, bu dörtlü dünyanın içinde ikamet eden ölümlüler olan bizimle, yalnızca dile karşılık verdiğimiz için konuşabilen bizimle bağlantılıdır.

Ölümlüler, ölümü ölüm olarak tecrübe edebilen varlıklardır. Hayvanlar bunu yapamazlar. Fakat hayvanlar aynı zamanda konuşamazlar da. Ölümle dil arasındaki aslî ilişki, önümüzde yanıp söner, ancak yine de düşünülmemiş bir şey olarak durur. Bununla birlikte, o bize, dilin doğasının bizi kendisiyle ilişkiye sürüklediği ve dolayısıyla bizi, ölüm bize uzanan ve dokunan şeyle birarada ise, kendisiyle bağlantılandırdığı yolu işaret eder. Dünyanının dört alanını tekil birbirlerine yakınlık ilişkisi içinde tutan devinimin Söyleme'de ikamet ettiğini varsayarsak, bu duumda yalnızca Söyleme'yi küçük "dır" kelimesinin adlandırdığı şeyi bahşeder ve dolaısıyla Saying'i müteakiben söyler. Söyleme "dır"ı parıltılı bir özgürlüğe ve aynı zamanda düşünülebilirliğinin güvenliğine sürükler.

Dünyanın dört alanının yolunu açan devinim olarak Söyleme, herşeyi yüzyüze gelişin yakınlığında biraraya getirir ve bunu hem zamanın zaman-

laştığı, uzayın uzaylaştığı hem de zaman-uzay oyununun gerçekleşmesi ölçüsünde sessizce yapar.

Söyleme'nin dünya-ilişkisini, kendi yoluna sokması yoluyla bu sessiz biraraya gelme çağrısına biz sessizliğin çınlaması deriz. O varlığın dilidir.

Stefan Georg'un şiirine yakınlık içinde bunun söylediği şeyi işitiriz:

Kelimeler olmadığında hiçbirşey olamaz.

Şiirin düşünceyi provoke eden bir kalıntı bıraktığına, yani "birşeyin **varolmasının (is)**" anlamını bıraktığına işaret etmiştik. Aynı şekilde, bizim için düşünceyi provoke etme, seslendirilmiş olan sözün, varolmayan birşey olmadığı için "olanla (is)" ilişkisine dönüşür.

Şimdi, poetik sözle yakınlık içinde düşünmeyi bir hipotez olarak dile getirebiliriz.

"Dır" (is) kelimelerin/sözlerin yokolduğu yerde ortaya çıkar.

Yokolmak burada seslendiilen sözün sessizliğe, bahşedildiği yere geri dönmesi anlamına gelir: Söyleme olarak dünyanın dört alanını yakınlaşmaya götüren sessizliğin çınlanışına dönmesi.

Sözün/kelimenin bu yokoluşu, düşünmenin yolu üzerindeki hakiki adımdır.

Dile Giden Yol: Dil Yolu*

İlkin, Novalis'in bazı sözlerine kulak verelim. Bu sözler **Monologue** başlıklı bir metinde sarfedilmişlerdir. Bu başlık dilin gizemini gösterir: dil yalnızca kendisiyle konuşur. Novalis'in metnindeki bir cümle şunu söyler: "Dilin kendine has bu özelliği, daha yerinde bir söyleyişle, dilin münhasıran kendisiyle ilgili olan bu özelliği, kesinlikle kimsenin bilmediği özelliklerinden biridir".

Şimdi söyleyeceğimiz herşeyi dil hakkındaki bir ifadeler dizisi olarak anlarsak, bu ifadeler dizisi, doğrulanmamış ve bilimsel açıdan doğrulanamaz önermeler zinciri olarak kalacaktır. Fakat tam tersine, dile giden yolu, eğer üzerinde yürüdüğümüz yolun bizatihi kendisiyle birlikte vukubulan şeyin ışığında tecrübe edersek, o zaman, dil bizi bu vesileyle alışılmadık tarzda etkilemesi dolayısıyla bir yakınlık ortaya çıkabilir.

Dile giden yol: bu sanki dil bizden uzakta, hâlâ kendisine giden yolumuzu bulmamız gereken bir yeri dile getiriyor izlenimi veriyor. Fakat dile giden bir yola ihtiyacımız var mı gerçekten? Eski bir anlayışa göre, bizim kendimiz başka herşeyden önce konuşma yeteneğine ve dolayısıyla dile sahip

---

* Bu metin, Heidegger'in **On the Way to Language** adlı kitabının 111-136 sayfalarından alınmıştır. (H. Arslan)

varlıklarız. Üstelik konuşma yeteneği insanın birçok yeteneği arasında bulunan yeteneklerinden, diğer yetenekleriyle aynı düzeyde bir yeteneği de değildir yalnızca. Konuşabilmek/konuşma yeteneği, insanı insan yapan şeydir. İnsanı insan yapan bu özellik onun varlığının dizaynını içerir. Çok sayıda varyasyonuyla heryerde ve her tarzda fasılasız konuşması ve genellikle dile gelmeyen bir "o dur/dır" (it is)'a göre konuşması engellenseydi insan insan olamazdı. Bunu insana bahşeden dil insanî varlığın temelidir.

Demek ki biz başka herşeyden önce dilin içinde ve dille birlikteyiz. Dile giden bir yola gerek yok. Dahası, dile giden yol, gerçekten biz zaten yolun bizi götüreceği noktada isek imkânsızdır. Fakat biz bu noktada mıyız? Biz doğasını tecrübe edecek, konuşmayı, onu dinlemek suretiyle ifadesini kavrayarak konuşma olarak düşünebilecek ölçüde dilin içinde miyiz? Biz aslında, onu kullanmadığımız durumlarda bile zaten dile yakın yaşamıyor muyuz? Veya, dil vasıtasıyla dile giden yol, düşünmemizin izleyebileceği en uzun yol değil midir? Yalnızca en uzun yol değil, hakkındaki görüşü hiç yitirmeksizin düşünmemizin dilin kendisine uzanan yolu izlemeye çalıştığı ölçüde dilin bizatihi kendisinden gelen engellerle kaplı bir yol değil midir?

Burada şu şekilde dile getirebileceğimiz alışılmadık birşeyle karşı karşıyayız: biz konuşma hakkında konuşma **vasıtasıyla** konuşuruz. Bu bir formülü andırıyor. Bize dile giden yolumuz üzerinde bir kılavuz olarak hizmet vermeyi amaçlıyor. "Konuşmak ve konuşma" kelimeleri her bir birimde farklı birşeyden sözederek ve yine de Aynı kalarak bu formülde üç kere kullanılıyor. Formülde ayrı duran şeyi, dilin ayırıcı özzelliği olan birliğe göre birarada tutan bu temel teşkil edici Aynı'dır. Yine de bu formül, öncelikle bizim kendimizin de içinde yeraldığı bir ilişkiler ağına işaret ediyor. Konuşmaya giden yolun katedilmesi, onu konuşma olarak sunmak ve onu bu sunumdaki kelimelere dökmek için konuşmanın bizatihi kendisinin örtüsünü kaldırmayı amaçlayan bir konuşma türüyle örülüdür ve bu aynı zamanda dilin kendisinin bizi konuşmayla örmesinin de delilidir.

Formülün işaret ettiği bu ağ, yalnızca bu konferans dizisinin değil, aynı zamanda her dil biliminin, her dil teorisinin ve dil felsefesinin, ve aslında her dil hakkında düşünme teşebbüsünün içinde yaşamasının kaçınılmaz olduğu önceden belirlenmiş bir alanı gösterir.

...

Dil: zihnimizde taşıdığımız şey, yaptığımız, yapmaya muktedir olduğumuzdan emin olduğumuz şey. Böyle olsa bile konuşmanın gücü emin olduğumuz bir mülk değildir. Konuşma, öfkelendiğinde veya dehşete düştüğünde insanı başarısız kılabilir. O orada durur ve çıkmazdadır ve hiçbirşeydir. Artık konuşmaz: sessizdir. Veya bir adam, bir kazâ sonucu konuşma gücünü yitirmiş olabilir. Artık konuşamaz. Sessizdir. Sükun halinde durur.

Konuşma eklemlenmiş sesler oluşturmaya imada bulunur. .. Dil kendisini konuşma organlarının – ağız, dudaklar, dişler, dil, gırtlak – harekete geçirilmesi olarak konuşmada ifşa eder. Dilin kendisine Batı dillerinde verilen adlar – **glossa, lingua, langue, language** – antik zamanlardan beri dilin bu fenomenlere göre anlaşıldığının delilidir. Dil dil (tongue)dir, "lingo"'dur.

Daha sonra **peri hermenias** diye adlandırılmış bulunan bir denemesinin başında, "Yorum Üzerine"de Aristoteles şunları söyler:

.....

Şimdi, vokal seslerin oluşumunda "vukubulan" şey, tutkular tarzında ruhta bulunan şeyin gösterilmesi, yazılı olan şey ise vokal seslerin gösterilmesidir. Ve nasıl yazı herkes (insanlar) için aynı değilse, vokal sesler de aynı değildir. Oysa, bunların (seslerin ve yazıların) bir teşhirini yaptığı şeyler öncelikle ruhun herkes (insanlar)'teki aynı tutkularıdır ve bunların (tutkuların) benzer temsillerini verdiği konular da aynıdır.

.....

Aristoteles'in metni, içinde dilin konuşma olarak muhakkak kabul edildiği klâsik arkitektonik yapısını sergileyen bağımsız ve yalın bir ifadeye sahiptir. Harfler sesleri gösterirler. Sesler ruhtaki tutkuları gösterirler ve ruhtaki tutkular da onları doğuran sorunları gösterirler.

Göstermeme, arkitektonik yapının bu birbirine örülü çitlerini şekillendiren sağlamlaştıran şeydir. Gösterme birşeyi görünür hale getirir, görünür hale gelen şeye algılanma imkânı sağlar, algılamanın gözden geçirilmesine zemin hazırlar. Gösterilen şeyle Göstermenin akrabalığı – asla kendine ve kendi kaynaklarına göre saf biçimde geliştirilemeyecek olan bir akrabalıktır – daha sonra gösterge ile anlamı arasındaki mutabakata dayalı ilişkiye dönüşür. Klasik Çağ'ın Grekleri göstergeyi göstermeye göre biliyor ve anlıyorlardı – gösterge göstermek için şekillenir. Helenistik zamanlardan (Stoa'dan) beri gösterge, şartlı olarak, insan zihninin bir nesneden diğer nesneye göstererek yöneldiği bir dizayn etme tarzının aracı olarak sahneye çıkar. Dizayn etme (designation) bundan böyle birşeyi görünür hale getirme anlamında görünür hale getirme değildir. Göstergenin birşeyi gösteren birşeyden dizayn eden birşeye dönüşmesinin kökleri hakikatin doğasının değişmesindedir.

Greklerden bu yana varlıklar mevcut olup olmamalarına göre tecrübe ediliyor. Dil "**dir/is**" olduğu için – konuşmanın ne zaman vukubulduğunun önemi bulunmaksızın – mevcut olan şeye aittir. Anlamları taşıyan dil konuşmaya, onun eklemlenmiş seslerine göre yeniden takdim edilegelmiştir.

Kaynakları Grek antikitesinde bulunuyorsa da, onunla ilgili arayış çeşitli formlar almış bulunsa da, bu dil görüşü Wilhelm von Humboldt'un

dil üzerine düşüncelerinde, Java'ya ait Kavi diliyle ilgili çalışmasının muazzam Giriş'inde en gelişmiş şeklini alarak zirvesine ulaşır. Ölümünden bir yıl sonra, kardeşi Alexander von Humboldt bu Giriş'i, "Beşerî Dilin Yapısının Çeşitliliği ve Onun İnsanlığın Entellektüel Gelişimi Üzerindeki Etkisine Dair" (Berlin 1936) adıyla ayrıca yayınladı. Bu deneme, açık ve örtülü bir leyhte ve aleyhte önerilerle, o zamandan beri kendisinden sonra gelen filolojiyi ve dil felsefesini belirlemiştir.

.....

Wilhelm von Humboldt'a göre, "eklemlenmiş ses" "konuşmanın temeli ve özüdür" (s. 44). Denemenin Beşinci Bölümü'nde Humboldt, sık sık iktibas edilen, ancak nadiren üzerinde kafa yorulan – özellikle de Humboldt'un **dile giden yolunu** nasıl belirlediklerini görmemizi sağlayacak önermeler üzerinde pek düşünülmemiştir – önermeleri formüle eder.

Bu önermeler şunlardır: Doğru tarzda anlaşıldığında dil sürekli ve her anında geçişlidir (transitory). Yazıyla sürdürülmesi bile, eğer bahis konusu canlı konuşma tekrar algılanabilir hale getirilecekse zorunlu, eksik, mum yalanmış bir korumadır sadece. Kendi başına dil ürün (work:**ergon**) değil, aktivitedir (**energia**). Onun doğru tanımı, bu yüzden yalnızca genetik olabilir. O herşeyden önce, sürekli bir entellektüel düşünceyi ifade etmeye elverişli eklemlenmiş sesler oluşturma çabasıdır. Dar anlamda bu, mevcut herbir durumunda konuşmanın tanımıdır. Bununla birlikte, aslında, yalnızca bu konuşmanın totalitesi dil sayılabilir (s.27).

Humboldt burada, dilin aslî unsurunu, konuşma eyleminde bulduğunu söylüyor. O, bu şekilde bakıldığında, bu yolla aynı zamanda hangi konuşmanın konuşma sıfatıyla ne olduğunu da söylüyor mu? Dili kendi başına konuşma olarak ele alırken konuşma ediminde bulunmuyor mu? Biz amaçlı olarak bu soruları cevap vermeden bırakacak, ancak şu hususları da tesbit edeceğiz.

Humboldt dili belirli bir "entellektüel çaba" olarak görüyor. Bu görüşü takibederek onu dilin kendi kendisini gösterdiği şey olarak keşfetmeye çalışıyor – dilin ne olduğunu araştırıyor. Bu neliği dilin doğası diye adlandırıyor. Bu entellektüel çabayı konuşmadaki başarısına göre izler ve tanımlarsak, böyle anlaşıldığında, doğası çok daha açık şekilde ortaya çıkar. Ancak zekâ/zihin (intellect) – Humboldt'un kullandığı anlamıyla da – diğer aktiviteler ve başarılar içinde de yaşar. Bununla birlikte, eğer dil, bu başarı ve aktivitelerden biri sayılırsa, o zaman konuşma kendine göre, yani dile göre tecrübe edilmiyor, aksine ona başka birşeye göre atıfta bulunuluyor demektir. Yine de bu başka birşey, dil üzerine düşünmemizde onu aşmamamız için önemini korur. Dili bir entellektüel çaba olarak algılarken Humboldt'un

kafasındaki aktivite hangi aktivitedir? Beşinci Bölüm'ün başındaki birkaç satır şu cevabı verir:

> Dil, geçmişin ölü bir ürünü değil, canlı bir yaratış olarak görülmelidir. O, kuşatıcı fikirlerin dizayn edilmesi olarak etkilediği herşeyden soyutlanmalıdır. Ayrıca, onun kökenlerinin/kaynaklarının ve entellektüel aktiviteyei etkileşiminin çok daha titiz bir incelemesine dönmeliyiz. (s. 26)

Humboldt burada Sekizinci Bölüm'de tanımladığı, ancak kendi kavramsal terimleriyle tanımlamanın zor olduğu "dilin iç formuna" atıfta bulunuyor; biz şu soruyu sorarak onun ne demek istediğine biraz daha yaklaşabiliriz: Ruhun iç aktivitesindeki kaynağına göre düşünürsek, düşüncenin ifadesi olarak konuşma nedir? Cevap, uygun yorumu ayrı bir incelemeyi gerektiren Onyedinci Bölüm'deki şu cümledir:

> Eğer ruhta hissetme, aslında dilin, karşılıklı anlama için yalnızca bir mübadele aracı olmamasını değil, zihnin kendi gücünün iç emeğiyle kendisi ile şeyler arasına yerleştirmesi gereken hakiki bir dünya olmasını doğruyorsa, bu durumda ruh, sürekli kendisini dilde daha fazla keşfetme ve sürekli ona daha fazla girme istikametinde, doğru yolda demektir. (s. 135)

Modern idealizm doktrinine göre, ruhun emeği konumlanma ve yerleşmedir (tez). Ruh özne olarak anlaşıldığından ve özne-nesne modelinde buna göre temsil edildiğinden, konumlanma (tez) özne ile öznenin nesneleri arasındaki sentez olmalıdır. Bu şekilde konumlandırılan şey, nesneleri bir bütün olarak görmeyi gerektirir. Öznenin gücünün emeğiyle geliştirerek kendisiyle nesneler arasına yerleştirdiği şeyi Humboldt "dünya" diye adlandırır. Böyle bir "dünya görüşü"yle insanlık kendi kendini ifade etmeyi başaracaktır.

Fakat Humboldt neden dili bir dünya ve dünya görüşü olarak anlamaktadır? Dile giden yolunu dil vasıtasıyla dile göre değil, aksine, insanın bütün tarihsel-manevi gelişiminin tarihsel takdimini onun totalitesi ve ancak aynı zamanda verili bireyselliği dahilinde ortaya koyma çabasına göre belirlediği için. 1816 tarihli bir otobiyografik metinde Humboldt şunları yazar: "Yapmaya çalıştığım şey, herşeyden önce tam da şudur: dünyayı bireyselliği ve totalitesi dahilinde anlamak."

.....

Dili dil vasıtasıyla düşünürken geleneksel dil incelemesi prosedürünü terkettik. Artık, dili özel bir durum olarak sınıflandırdırmayı sağlayan enerji, aktivite, emek, ruhun gücü, dünya görüşü veya ifade gibi genel nosyonları kullanamayız. Dili şu ya da bu şeye göre açıklamak ve dolayısıyla ondan uzaklaşmak yerine, dile giden yol dilin dil vasıtasıyla tecrübe edilmesine imkân vermeyi amaçlar. Elbette dilin kendisi dilin doğası dahilinde kavramsal olarak kavranır – ancak kendisinin değil başka birşeyin kavranışı

dahilinde kavranır. Bununla birlikte, dile münhasıran dil olarak kulak verirsek, o zaman dil bizden herşeyden önce dil olarak dile ait olan herşeyi ön plana almamızı ister.

...

Bizim dile giden yolumuz şimdi şu formülün verdiği kılavuzu dikkatle izleme girişiminde bulunacaktır: konuşma hakkında konuşma vasıtasıyla konuşmak. Amaç dilin kendine has karakterine çok daha yakınlaşmaktır. Keza burada da dil kendisini ilkin konuşma yolumuz olarak gösterir. ...

Konuşmanın konuşucuları olmalıdır, ancak, bir nedenin bir sonucunun bulunması gerektiğinde olduğu gibi değil. Aksine konuşucular zaten konuşmanın yolu içindedirler. Konuşanlar, onları o sırada ilgilendiren şeyden dolayı içinde ikamet ettikleri komşulukları dahilinde konuştukları kişilerle birarada vardırlar. Bu yoldaş insanları ve şeyleri, yani, şeyleri ve insanları belirleyen herşeyi içerir.

...

Dilin doğası çok sayıda farklı unsuru ve ilişkiyi sergiler. Onları sayılarla ifade edebiliriz, ancak seri halinde sıralayamayız. Onlarla bilikte, yani herşeye rağmen numaralanamayan orjinal yekün içinde ilerlerken bir tür birarada bulunma aşikâr hale gelir. Bu yekün, birarada bulunmadaki birleştirici unsuru bildiren bir yeniden hesaplamadır, fakat ortaya çıkarılamaz ve apaçık hale getirilemez.

Düşünme vizyonunun dilin varlığının birleştirici birliğini doğrudan doğruya görmeye yeteneksizliğinin, burada ortaya çıkan uzun bir tarihi vardır. Bu birliğin/ünitenin bir addan mahrum kalmasının nedeni budur. "Dil" başlığı altında zihnimizde taşıdığımız şeyin geleneksel adları, bu birliği her zaman yalnızca dilin varlığının ortaya koyduğu şu ya da bu boyutlardan birine göre gösterirler.

Biz dilin varlığının araştırdığımız bu birliğini dilin dizaynı diye adlandıracağız. Bu ad dilin varlığının doğru karakterini yüksek ölçüde açıklıkla görmemizi gerektiriyor. Dizayn (design)daki "işaret/gösterge" (sign) (Latince **signum**) **scare** – doğramak, dilimlemek, parçalara bölmekte olduğu gibi – ile, kesmekle akrabadır. Dizayn etmek bir miktarı kesmektir. Çoğumuz "işaret/gösterge" (sign) kelimesini onun yüzeydeki dar anlamhatlarıyla biliriz. Fakat biz tohum vermeye ve gelişmeye açmak için toprağı sabanla sürdüğümüz zaman da bir dizayn yaparız. Dizayn dilin yapılarını oluşturan ve açık, kapatılmamış özgürlüğü dahilinde varlığını sürdüren ayırtedici niteliklerinin tamamıdır. Dizayn dilin varlığının taslağı, konuşucuların ve onların konuşmalarının içinde birbirine eklemlendiği bir gösterme yapısıdır: konuşulan ve bu konuşmada verilen herşeyde konuşulmaksızın kalan şey.

.....

Şurası muhakkaktır ki, konuşma seslendirmedir. Keza konuşma bir insanî aktivite olarak da görülebilir. Bunların herikisi de konuşma olarak dil hakkındaki doğru görüşlerdir. Dilin ses boyutunun nasıl zaten uygun bir tanımı beklemekte olduğunu unutmadıkça, şimdilik herikisi de görmezlikten gelinebilir; çünkü dilin seslerinin fonetik-akustik-fizyolojik açıklaması onların çınlayan sessizliğindeki kaynağını bilmez ve sesin nasıl verildiğini ve bu sessizlikle nasıl belirlendiğini de pek bilmez.

Fakat o zaman, dilin doğasıyla ilgili bu kısa açıklama dahilinde, konuşmayı ve konuşulan şeyi hangi tarzlarda düşünmekteyiz? Onlar kendilerini daha şimdiden kendileriyle ve kendileri içinde sesi ve dili veren şeyler olarak, başka bir söyleyişle, **birşey söylendiği sürece** ortaya çıkan birşey olarak ifşa ederler. Söylemek ve konuşmak özdeş değildirler. Bir insan konuşabilir ve sonu gelmeksizin konuşabilir ve her durumda hiçbir şey söylemeyebilir. Başka bir insan sessiz kalır ve hiçbir şekilde konuşmayabilir ve yine de konuşmaksızın çok şey söyleyebilir.

Fakat "söylemek" ne demektir? Bu soruya cevap bulmak için bizim kendi dilimizin "kelimeyi" kullandığımızda bize düşünmemizi söylediği şeye yakın durmalıyız. "Söylemek" ifşa etmek, ortaya çıkmasına imkân vermek, görülmesini ve işitilmesini sağlamak anlamına gelir.

Ortaya çıkan şeyi ifşa ederek, apaçık olan birşeyi ifşa ederiz ve yine de o ve onun imaları üzerinde pek düşünmüş değilizdir. Bir başkasıyla konuşmak şu anlama gelir: bir başkasına birşey söylemek, birşeyi ifşa etmek ve bir başkasına bir başkasıyla ifşa edilen şeyin karşılıklı sorumluluğunu üstlenmektir. Bir başkasıyla konuşmak şu anlama gelir: ortaklaşa birşeyden sözetmek, bir başkasına konuşmada iddia edilen şeyin konuşmada söylediği şeyi, onun bizatihi kendisinin ortaya çıkardığı şeyi ifşa etmektir. Konuşulmamış olan yalnızca seslendirilmemiş bulunan şey değildir, söylenmeden bırakılan, henüz ifşa edilmemiş olan, henüz ortaya çıkmamış olan şeydir. Bütünüyle konuşulmaksızın bırakılan şey yerinde bırakılan şeydir; söylenmemiş olan, ifşa edilemez birşey olarak gizlilikte ikamet eder ve muammadır. Bizimle konuşulan şey verilen bir şey anlamında diktum olarak, konuşması seslendirilmeyi bile gerektirmeyen bir şey olarak konuşur.

Birşey söyleme olarak konuşma dilin varlığının dizaynına, bütün söyleme ve seylenen şey modlarınca doldurulmuş bulunan, içinde varolan ve olmayan herşeyin kendi kendisini tebliğ ettiği, teminat altına aldığı, reddettiği, ifşa ettiği veya gizlediği dilin varlık dizaynına aittir. Bu farklı kaynaklardan doğan çokformlu söyleme, dilin varlığının dizaynındaki kuşatıcı unsurdur. Söyleme'nin bu çok çeşitli bağlarından hareketle, totalitesi dahilinde dilin varlığına "Söyleme" adını vereceğiz – ve bu bağları birleştiren

şey konusunda henüz açık bir görüşümüz olmadığı halde böyle yaptığımızı itiraf ediyoruz.

.....

Dilin temel/aslî varlığı İfşa etme olarak Söyleme'dir. Onun gösterme özelliği herhangi bir türde göstergelere (signs) dayanmaz; aksine, bütün göstergeler, içinde alanı ve amaçları göstergeler olabilecek bir ifşa etmeden doğarlar.

Bununla birlikte, İfşa etme'nin yapısını gözönünde tuturak münhasıran ve hatta belirleyici bir biçimde ifşa etmeyi, yani insanî faaliyetin bu özelliğini dikkate almış olmayabiliriz. Kendi kendini-ifşa etme olayı, her türde ve düzeyde mevcut herşeyin varlığının ve yokluğunun işaretidir. İfşa etmeyi, bizim insanî söylememizle, ve hatta bu ifşa etmemiz ve bu işaretimizle gerçekleştirildiği zaman bile, kendi kendisinin ifşasını sağlayan bir ifşa önceler.

.... Konuşma düşüncenin konuşma organları vasıtasıyla dile getirilmiş seslendirmesi olarak bilinir. Bu konuşmayla dinlemeyi karşıtlık ilişkisi içine yerleştirmek geleneğidir: biri konuşur, diğeri dinler. Fakat dinleme, muhabbet sırasında gerçekleştiği gibi yalnızca konuşmaya eşlik etmek ve onu kuşatmakla kalmaz. Eşzamanlı konuşma ve dinlemenin çok daha geniş bir anlamı vardır. Konuşma bizatihi bir dinlemedir. Konuşma, konuştuğumuz dili dinlemedir. Bu yüzden, konuşuyor iken gerçekleşen bir dinleme değil, konuşuyor olmaya başlamamızdan önceki bir dinlemedir. Dili bu dinleme, aynı zamanda çok daha göze çarpmaz bir biçimde bildiğimiz her tür dinlemeden önce gelir. Dili yalnızca konuşmakla kalmayız, aynı zamanda onun vasıtasıyla konuşuruz da. Biz bunu yalnızca daima önceden dili dinlediğimiz için böyle yapabiliriz. Burada işittiğimiz şey nedir? Dilin konuşmasını işitiriz.

Fakat – dilin kendisi konuşur mu? Açıkça ifade etmek gerekirse, konuşma organlarıyla teçhiz edilmediğinde, bu tür maharet gerektiren bir işi icra ettiğini nasıl varsayabiliriz? Yine de dil konuşur. Dil herşeyden önce ve yapısı gereği konuşmanın aslî doğasına uyar: o söyler. Dil söyleyerek, yani ifşa konuşur. Söylediği şey, önceden konuşulan ve şimdiye kadar henüz konuşulmamış olan şeyden doğar. (..) Buna binaen biz dili, Söylemesi'ni bize söylemesine imkân verecek şekilde dinleriz. Birşeyi ne şekilde dinleyebildiğimizin ve ne zaman dinlemekte olduğumuzun hiçbir önemi bulunmaksızın, **birşeyin bize söylenmesine izin vermekteyizdir** ve her algılama ve kavrayış, önceden bu eylemin içinde yeralır. Dili dinleme olarak konuşurken, işittiğimiz Söylenen'i tekrar söyleriz. Onun sessiz sesinin bize gelmesine imkân verir ve böylece, bizim için zaten el altında bulunan sesi ister, bu sese ulaşır ve bu sesi buluruz....

Eğer dili dinleme olarak konuşma Söylenen'e söylenmiş olma imkânı veriyorsa, bu imkân verme yalnızca bizim kendi doğamız Söyleme'yi kabul edildiği ve girdiği ölçüde– yakınlaştığı ölçüde – gerçekleşebilir. Biz Söylenen'i yalnızca ona dahil olduğumuz için işitiriz. Söyleme işitmeyi bahşeder ve bu yüzden konuşma, başka bir söyleyişle dilin konuşması yalnızca onun içinde bulunanlar için konuşmadır. Söylemede ikamet eden bahşetme, bu bahşetmedir. O bize konuşma yeteneği kazanma imkânı verir. Dilin özü, bu tür bir bahşın/lütfun kaynağı olarak Söyleme'dedir.

Ya Söyleme'nin kendisi? O konuşmamızdan, öncelikle köprü kurmamız gereken şeyden ayrı mıdır? Veya Söyleme, oluşturduğu iki kenarını – Söyleme ile onu müteakip söylememizi – birleştiren sessizlik akışı mıdır? Geleneksel dil anlayışlarımız bu kadar uzağa gidemezler. Söyleme'ye ... dilin varlığını Söyleme'ye göre düşünme girişimimizle, dil üzerine düşünmemiz yalınlığını koruduğu sürece herhangi bir yerde karşı karşıya kalınamayacak fantastik ve kerameti kendinden menkul bir varlık haline getirme rizkine sürüklenmiyor muyuz?Çünkü herşeyden önce dil şüphe götürmez ölçüde insanî konuşmaya bağlıdır. Kesinlikle öyledir. Fakat bu bağ nasıl bir bağdır? Hangi temelde ve ne şekilde bağlayıcıdır o? Dil insanî konuşmaya ihtiyaç duyar, ancak ne yalnızca konuşma aktivitemizin oluşturucusudur ne de konuşma aktivitemizin emrindedir. Dilin varlığı nerede durur, başka bir söyleyişle dil nederede temellenir? Muhtemelen temellerini sorgularken dilin kendi doğasını gözden kaçırmıyor muyuz?

...

Dilin varlığının Söyleme olarak yorumu ve açıklamasıyla birlikte, dile giden yolumuz dil vasıtasıyla dile ve dolayısıyla hedefine ulaştı. ...

...

Bir yol nedir? Yol bize birşeye ulaşma imkânı sağlar. Eğer onu dinlersek, Söyleme bize dil hakkında konuşmayı gerçekleştirme imkânı veren şeydir.

Konuşmaya giden yol dilin bizatihi kendi içinde mevcuttur. Dile (konuşma anlamında) giden yol, Söyleme olarak dildir. Dolayısıyla dilin özelliği kendisini, Söyleme'nin onu dinleyenlere ona ulaşma imkânı verme tarzında gizler. Biz Söyleme'nin içinde yeraldığımız sürece onun dinleyicileri olabiliriz. Konuşmaya giden yol, dinlememize imkân verilmesiyle ve dolayısıyla Söyleme'ye ait olmamızla başlar. Bu ait olma dile giden yolun fiili varlığını içerir. Fakat Söyleme dinlememize ve ait olmamıza imkân verebilecek tarzda nasıl mevcuttur. Eğer Söyleme'nin özü kendisini sürekli ifşa etmek ise, o zaman kesinlikle bunu daha önce yapılan açıklamaların ortaya koyduğu şeye büyük bir dikkatle kulak verdiğimizde ifşa ediyor demektir.

Söyleme ifşa etmedir. Bize konuşulan herşeyde, konuşmuş olma ve hakkında konuşulmuş olma yoluyla temas eden herşeyde; kendisini bize konuşmada veren veya bizim için konuşmaksızın duran herşeyde, fakat aynı zamanda **kendi kendimize** yaptığımız konuşmada mevcut olan şeyin ortaya çıkmasına, olmayan şeyin görünüşten çıkmasına yolaçan İfşa etme hüküm sürer. Söyleme hiçbir şekilde fenomenlere, bu fenomenlerin görünmelerini müteakip ilave edilen linguistik ifade değildir – parıldayan her görünüş ve her kayboluş ifşa edici Söyleme'de temellenir. Söyleme bütün mevcut varlıkları mevcut varlıkları dahilinde özgür kılar ve mevcut olmayan şeyi mevcut olmama durumuna yerleştirir. Söyleme içinde her görünüşün zarureten ulaşmaya çalıştığı ve her görünüşten kayboluşun zarureten geride bıraktığı ve her mevcut ve mevcut olmayan varlığın zarureten kendisini gösterdiği, yani bildirdiği bu açığa çıkmanın açıklığını kuşatır ve onu yapıya kavuşturur.

Söyleme, ifşa edilen herşeye kendi içinde ikamet etme imkânı veren çok yönlü ifşanın her görünüşünü kendisi içinde birleştiren biraraya getirmedir.

...

Söyleme'nin İfşa'daki devindirici gücü Sahipolma'dır. O bütün mevcut ve mevcut olmayan varlıkların herbirini, kendine ait hale getiren şeydir ve oarada bütün bu varlıklar kendilerini nasıl varoluyorsalar öyle ifşa ederler ve türlerine göre ikamet ederler. Onları burada biraraya getiren ve Söyleme'yi İfşa olarak onun ifşasında devindiren bu sahip olmayı, Kendine maletme (Appropriation) diye adlandıracağız. O, mevcut varlıkların içinde varlıklarını sürdürebilecekleri ve mevcut olmayan varlıkların, varlıklarını sürdürmekten vazgeçerlerken kendisinden kopabilecekleri açıklığın açılışını temin eder. Kendine maletmenin Söyleme ile ürettiği şey ne bir nedenin sonucudur ne de bir öncülün sonucu. Üretilen sahip olma, yani Kendine maletme etkilemeden, oluşturmadan veya temel sağlamadan daha fazla birşeyi bahşeder. Üretilen şey Kendine maletmenin bizzat kendisidir, başka birşey değil. Söyleme'nin ifşa ettiği gibi görüldüğünde, bu kendine maletme hem bir olay hem de bir vuku bulma olarak temsil edilemez– o yalnızca söyleme'nin ürettiği kalıcı bir armağan/lütuf olarak tecrübe edilebilir. Kendine maletmenin kendisini türetebileceği başka hiçbirşey yoktur; onu kendileriyle açıklayabileceğimiz terimlerin haydi haydi yoktur. Kendine maletme olayı başka birşeyin ürünü (sonucu) değil. Yalnızca bahşetmesinin ulaştığı bahşedilen ürün bir "vardır (there is)"ı, Varlığın kendisinin dahî mevcudiyet olarak kendi kendisine ulaşma ihtiyacı içinde durduğu bir "vardır (there is)" türünde şeyleri bize veren şeydir.

Kendine maletme Söyleme'nin dizaynını sağlar ve onu çok türlü İfşa'nın yapısına açar. O bizatihi biz ölümlülerin içinde hayatlarımızı geçirdiğimiz

farkına varılamayan fenomenlerin en farkına varılamayanı, yalın şeylerin en yalın olanı, yakın şeylerin en yakın olanı ve uzak şeylerin en uzakta olanıdır.

Söyleme'de hakim olan kendine maletmeye bir ad verebiliriz: o – Kendine maletme– kendine maleder veya veya kendine ait kılar. Biz bunu söylerken halihazırda konuşulan dilde kendimize ait olan birşeyden sözediyoruz.

...

Kendine maletme ölümlüleri kendisini, her yerden, Gizli olanı ifşa eden Söyleme'de insana açan şeye uygun hale getirir. Söyleme'ye uygun olmak gibi bir karakteri vardır ve bu özelliği insanın doğasını kendisine açar, fakat konuşabildiği için, yani, söyleyen insanın, mülkü olan şey vasıtasıyla Söylemeyi karşılayabileceği ve ona cevap verebileceği için. O şudur: kelimenin/sözün çınlaması. Ölümlülerin karşı karşıya kaldığı söyleme, cevap vermedir. Konuşulan her söz zaten bir cevaptır: bir karşı-söyleme, bir karşı karşıya kalma, bir Söyleme'yi dinlemedir...

...

Kendine maletme insanı kendi kullanımına meleder. Kendine maletme olarak ifşa, bu yüzden, ortaya çıkarır ve Kendine maletme dile gelmesi için Söyleme'nin yol-açıcısıdır.

Bu yol-açma dil (Söyleme) vasıtasıyla dili (dilin özünü) dile getirir (sesli söze dünüştürür). Biz şimdı dile giden yoldan sözederken artık yalnızca veya öncelikle dil üzerinde kafa yorarken düşünmemizin ilerleyişini kastetmiyoruz. Dile giden yol yol boyunca dönüşüme uğradı. O bir insanî aktivite olmaktan çıkarak, dilin kendine maledici doğasına doğru değişti. (..) Aslında, dile giden yolun, dilin kendi özü içinde eşsiz bir alanı vardır. Fakat bu aynı zamanda şu anlama da gelir: daha önce zihnimizde bulunan dile giden yol geçersiz hale gelmiş değildir; o yalnızca kendine maledici, zorunlu yol-açma olan hakiki yol nedeniyle mümkün ve zorunludur. Çünkü, ifşa eden Söyleme olarak dilin varlığı biz insanları, içinde özgürce dinleyebileceğimiz serbestliğe taşıyan Kendine maletmeye dayanır ve dolayısıyla Söyleme'nin konuşmaya yol-açışı bizim için ilkin düşünmemizin dile giden otantik yolu izleyebileceği patikaları açar.

Bu yolun formülü şudur: konuşma hakkında, konuşma vasıtasıyla konuşmak artık yalnızca dil hakkında düşünen bizler için bir direktif içermekle kalmaz, aynı zamanda Kendine maletmeye dayanan dilin özünün içinde kendi yolunu açacağı **forma**'yı, **Gestalt**'ı da söyler.

...

Söyleyerek konuşan dil, konuşulan şeyi dinlerken konuşmamızın söylenen şeye cevap vermesiyle âlâkalıdır. Bu yüzden, genellikle konuşmanın kaynağı sayılan sessizliğin kendisi de zaten bir önceden cevap vermedir. Ses-

sizlik kendine maleden-ifşa eden Söyleme'nin sessizliğinin çınlayan sessizliğine cevap verir. Kendine maletmeden ibaret İfşa ve Söyleme Kendine maletmenin en uygun tarzıdır. Kendine maletme bir söyleme tarzıdır. Buna binaen, dil daima, Kendine maletme olarak Kendine maletmenin kendisini ifşa etme ya da gizleme tarzına göre konuşur. Çünkü, **Kendine maletmeyi** izleyen bir düşünme onu yalnızca tahmin edebilir ve yine de onu bugün bile, tuhaf gibi görünen Çerçeveleme (**Ge-Stell**) adını verebileceğimiz modern teknolojinin **doğası**'nda tecrübe edebilir. Çerçeveleme insana meydan okuduğu, yani, insanın, mevcut olan herşeyi teknik bir icat olarak düzenlemesini ve tesis etmesini istediği için, Çerçeveleme Kendine maletme tarzını izleyerek varlığını sürdürür, özellikle de eş zamanlı olarak Kendine maletmeyi engelleyerek sürdürür; çünkü, her düzenleme kendisini hesaplayıcı düşünmeye kanalize edilmiş bulur ve bu yüzden Çerçeveleme'nin dilini konuşur. Konuşmanın bütün mevcut varlıkların kendisiyle zapt-ı-rapt altına alınabilen Çerçeveleme'ye her açıdan cevap vermesine meydan okunur.

Çerçeveleme içinde konuşma enformasyona dönüşür. O kendi prosedürlerini enformasyon teorileriyle teminat altına almak için, kendi kendisini kendisi hakkında enforme eder. Çerçeveleme – bütün istikametlerde harakete egemen olan modern teknolojinin doğası– kendi amaçları için formelleştirilmiş bir dili, yani insanı tekbiçimli olarak "enforme eden," başka bir söyleyişle, insana teknolojik-hesap ürünü evrene uyumlu hale gelebileceği ve tedricen "doğal dili" terkedebileceği bir form veren iletişim türünü hizmetine sokar. Enformasyon teorisi, bu formelleşmiş dilin, teknolojik yeniliğin Söyleme'sini formelleştirilmemiş dil vasıtasıyla konuşmaya sokmak amacıyla, eninde sonunda daima tekrar "doğal dile" atıfta bulunması gerektiğini kabul ettiği zaman bile; bu durumda bile yalnızca enformasyon teorisinin rayiçteki kendi kendi kendini yorumu içindeki bir hazırlık aşamasına işaret eder. Çünkü, bu kontekst içinde hakkında konuşulması kaçınılmaz "doğal dil" peşinen, formelleştirmeyle çerçevesi kurulacak varlık olan henüz-formelleştirilmemiş bir şey olarak varsayılır. Formelleştirme, yani, Söyleme'nin hesaplanmış kullanıma hazırlanışı, amaç ve normdur. Dilin formelleştirme tutkusunun yine de şimdilik varlığını kabule zorlanıyor göründüğü "doğal" boyutu, dilin aslî doğasının ışığında tecrübe edilemez ve anlaşılamaz. Bu doğa **physis**'dir ve sırası geldiğinde Söyleme'nin hareket etmek üzere doğduğu kendine maletmeye dayanır. Enformasyon teorisi dilin doğal boyutunu formelleştirmeye kapalı boyutu olarak görür.

.. "doğal dil," **formelleştirilmeyecek olan** dildir– "doğal dil" hâlâ yalnızca negatif olarak tanımlanıyor olsa bile, başka bir söyleyişle, formelleştirmenin mümkünlüğü veya imkânsızlığı önüne konulduğunda bile.

.....

Dil*

İnsan konuşur. Biz uyanıkken de, rüyalarımızda da konuşuruz. Sesli olarak tek bir kelimeyi dile getirmediğimiz, yalnızca dinlediğimiz ve okuduğumuz zaman bile ve hatta özellikle dinlemiyor ve konuşmuyor, fakat iş yapıyorken veya dinleniyorken bile hep konuşuyoruzdur. Şu ya da bu şekilde sürekli konuşuyoruzdur. Konuşuruz, çünkü konuşmak bizim için doğal birşeydir. O ilkin bir özel iradeden doğmaz. İnsanın doğası gereği dile sahip olduğu söylenir. Bitki ve hayvandan farklı olarak insanın, konuşmaya muktedir canlı varlık olduğuna inanılır. Bu ifade yalnızca insanın, diğer melekelerinin/yetilerinin yanısıra aynı zamanda konuşma melekesine de sahip olması anlamına gelmez. Bu ifade, yalnızca konuşmanın insanı, insan olarak varolan canlı varlık olmaya muktedir kıldığı anlamına gelir. Konuşan bir varlık olduğu için insan insandır. Bunlar Wilhelm von Humboldt'un ifadeleridir. Yine de, insan denilen varlık, üzerinde düşünülmeyi bekliyor.

Her ne olursa olsun dil insanın varlığıyla aynı yörede ikamet eder. Dille heryerde karşılaşırız. Bu yüzden, insan kendisinin ne olduğu konusunda kafa yormaya başlar başlamaz aynı anda hızla dille karşı karşıya gelmesi ve dolayısıyla onu, dilin açık boyutlarına standart bir referansla tanımlaması bizim için bür sürpriz değildir. Düşünme (reflection), dilin evrensel olarak neliğine ilişkin bir fikir elde etmeye çalışır. Herbir şey için belirleyici olan evrensele, onun özü veya doğası denir. Evrensel olduğu düşünülen şeyi, yaygın kabul gören görüşlere göre, evrensel tarzda sunmak düşüncenin temel özeliiğidir. Dille bilinçli bir tarzda meşgul olmak, böylece, dilin doğasıyla ilgili bir düşünce sunmak ve bu düşünceyi diğer düşüncelerden doğru şekilde ayırmak demektir. Bu metin de bu türde birşeyi gerçekleştirmeyi deniyor görünüyor. Bu yüzden, metnin başlığı "Dilin Doğası Üzerine" değildir. Bu metnin başlığı yalnızca "Dil." "Yalnızca" diyoruz ve buna reğmen projemizin başlığına açıkçası, dil hakkında birkaç mülahaza ile yetitinmekle kalırsak koyabileceğimizden çok daha iddialı bir başlık koyuyoruz. Yine de, dil hakkında konuşmak, sessizlik hakkında yazmaktan muhtemelen çok daha iyidir. Dile, onu önceden zaten sabitleşmiş bulunan düşüncelerin kontrolü altına girmeye zorlamak için yönelme arzusunda değiliz. Dilin doğasını bir kavrama indirgeme, bu kavram onunla ilgili diğer bütün anlayışları göme-

* Metnin İngilizcesi için, bakınız Martin Heidegger, **Poetry, Language, Thought**, (trans. Albert Hofstadter, Harper and Row, New York, 1971), ss. 189-210 (H. Arslan)

cek genelde faydalı bir dil görüşü sağlabilmek amacıyla bir kavrama indirgemek niyetinde de değiliz.

....

Dilin bazitihi kendisi üzerine, yalnızca dil üzerine kafa yoracağız. Dil bizatihi – dildir ve kendisi dışında hiçbirşey değildir. Dilin kendisi, dildir. Mantıkla denetim altına alınan anlama, herşeyi hesaplamaya göre düşünme ve dolayısıyla genellikle buyurucu olan düşünme, bu önermeyi boş bir totoloji olarak görür. Aynı şeyi iki kere dile getirmenin – dil dildir – bizi herhangi bir yere götürebileceği nasıl düşünülebilir? Fakat biz herhangi bir yere gitmek istemiyoruz. Biz yalnızca, yalnızca zaten bulunduğumuz yere bir kere daha varmak istiyoruz.

"Dilin bizatihi kendisi nedir" sorusu üzerine kafa patlatmamızın nedeni budur. "Dil hangi tarzlarda dil olarak vukubulur" sorusunu yöneltmemizin nedeni budur. Cevabını verelim: **Dil konuşur**. Bu ciddiyetle verilmiş bir cevap mıdır? Muhtemelen – konuşmanın ne olduğu açıklandığı zaman, evet.

Dil üzerine kafa yormak böylece, dilde konumlanmak, yani kendi konuşmamızda değil, **dilin** konuşmasında konumlanmamız için, dilin konuşmasına girmemizi gerektirir. Biz yalnızca bu yolla onun içinde kendisini gerçekleştirebileceği – aynı zamanda gerçekleştiremeyeceği – alana, dilin bize sesleneceği ve kendi doğasını bahşedeceği alana ulaşabiliriz. Konuşmayı Dile bırakıyoruz. Dili dilin kendisi olmayan birşeyde temellendirme amacında değiliz; başka şeyleri dil vasıtasıyla açıklama niyetinde hiç değiliz.

1784 Ağustos'unun sonunda Hamann Herder'e şunları yazmıştır (**Human Schriften**, ed. Roth, VII, ss. 151 vd.):

Demosthenes kadar etkili konuşabilseydim, yine de tek bir kelimeyi üç kere tekrarlamak dışında hiçbirşey yapmazdım: akıl (reason) dil, yani **logos**'tur. Bu ilikli kemiği emiyorum ve onu kendi kendime hep ölesiye kemireceğim. Yine de benim için bu derinlik hep karanlık kalıyor; hep bu belirsizliğin/uçurumun/ cehennemin anahtarıyla birlikte gelecek bir kıyamet meleğini beklemeye devam edeceğim.

Hamann'a göre bu derinlik/uçurum, aklın dil olmasından ibarettir. Hamann, aklın ne olduğunu söyleme girişiminde dile döner. Bu derinlik/belirsizlik yalnızca aklın dilde ikamet etmesi veya dilin kendisinin belirsizlik olmasından mı ibarettir? Biz belirsizlikten temelin/zeminin çöktüğü, bize göre bir temelin bulunmadığı yerde, temel aradığımız, bir temele ulaşmak amacıyla yola çıktığımız, birşeyin dibini aramak amacıyla yola çıktığımız durumlarda sözederiz. Fakat burada şimdi aklın ne olabileceğini sormuyoruz; burada doğrudan dil hakkında düşünüyor ve garip "Dil dil'dir" ifadesini ana ipucu olarak kabul ediyoruz. Bu ifade/önerme bizi, dilin

kendisinde temellendiği başka birşeye götürmez. Üstelik o, dilin kendisinin başka birşey için temel olup olamayacağı konusunda herhangi birşey de söylemez. "Dil dil'dir" cümlesi söylediği şeye dayandığımız sürece bizi hep bir uçurumda/belirsizlikte asılıp kalmış halde bırakır.

Dil – dildir, konuşmadır. Dil konuşur. Eğer kendimizi bu cümlenin ifade ettiği uçuruma bırakırsak boşluğa/uçuruma yuvarlanmayız. Yukarıya, belirli bir yüksekliğe düşeriz. Onun yüksekliği bir derinliğe açılır. Bu ikisi, insan hayatı için bir mesken, bir ikamet yeri bulabilmemizi sağlayacak şekilde, içinde evde hissedebileceğimiz bir alanı içerir.

Dil üzerine kafa yormak – dilin konuşmasına, bu konuşmanın ölümlülerin varlığı için bir ikametgah bahşeden şey olarak vukubulacak şekilde konuşmasına ulaşmak – demektir.

Konuşmak ne demektir? Rayiçteki görüş konuşmanın ses ve işitme organlarının faliyete geçmesi olduğunu söyler. Konuşma insanî duyguların sesli ifadesi ve iletişimidir. Bu duygular düşüncelerle birlikte gerçekleşir. Dilin böyle bir karakterizasyonunda şu üç görüş dile getirilmiş olur:

İlki ve en önemlisi şudur: konuşma, dile getirmedir. İfade olarak konuşma fikri çok genel bir düşüncedir. O kendisini ifade eden veya dışsallaştıran içsel birşeyin bulunduğu fikrini önceden varsayar. Eğer dilin ifade olduğu fikrini kabul edersek, onu içsel birşeye başvuruyla açıkladığımız sırada, onunla ilgili dışsal, yüzeysel bir fikir öne süreriz.

İkincileyin, konuşma bir insanî aktivite sayılır. Buna göre, insanın konuştuğunu ve insanın daima bir dili konuştuğunu söylüyor olmamız gerikir. Dolayısıyla da "Dil konuşur" diyemeyiz. Çünkü bu şunu söylemek olurdu: "Öncelikle insanı oluşturan, ona varlık kazandıran şey dildir." Bu şekilde anlaşıldığında insan, dil tarafından konuşulmuş/ısmarlanmış olabilir.

Nihayet, insanî ifade daima reel olanla reel olmayanın takdimi ve yeniden takdimidir.

Geliştirdiğimiz özelliklerin dilin çerçevesini çizmek için yeterli olmadığı uzun süredir biliniyor. Fakat, dilin doğasını ifadeye göre anladığımızda, çok sayıda aktiviteden biri olarak ifadeyi insanın içinde kendi kendisini oluşturduğu başarılarının total ekonomisine yerleştirmek suretiyle ona çok daha kuşatıcı bir tanım verebiliriz.

Konuşmanın yalnızca bir insanî performasyonla özdeşleştirilmesine karşılık, başka birileri, dilin sözünün ilahi kaynaklı olduğunu vurgularlar. St. John İncili'nin Giriş'inin başlangıcına göre, Söz başlangıçta Tanrı ile birlikte idi. Yalnızca kaynak sorununu rasyonel mantıksal açıklamanın prangalarından kurtarma girişimlerinde değil, aynı zamanda dilin sırf mantıksal tasvirinin sınırlamalarını ortadan kaldırma girişimlerinde de bulunuldu. Münhasıran kelime-anlamlarının kavramlar (concepts) olarak karak-

terize edilmesine karşıt olarak, dilin figüratif (mecazi, çev.) ve sembolik karakteri ön plana çıkarıldı. Biyolojinin ve felsefî antropolojinin, sosyoloji ve psikopatolojinin, teoloji ve poetikin, bunların hepsinin de dil fenomenlerini daha kapsamlı bir biçimde tasvir ederek açıklamaları istendi.

Bu sırada, bütün metinler peşinen dilin içinde sahneye çıktığı geleneksel standart tarza atıfta bulunuyordu. Dilin bütün bir doğasıyla ilgili önceden sabitlenmiş bulunan görüş böylece takviye edilmiş oluyordu. Bu, dil hakkındaki bilgi giderek arttığı ve değiştiği halde, gramer, mantık, dil felsefesi ve lingüistikteki dil fikrinin nasıl ikibin beşyüz yıl aynı kaldığını gösterir. Bu olgu, dille ilgili egemen fikirlerin yıkılamaz kesinliğinin delili olarak bile yorumlanabilir. Hiç kimse, dilin iç duyguların sesli ifadesiyle, insanî aktiviteyle, imaj ve kavramla temsille özdeşleştirilmesini, bırakın yararsız diye reddetmeyi, yanlışlığını dile getirme cesareti gösteremedi. Bu şekilde uygulamaya konulan dil görüşü, dil fenomenleriyle ilgili bir araştırma, herhangi bir zamanda onlarla anlaşılabilen şeye bağlı kaldığı için kesindir. Dahası, dil fenomenlerinin tasvirine ve açıklanmasına eşlik eden bütün sorunlar aynı zamanda bu doğruluk/kesinlik bölgesinde hareket ederler.

Bununla birlikte, yine de dil hakkındaki bu doğru fikirlerin eşsiz rolüne pek az kafa yoruyoruz. Eğer yıkılamaz fikirlerse, onlar, dilin tümüne farklı bilimsel bakış açıları alanı üzerinde etkilerini sürdürüyorlar. Antik gelenekte kökleri var. Yine de dilin en eski doğal niteliğini bütünüyle ihmal ediyorlar. Bu yüzden, eskiliklerine ve kavrayışlılıklarına rağmen, onlar asla bizi dil olarak dile götürmüyorlar.

Dil konuşur. Dilin konuşması ne demektir? Bu tür bir konuşmayla karşılaştığımızda biz nerede duruyoruz? Elbette, pek muhtemeldir ki, konuşulan şey içinde.....

...

Dil **konuşur**. Bu aynı zamanda ve başka herşeyden önce konuşur demektir: **dil** konuşur. Dil mi? Yoksa insan mı? Kılavuz önermemizin bizden şimdi istediği şey – öncekinden daha az sıkıntı verici değildir. Başka herşeye ilaveten, biz aynı zamanda şimdi insanın konuşan varlık olduğunu da reddediyor olmuyor muyuz? Hiç de öyle değil. Biz bunu, lingüistik fenomenleri "ifade etme" başlığı altında tasnif etme ihtimalini reddettiğimizden daha fazla reddediyor değiliz. Fakat "İnsan nasıl konuşur" diye soralım. "Konuşmak ne demektir" diye soralım.

Pencereler yağan karlarla giyinir
Uzun uzun çalar akşam duası çanı

Bu konuşma gün batımında, akşam duası çanları çalarken, pencerelere sessizce çarpan karları adlandırır.Böyle bir kar yağışıyla, devam eden herşey

artık devam edemez. Bu yüzden, belirli bir sabit zamanda her gün çalan akşam duası çanı uzun uzun çalar. Konuşma, akşam zamanı kışını adlandırır. Bu adlandırma nedir? O yalnızca bildik muhayyel nesneleri ve olayları – kar, çan, bencere, yağmak, çalmak – bir dilin kelimeleriyle mi donatmaktadır? Hayır. Bu adlandırma, ad vermez, terimlere başvurmaz, tersine söze çağırır. Adlandırma çağırır. Çağırma çağırdığı şeyle buluşur. Bununla birlikte, bu buluşma çağırdığı şeyi, yalnızca mevcut olan/varolan şeye en yakın konuma yerleştirmek, orada ona bir yer bulmak için gidip getirmez. Çağrı gerçekten çağırır. Böylece o önceden bir yakınlığa çağrılmamış bulunan şeyi mevcut hale getirir. Fakat, onu buraya çağırmakla çağrı, çağırdığı şeyi zaten çağırmıştır. Nereye? Çağrılan şeyin henüz içinde bulunmadığı mesafeye.

Burada çağrı yakına çağırır. Fakat öyle olsa bile, çağrı çağrının orada tuttuğu uzaklıktan çağırdığı şeyi ele geçiremez. Çağrı kendisini çağırır ve dolayısıyla burada ve oradadır – burada mevcudiyete, orada yokluğa çağırıyor demektir. Kar yağması ve akşam duası çanının çalması şiirde burada ve şimdi bizimle konuşur. Onlar çağrıda mevcutturlar. Yine de onlar hiçbir şekilde, şimdi burada, bu konferans salonunda mevcut bulunan şeyler arasına düşmezler.

...

Aynı zamanda çağrıda çağrılan geliş yeri yoklukta barınan bir mevcudiyettir. Adlandırma çağrısı şeylere, böyle bir varış yerine gelmelerini buyurur. Buyurma, davet etmedir. O şeyleri insanlarla şeyler olarak ilişkileri olabilsin diye davet eder. Kar yağışı insanları geceleyin karanlığa gömülen gökyüzü altına yerleştirir. Akşam duası çanının çalması onları, ölümlüler olarak Tanrı'nın huzuruna getirir. (..) adlandırılan, dolayısıyla çağrılan şeyler kendilerini gökyüzü ve yeryüzü, ölümlüler ve tanrılarla biraraya getirir. Bunların dördü birbirine yönelik olarak birleşerek bir dörtlü oluştururlar. Şeyler dörtlüye birlikte ikamet imkânı verirler. Bu biraraya gelme, toplanma, birlikte ikamet etme, şeylerin şeyleşmesidir. Şeylerin şeyleşmesinde ikamet eden gökyüzü, yeryüzü, ölümlüler ve tanrılardan oluşan üniter dörtlüye biz dünya adını veriyoruz. Adlandırmada, adlandırılan şeyler şeylikle-rine çağrılırlar. Şeyleşerek onlar, şeylerin içinde ikamet ettikleri, dolayısıyda içinde sakinleri oldukları dünyayı açarlar/bilinir hale getirirler. Şeyler şeyleşerek dünyayı gerçekleştirirler. Bizim eski dilimizde bu tür gerçekleştirmeye **bern, bären** – Eski Yüksek Almanca'da **beran** – dünyaya getirmek/doğurmak denir; dolayısıyla **gebaren**, gerçekleştirmek, çağırmak, doğurmak ve **Gebrade**, doğurmak, çağrıda bulunmak demektir. Şeyler, şeyleşerek şey olurlar. Onlar şeyleşerek dünyayı çağırırlar.

...

İlk iki kıtanın konuşması şeylere dünyaya gelmelerini ve dünyaya şeylere gelmelerini buyurarak konuşur. Buyurmanın bu iki modu biriinden farklı, ancak birbirinden kopuk değildir. Fakat onlar birarada da değildirler. Çünkü dünya ve şeyler birbirleriyle yanyana varlıklarını sürdürmezler. Onlar birbirlerine nüfuz ederler. Bu yüzden bir orta alanı katederler. Bu orta noktada onlar birdirler. Bu bir olma noktasında birbirlerine çok yakındırlar. İkisinin ortası/arası yakınlıktır – Latince'de **inter**. Onun karşılığı olan Almanca kelime **unter**, İngilizce kelime **inter**.– Dünyanın ve şeylerin yakınlığı bir kaynaşma değildir. Yakınlık yalnızca, yakınların – dünya ile şeylerin – kendilerini açıkça ayırdığı ve ayrı kaldıkları yerde sözkonusudur. İkisinin ortasında-arasında, dünya ile şeyler arasında, onların **arasında** ayırım hüküm sürer: **fark-lılık**.

Dünya ile şeylerin yakınlığı aranın ayrımında varlık kazanır; o farklılıkta mevcuttur. Farklılık kavramı, bu durumda, bildik ve geleneksel kullanımından uzaklaşır. Şimdi onun adlandırdığı şey, çeşitli farklılık tülerinin karşılığı türe ilişkin bir kavram değildir. O yalnızca bu tekil farklılık olarak varolur. O, biriciktir. O kendisine, dünyanın ve şeylerin içinde birbirleriyle birlikte oldukları, kendisi vasıtasıyla birlikte oldukları ortada/arada bir yer tahsis eder. Farklılığın yakınlığı **diaphora**'nın, gerçekleşmeyi sürdüren gerçekleştiricinin (the carrying out that carries through) birleştirici elementidir. Farklılık dünyayı dünyalaşması dahilinde, şeyleri şeyleşmeleri dahilinde gerçekleştirir. Böylece onları gerçekleştirerek, onları birbirlerine taşır. Farklılık dünyaya ve şeylere onlara eklenen bir arada/ortada birbirlerine bağlanmaları olgusundan sonra aracılık ediyor değildir. Arada olma, ilkin dünyayı ve şeyleri mevcudiyetleri dahilinde, başka bir söyleyişle, birliklerinin gerçekleştiği birbirlerine yönelik olmaları dahilinde belirler.

Söz bu sebeple artık şeyler arasında yalnızca temsillerimizce tesis edilen bir ayırım demek değildir. Dahası, onun tesis edebileceği bir temsilin ortaya çıkabilmesi için, yalnızca dünya ile şeyler arasında kurulan bir ilişki de değildir. Farklılık dünya ile şeylerden olguyu mütekip ilişkileri olarak türemez. Dünya ile şeylerin farklılığı, dünyaya taşınan şeyleri **ifşa ederek kendine maleder**; şeylerin bahşettiği dünyayı **ifşa ederek kendine maleder**.

Farklılık ne ayırım ne de ilişkidir. Farklılık olsa olsa dünya ve şeylerin boyutudur/oylumudur (dimension). Fakat bu durumda, "boyut/oylum," artık, aynı zamanda şu ya da bunun içine iskân olduğu bağımsız olarak önceden varolan bir alan anlamına gelmez. Farklılık dünya ile şeyleri, onları birbirine ayırdığı, tahsis ettiği ölçüde oylumdur. Onun onları tahsisi ilkin dünya ile şeylerin ayrılığını ve birbirine yönelmişliğini mümkün kılar. Bu tür bir mümkün kılma farklılığın burada içinde ikisini de içerdiği yoldur. Dünya ile

şeylerin arası olarak farklılık onların varlığının ölçüsünü verir. Dünyayı ve nesneleri çağıran buyrukta, aslında çağrılan şey farklılıktır.

...

Dünya ile şeylere yakınlaşmalarını buyuran aslî çağrı otantik buyruktur. Bu buyruk konuşmanın doğasıdır. Konuşma şiirde konuşulan şey içinde vukubulur. O, dilin konuşmasıdır. Dil konuşur. O farklılığın arasına gelmeleri buyurulanı, yani, şey-dünya ile dünya-şeyi buyurarak konuşur. Bu şekilde buyurulan şeye, farklılıktan çıkarak farklılığa ulaşması emredilir. Burada buyruğun, "Tanrı'ya götüren yola gir" ifadesinde hâlâ bilincinde olduğumuz eski anlamını düşünüyoruz. Dilin buyruğu buyrulmuş olana, dolayısıyla farklılığın buyruğuna uyar. Farklılık dünyanın dünyalaşmasına imkân veren şeylerin şeyleşmesine imkân hazırlar. Farklılık şeyleri dörtlü'nün sükununa maleder. (..) Sükun halinde tutmak, susturmaktır. Farklılık şeyleri şeyler olarak dünya içinde sessizleştirir. ...

Farklılık iki şekilde sessizleştirir. O, şeylere dünyanın teveccühünde durma imkânı vererek sessizleştirir. Dünyanın şeylerde kendisine yeterli kalmasını sağlayarak. Burada farklılığın çifte sessizleştirmesinde şu gerçekleşir: sessizlik.

Sessizlik nedir? O hiçbir şekilde yalnızca sesten mahrum bulunma değildir. Oradaki sesten yoksunluk yalnızca tonlama, seslendirme deviniminden yoksunluktur. Fakat bu devinimsizlik, ne askıya alarak seslendirmeyi sınırlama ne de kendisi önceden varolan gerçekten sesli birşeydir. Bu devinimsizlik, deyim yerindeyse, sükût halinde duran şeyin yalnızca diğer yanıdır. Bu devinimsizliğin kendisi de yine sükut üzerinde sükût eder....

...

Farklılığın çağrısı çifte sessizleştirmedir. Farklılığn şeylere ve dünyaya çağrıda bulunma formundaki birleştirici buyruk durumundaki emir, sessizliğin melodisidir. Dil, farklılığın emrinin dünyaya ve nesnelere birbirlerine yakınlaşma çağrısıyla konuşur.

Dil, sessizliğin melodisi olarak konuşur. Sessizlik dünyanın ve şeylerin kendi mevcudiyetleri içinde gerçekleştirilmeleri, taşınmaları ve sürdürülmeleriyle sessizleşir. Dünyanın ve şeylerin sessizleşme tarzında gerçekleşmeleri farklılıklarına uygun şekilde gerçekleşmeleridir. Dil, yani sessizliğin melodisi farklılık gerçekleştiği ölçüde dildir. Dil şeylerin ve dünyanın farklılığı gerçekleşirken veya vukubulurken konuşmasını sürdürür.

Sessizliğin melodisi, insanî herhangi birşey değildir. Fakat tam tersine, insana doğasını armağan eden şey konuşmadır insan lingüistiktir. Burada kullanıldığı şekliyle "lingüistik" kavramı şu anlama gelir: dilin konuşmasının vukubulması. Bu şekilde vukubulan şey, yani insan, dilin doğa-

sına, sessizliğin melodisine elverişli hale gelecek veya tahsis edilecek şekilde dil tarafından kendisi haline getirilmiştir. Bu tür bir tahsis gerçekleşir, çünkü, dilin **doğası, mevcudiyet kazandırması**, sessizliğin sesini ölümlülerin işitmesi için seslendirmek üzere, ölümlülerin konuşmasına **ihtiyaç duyar ve onu kullanır**. İnsanlar sessizliğin melodisi içinde ikamet ettikleri için, **Kendi tarzlarında** seslerle konuşmaya muktedir olabilen ölümlüler de, yalnızca insanlardır.

...

Eğer ilgi münhasıran insanî konuşma üzerinde yoğunlaştırılısa, eğer insanî konuşma yalnızca iç insanın konuşması olarak kabul edilirse, eğer böyle anlaşılan konuşma dilin kendisi sayılırsa, o zaman dilin doğası asla insanın ifadesi ve aktivitesi dışında birşey olarak ortaya çıkamayacak demektir. Fakat ölümlülerin konuşması olarak insanî konuşma kendi başına-varolan birşey değildir. Ölümlülerin konuşması dilin konuşmasıyla ilişkisinde ikamet eder.

Şimdi tam, ölümlülerin konuşmasının ve ifadesinin farklılığın essizliğinin melodisi olarak dilin konuşmasında nasıl gerçekleştiğini düşünmenin kaçınılmaz hale geldiği zamandır. İster sözlü ister yazılı her ifade etme sessizliği bozar. Sessizliğin melodisini bozan nedir? Bozulmuş sessizlik nasıl kelimelerle sesli hale gelir? Bozulmuş sessizlik mısraları ve cümleleleri seslendiren ölümlülerin konuşmasını nasıl şekillendirir?

İnsani konuşmanın yapısı yalnızca dilin konuşmasının, yani farklılığın sessizliğinin melodisinin farklılığın buyruğu ile ölümlülere tahsis edildiği tarzda olabilir.

Farklılığı farklılığa dönüştüren ölümlülerin kendi açılarından konuşma tarzları şudur: cevap verme. Ölümlülerin konuşması herşeyden önce, farklılığın sessizliğinin dünyayı ve şeyleri tekyönlü basitliğinin gediğine yerleştirme formundaki bu buyruğu dinlemiş olmalıdır. Ölümlülerin konuşmasının her kelimesi apaçık şekilde bu tür bir dinlemeyi, dinleme olarak dinlemeyi dile getirir.

Ölümlüler dinledikleri sürece konuşur. Onlar bu çağrıyı tanımadıklarında bile, farklılığın sessizliğinin buyurucu çağrısına kulak kesilirler. Onların dinlemesi sesli söz olarak ürettiği şeyi farklılığın buyruğundan çekip çıkarır. Dinleyen ve kabul eden bu konuşma cevap vermedir.

Bununla birlikte, farklılığın buyruğundan hareketle söylediği şeyi kabul ederek ölümlülerin konuşması, önceden zaten kendi tarzında bu çağrıyı izliyordur. Alıcı dinleme olarak cevap aynı zamanda onaylama nedeniyle oluşan bir kabuldür. Ölümlüler dille iki tarzda, alarak ve karşılık vererek cevap

vermek suretiyle konuşurlar. Ölümlülerin sözü çok anlamlı mukabelede bulunarak konuşur.

Her otantik işitme, kendi söylemesini tekrar ele geçirir. Çünkü işitme kendisini sessizliğin melodisine tahsis edilmiş duran dinlemesinde tutar. Her cevap verme, kendisini rezerv eden bu kendini tutuşa akortludur. Bu yüzden böyle bir rezerv, farklılığın buyruğunu dinleme modunda hazır bulunmakla ilgili olmalıdır. Ancak bu rezerv yalnızca sessizliğin melodisini sonradan işitmeyi değil, onu, sanki onun buyruğunu seziyormuşçasına, önceden işitmeyi de gözetiyor olmalıdır.

Bu yerinde muhafaza ederken sezme, ölümlülerin farklılığa cevap verme tarzlarını belirler.Bu şekilde ölümlüler dilin konuşması içinde yaşarlar.

Dil konuşur. Onun konuşması dünyayı ve şeyleri yalın tekyanlı yakınlıklarına yerleştiren farklılığın gelmesini buyurur.

Dil konuşur.

İnsan dile cevap verdiği için konuşur. Bu cevap verme işitmedir. O, sessizliğin buyruğunu dinlediği için işitir.

Bu, burada yeni bir dil görüşünü ifade etme meselesi değildir. Önemli olan şey, dilin konuşmasında yaşamayı öğrenmektir...

İnsan yalnızca dile cevap verdiği için konuşur.

Dil konuşur.

Dilin konuşması, konuşulan şeyde bizim için konuşur.

İnsan ve Dil (1966)*

Hans-Georg Gadamer

Aristoteles insanın doğasının klâsik tanımını kurumlaştırmıştır; bu tanıma göre insan **logos**'a sahip canlı varlıktır. Batı geleneğinde bu tanım, insanın, **animal rationale**, yani düşünme kapasitesiyle diğer bütün hayvanlardan farklı rasyonel varlık olduğunu dile getiren bir formla meşruiyet kazandı. Böylece Grekçe **logos** kavramı akıl ya da düşünce anlamına gelir oldu. Ancak, aslında bu kavramın asıl anlamı dil'dir. Aristoteles bir zamanlar insanla hayvan arasındaki farklılığı şu şekilde dile getirmiştir: hayvanlar arzularının peşinden koşabilmeleri için kendilerini harekete geçiren şeyleri ve kaçabilmeleri için kendilerini inciten şeyleri diğer bir hayvana öğretmek üzere göstererek anlatabilirler. Bu, doğaları onlara imkân verdiği ölçüde böyledir. Faydalı olan şeyle zararlı olan şeyi ve dolayısıyla keza doğru olan şeyle yanlış olan şeyi birbirlerine açıkça gösterebilmeleri için yalnızca insanlara bahşedilmiş bulunan şey, **logos**'tur. Esaslı bir tez. Faydalı ve zararlı olan şey, kendinde arzu edilebilir şey değildir. O daha çok, henüz belirlenmemiş başka birşey için arzulanır ve onun elde edilmesi, elde eden kişiye katkıda bulunur. Bu yüzden insanın ayırtedici özelliği, fiilen şimdi varolan şey karşısındaki üstünlüğü, başka bir söyleyişle gelecek fikridir. Ve hemen *sonra Aristoteles buna, insana, doğru ve yanlış hissinin/fikrinin* verildiğini ilave eder – insanın bir birey olarak **logos**'a sahip bulunması dolayısıyla herşeyin verildiğini. İnsan düşünebilir ve konuşabilir. Konuşması sırasında şimdi apaçık olmayan şeyi, diğer kişinin onu kendisinden önce görebilmesi için apaçık hale getirir. Söylemek istediği herşeyi iletebilir. Gerçekte o bundan daha fazlasını yapar; bu tarzda iletebilmesi dolayısıyladır ki ortak bir

---

* Bu metin şu kitaptan alınmıştır: Hans-Georg Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, translated and edited by David E. Linge, University of California Press, London, 1977, ss. 59-68.

anlam, yani ortak anlayışlar, özellikle de insanların ortak hayatının cinayet ve adam öldürme bulunmaksızın mümkün olduğu anlayışlar yalnızca insanda varolabilir – bir sosyal hayat, bir politik yapı, bir organize edilmiş iş bölümü formunda. Bütün bunlar, yalın insanın dile sahip bir varlık olduğu tezinde içerilirler.

İnsan, bu açık ve ikna edici gözlemin uzun zaman önce, dil fenomeninin insanın doğasıyla ilgili düşüncemizdeki imtiyazlı yerini garanti altına almış olduğunu düşünebilir. Ne hayvanların dilinin – eğer kişi bu adı hayvanların kendi kendilerini anlaşılır kılma tarzlarına bahşetmek istiyorsa – içinde objektif bir dünyanın kavranarak iletişime tâbi tutulduğu insanî dilden bütünüyle farklı olduğu gerçeğinden daha fazla ikna edici olabilir? Sahiden de insanî dil, hayvanların ifade dili esneklikten yoksun olduğu halde, yalnızca farklı dillerin varolmaları anlamında değil, aynı zamanda aynı dil içinde yeralan aynı ifadenin farklı şeyleri adlandırması ve farklı ifadelerin aynı şeyi adlandırması anlamında da katı olmayan göstergelerle/işaretlerle gerçekleşir.

Bununla birlikte, aslında Batı felsefî düşüncesi dilin doğasını, fikirlerinin merkezine yerleştirmemiştir. Eski Ahit'in yaratılış hikâyesinde Tanrı ilk insana, kendi takdirine göre bütün varlıkları adlandırmasına imkân vermek suretiyle, dünya üzerinde hükümranlık bahşeder. Keza Babil Kulesi hikâyesi de dilin insan hayatı için temel önemine işaret eder. Yine de, dil hakkında ciddi düşünceye engel olan gelenek de kesinlikle Hıristiyan Batı'nın dinî geleneğiydi; öyle ki dilin kaynağı sorusu yeni bir tarzda ancak Aydınlanma zamanında yöneltilebildi. Dilin kaynağı sorusunun cevabı kutsal kitaptaki yaratılış hikâyesi yerine insanın doğasında bulunmaya çalışıldığında önemli bir gelişme sağlandı. Bu gelişmeden sonra ilave bir adım kaçınılmazdı: dilin doğallığı, insanın dilsiz olduğu bir ilk durum arayışını artık imkânsız hale getiriyordu. Bu gelişmeyle birlikte, dilin kaynağı sorusunun bizatihi kendisi de anlamsız hale geliyordu. Herder ile Wilhelm von Humboldt, dilin temelde insanî birşey olduğunu, insanın temelde lingüstik/dilsel bir varlık olduğunu gördü ve bu kavrayışın insanın dünyaya bakışı için temel önemini araştırdı. İnsanî dil yapılarının farklılığı, kamu hayatından çekilmiş bir kültür bakanı olan Wilhelm von Humboldt'un – eski çağ hakkındaki incelemesiyle modern lingüistik biliminin kurucusu olan Tegel-'in bilge adamı – inceleme alanıydı.

Bununla birlikte, Humboldt'un kurucu dil felsefesi ve lingüistik bilimi, ilk Aristotelesçi anlayışın restorasyonuna yolaçmadı. Halkların dillerini araştırma nesnesi haline getirerek Humboldt, hem halkların ve zamanların farklılığını hem de onlara temel teşkil eden ortak insanî doğayı yeni ve umut vaatedici bir tarzda açıklamaya muktedir bir bilgi patikasını izledi.

Fakat bu prosedür insanı bir kapasiteyle donattı ve bu kapasitenin yapısal yasalarını – dilin grameri, sentaksı ve vokabüleri diye adlandırdığımız şeyi – ortaya koyarak insan ve dil meselesinin ufkunun sınırlarını çizdi. Bu tür bir yaklaşımın amacı, dilin aynası içinde farklı halkların dünya görüşlerini, çok daha önemlisi bu halkların kültürlerinin detaylarını anlamaktı. Bu yaklaşımın örneklerinden biri Viktor Hehn'in kültür bitkileri ve hayvanları konulu enfes incelemesine borçlu olduğumuz İndo-Germenik halklar ailesinin kültürel durumunun kavranması olacaktır.* Lingüistik bilimi, diğer prehistoryalardan çok daha fazla insan ruhunun prehistoryasıdır.

Fakat bu yaklaşıma göre, dil fenomeni yalnızca, içinde insanın doğasının ve onun tarihteki gelişiminin incelenebileceği mükemmel manifestasyonu/ifşası yüzünden önemlidir. Buna rağmen o felsefî düşüncenin merkezî duruşlarına sızmayı başaramamıştır; çünkü bilincin ben/kendinin-bilinci olarak Kartezyen karakterizasyonu bütün bir modern düşünceye arkabahçe olmayı sürdürmektedir. Her kesinliğin bu sarsılmaz temeli, bütün olguların en kesini durumundaki kendi kendimi bilirim, modern dönemin düşüncesi içinde bilimsel bilginin gereklerini karşılayabilecek herşeyin ölçüsü haline gelmiştir. Son tahlilde, dilin bilimsel incelemesi, sözünü ettiğimiz bu temele dayandı. Öznenin spontenliği, dili-şekillendiren enerji içinde temel formlarından birine sahipti. Keza, dilde mevcut dünya görüşü, dilin insan düşüncesine sunduğu gizemin hiçbir biçimde ortaya çıkamayacağı ölçüde verimli bir şekilde yorumlanabilirdi. Çünkü bu gizem, bütünüyle anlaşılamaz kendi bilinçdışına sahip olan dilin doğasının parçasıdır. O ölçüde, "dil" kavramının kullanımının son zamanlardaki bir gelişme olması şaşırtıcı bir tesadüf değildir. **Logos** yalnızca düşünce ve dil anlamına gelmez, aynı zamanda kavram ve yasa anlamına da gelir. "Dil" kavramının ortaya çıkışı, dil hakkında bir bilinci gerektirir. Fakat bu, içinde düşünmenin bilinçdışı konuşma işlemi üzerinde kafa yorduğu ve kendisine mesafeli bir tavır takındığı refleksif hareketin ürünüdür yalnızca. Bununla birlikte, dilin asıl gizemi, gerçekte onu bütünüyle asla bilememezdir. Ayrıca, dil hakkındaki her düşünme peşinen tekrar dile geri dönüştür. Yalnızca bir dilde düşünebiliriz ve dilin düşünceye sunduğu derin gizem düşünmemizin bu bir dile ait olmasının ta kendisidir.

Dil, bilincin dünya ile ilişkiye girdiği araçlardan biri değildir. Herikisi de aynı zamanda ayırtedici ölçüde insanî olan işaret/gösterge ve aletin yanında bir üçüncü enstrümanı temsil etmez. Dil hiçbir suretle yalnızca bir alet, bir araç değildir. Şurası muhakkaktır ki enstrüman, kullanımında ustalık kesbettiğimiz, kullandıktan sonra bir kenara fırlattığımız aletin doğa-

* Bakınız Viktor Hehn, **Kulturpflanzen und Haustiere** (Berlin: Gebrüder Bomtraeger, 1870).

sına sahiptir. Bir dilin kelimeleri sözkonusu olduğunda durum böyle değildir; bir dilin kelimeleri ağızda hazır bekleyen ve kullanılmalarını müteakip, kullanıma hazır beklettiğimiz genel kelimeler stokuna tekrar yerleştirdiğimiz şeyler değildirler. Bu benzerlik kurma tarzı yanlıştır; çünkü biz kendimizi dünya karşısında bilinç olarak bulmayız ve sanıldığı gibi kendimizi bir anlama aracını izleyerek bir sözsüzlük/kelimesizlik durumunda kavramayız. Aksine, kendimizle ve dünyayla ilgili bilgimizin bütünü içinde kendimizin olan dil tarafından zaten daha önceden içerilmiş/kuşatılmış durumdayızdır. Konuşmayı öğrenerek büyür, insanların bilgisiyle ve son tahlilde kendimizin bilgisiyle teçhiz edilmiş hale geliriz. Konuşmayı öğrenmek, her nasılsa zaten aşinası olduğumuz bir dünyayı tasarlamak için gerekli önceden mevcut bir aracı kullanmayı öğrenmek demek değil; dünyanın kendisiyle aşinalık kurmamız, dünyanın ve onunla yüzyüze gelme tarzımızın bilgisiyle donanmamız demektir.

Ne karmaşık ve ne gizemli bir süreç! Çocuğun "ilk" kelimeyi konuştuğunu söylemek ne budalaca birşeydir. Çocukların insanî konuşmadan ve sonra da bir ifade türünü ilk kekelemeleyişlerinden ayrı hermetik (hava geçirmez) bir izolasyon içinde büyüdüklerini söyleyerek insanlığın özgün/asıl dilini keşfetmek istemek, bir fiili insan dilini benimseyerek onu yaratılışın "özgün" dilinin varlığı mertebesine çıkarmayı düşünmek ne büyük bir çılgınlıktır! Suni bir yolla içinde yaşadığımız lingüistik dünyayla sarmalanmışlığımızın ertelenmek/askıya alınmak istenmesi türünde düşüncelerden ne daha çılgınca olabilir! Aslında biz daima dilde zaten evdeyizdir; dünyada evde olduğumuz kadar evdeyizdir. Bize, konuşmayı öğrenme sürecimizin en kapsamlı tasvirini veren düşünür de Aristoteles'dir. Aristoteles'in tasvirini yapmak istediği şey, konuşmayı öğrenme süreci değil, daha çok düşünmeyi öğrenme süreci, yani evrensel kavramları öğrenme sürecidir. Görünüşlerin akıntısı, değişen izlenimlerin değişmeyen akıntısı içinde süreklilik türünde birşey nasıl ortaya çıkmaktadır? Bize birşeyi aynı şey olarak kavrama imkânı veren şey kesinlikle herşeyden önce muhafaza etme yeteneğimiz, yani hafızadır ve hafıza ilk büyük soyutlama başarısıdır. Görünüşlerin akışından ayrı olarak bir ortak faktör şurada burada keşfedilir ve dolayısıyla tecrübe diye adlandırdığımız farkına varışlarımızın birikmesinden yavaş yavaş tecrübenin birliği doğar. Evrensel olanın bilgisi bu yolla, tecrübe edilen şeyi düzenleme kapasitesi olarak ortaya çıkar. Evrensel olanın/tümelin bu bilgisi tam olarak nasıl ortaya çıkmaktadır? Kesinlikle, belirli bir tikel yeniden ortaya çıktığında ve aynı şey olarak görüldüğünde biri diğerini izleyecek ve birden bire evrensel olanın/tümelin bilgisine ulaşılacak şekilde değil. Bir tikel olarak bu belirli tikel, diğer bütün tikellerden gizemli bir evrensel olanı/tümeli temsil gücüyle ayırtedilemez. Aksine, o da diğer tikeller gibi

bir tikeldir. Ve yine de bir noktada, üniversel olanın/tümelin bilgisinin fiilen ortaya çıktığı doğrudur. O nerede başlar? Aristoteles bunun ideal bir imajını sunar: Hareket halinde olan bir ordu nasıl tekrar durmaktadır? Birinci askerin veya ikinci askerin ya da üçüncü askerin durmasıyla değil kesinlikle. Ordunun, belirli sayıdaki askerin yürümeyi durdurduğunda duracağını da, son asker durduğunda duracağını da söyleyemeyiz. Çünkü ordu onun durmasıyla durmayacaktır; ordunun bütünüyle durması zaman alacaktır. Ordunun nasıl harekete geçeceği, nasıl yayılacağı ve nasıl bir noktada tekrar duracağı (yani, onun nasıl tekrar komutun birliğine itaat edecek hale geleceği) düşünülüp taşınılarak planlama yoluyla kontrol edilerek buyurulamaz veya herhangi bir kişi tarafından kesin şekilde bilinemez. Ve yine de şüphe götürmez bir biçimde bu gerçekleşir. Evrensel/tümel olanın bilgisi de kesinlikle bu şekilde gerçekleşir; çünkü, bu gerçekte onun dile girişiyle aynı şeydir.

Biz düşünüş ve kavrayışımızda daima daha önceden dünya hakkındaki lingüistik yorumumuzca önyargılı olmaya mahkûm ediliriz. Bu lingüistik yorum içinde serpilmek, dünyada gelişerek serpilmek anlamına gelir. Dil bu ölçüde sonluluğumuzun hakiki işaretidir. O, daima bizim ötemize uzanır. Bireyin bilinci, dilin varlığının kendisiyle ölçülebileceği bir standart değildir. Gerçekten de, konuşulan dilin içinde fiilen mevcut hiçbir bireysel bilinç olamaz. O halde, dil nasıl mevcuttur? Elbette dil bireysel bilinç olmaksızın varolamaz, fakat kendi başına herbiri özel bir bilinç olan birçok bilincin toplamı da değildir.

Hiçbir birey konuşurken konuşmasının reel bilincine sahip olamaz. Yalnızca istisnai durumlarda insan konuşmakta olduğu dilin bilincindedir. Sözün gelişi bu, insan hakkında konuşmak istediği şey garip ya da komik gibi göründüğü için tereddüt geçirdiği birşeyi söylemeye başladığında gerçekleşir. Şunu merak eder: "İnsan gerçekten de bundan sözedebilir mi?" Burada bir an için konuştuğumuz dil bilincinde olduğumuz birşeye dönüşür; çünkü, kendisine has olan şeyi yapmamaktadır. Ona has olan şey nedir? Üç şeyi birbirinden ayırtedebileceğimizi düşünüyorum.

1. İlki, dile ait olan temel kendi kendini-unutuyor olmaklığıdır. Dilin yapısı, grameri ve sentaksı – lingüistik biliminin tematik hale getirdiği bütün faktörler – hiçbir şekilde canlı konuşmada bilincinde bulunan faktörler değildir. Bu yüzden, modern eğitim için zarurî durumdaki doğal dilden sapmalarından biri, gramer ve sentaksı Latince gibi ölü bir dilde öğretmek yerine kendi ana dilimizde öğrenmemizdir. Gerçekten devasa soyutlama başarısı, kendi ana dilinin gramerini açık bilince dönüştürecek birini gerektirir. Dilin fiilî işleyişi gramerin, belirli herhangi bir zamanda söylenen şeyin ötesinde bütünüyle yokolmasına yolaçar. Yabancı dilleri öğrenmekte, her

insanın yaşadığı bu fenomenle, yani, ders kitaplarında ve dil kurslarında kullanılan paradigma cümlelerle ilgili çok iyi bir tecrübe vardır. Ders kitaplarının ve dil kurslarının görevi insanı, soyut tarzda belirli bir lingüistik fenomenin farkına vardırmaktır. Dili öğrenmenin bir dilin gramerinin ve sentaksının öğrenilmesini gerektirdiğinin düşünüldüğü daha eski zamanlarda ders kitapları ve kursların yerinde, Sezar ya da Karl Amca'yı deklare eden yoğun bir duyarsızlık sergileyen cümleler vardı. Bu tür paradigmalar vasıtasıyla yabancı bir ülke hakkındaki ilgi çekici önemli miktarda enformasyonu iletmeye dönük modern eğilim, tam da söylenen şeyin içeriğinin ilgi çekmesi ölçüsünde onların örnek teşkil edici fonksiyonlarının belirsizleşmesinin düşünülmemiş yan etkisiydi. Dil ne kadar canlı bir operasyona dönüşüyorsa, biz de dilin o kadar daha az bilincindeyizdir. Dolayısıyla, dilin kendi kendisini-unutturuyor olmaklığından, onun gerçek varlığının onda söylenen şeyde içerildiği sonucu çıkar. Onda söylenen şey, içinde yaşadığımız ve aynı zamanda ölü ya da diri yabancı dillerin literatüründen bize ulaşan büyük gelenek zincirinin bütününe ait olan ortak dünyayı oluşturur. Dilin gerçek varlığı, işittiğimizde – söylenen şeyi işittiğimizde – onu kendimize maletmemizde ikamet eder.

2. Dilin varlığının ikinci bir temel özelliği bana ben-siz birşey gibi görünmesidir. Kimsenin anlamadığı bir dili konuşan kişi, aslında konuşmamaktadır. Konuşmak başka birisine konuşmak anlamına gelir. Konuşulan kelime doğru kelime olmalıdır. Ancak bu, onun yalnızca benim için tasarlanan nesneyi temsil ediyor olması anlamına gelmez sadece, aynı zamanda onu kendisiyle konuştuğum insanın gözlerinin önüne sermem anlamına da gelir.

Bu ölçüde konuşma "Ben" alanında değil, "Biz" alanınında gerçekleşir. Bu yüzden Ferdinand Ebner'in ünlü eseri **Söz ve Ruhsal Gerçeklikler** [The Word and Spirutual Realities] 'in altbaşlağını **Pneumatological Fragments*** koymakta haklıdır. Çünkü dilin ruhani/ruhsal gerçekliği, Ben'le Sen'i birleştiren **Pneuma**'nın, başka bir söyleyişle ruhun gerçekliğidir. Konuşma fiiliyatının diyalogdan ibaret olduğu gözlemleneliberi uzun zaman geçmiştir. Fakat her diyalogda, iyi ya da kötü bir tereddüt ve direnme ruhu ya da Ben ile Sen arasında kolay mübadele ve iletişim ruhu hüküm sürer.

Başka bir yerde gösterdiğim gibi, her diyalogun işleyiş formu, oyun kavramına göre tasvir edilebilir.** Kendimizi, oyunun doğasını oyuncunun bilinci açısından ele alan geleneksel düşünme tarzından kurtarmamız kesinlikle elzemdir. Oynayan adamın bu tanımı – öncelikle Schiller kanalıyla

---

* Ferdinand Ebner, **Das Worth und die geistigen Realitaten: Pneumatolgische Fragmente** (Innsbruck:Brenner, 1921).

** Karşılaştırınız, **WM**, bölüm 3.

popülerleşmiş bir tanımdır – oyunun hakiki yapısını yalnızca onun sübjektif görünüşüne göre kavrar. Fakat, aslında oyun, oynayan kişileri veya her kim olursa olsun oynayan herşeyi içine alan dinamik bir süreçtir. Bu yüzden, biz "dalgaların oyunundan" veya "sineklerin oyunundan" ya da "tarafların oyunundan" sözettiğimizde, bu hiçbir şekilde yalnızca metafordan ibaret birşey değildir. Aksine, Oyunun oynayan bilinç için cazibesinin bizatihi kendisinin kökleri, oyunun kendine has dinamiği olan bir harekete dönüşen varlığında ikamet eder. Oyun, birey oyuncu samimiyetle iştirak ettiğinde, yani, oyuncu artık kendisini içten olmadığı için sadece oynuyor gibi görünen biri olarak kontrol altında tutmadığında, yolundadır. Oynamayı becerememeyen insanlar diye adlandırdığımız insanlar, bunu yapamayan insanlardır. Şimdi, oyunun oynayan kişiyi tatmin eden, kendi ruhuyla dolu – çocuksu, özgür ve başarma sevincinden ibaret ruhuyla – temel oluşumunun, içinde dilin gerçeklik haline geldiği diyalogun oluşumuyla yapısal bakımdan ilişkili bulunduğunu öne süreceğim. İnsan başka biriyle diyaloga girdiğinde ve sonra diyolog tarafından daha ileriye sürüklendiğinde, belirleyici olan şey, kendi kendisini kontrol altında tutan veya kendi kendisini ortaya koyan birey kişinin iradesi değildir artık. Aksine, diyalogda hüküm süren, iddiaları/ifadeleri ve karşı iddiaları/ifadeleri ortaya çıkaran ve sonunda onları birbirleriyle oyuna sokan şey, konuşmanın yasasıdır. Bu yüzden, diyalogun başarıyla gerçekleşmesini müteakip kişi, söylediğimiz gibi, bununla tatmin olur. İddiaların ve karşı iddiaların bu oyunu – Platon'un harikulade bir şekilde düşünmek diye adlandırdığı – ruhun kendisiyle iç diyalogunda tekrar oynanır.

3. Bir üçüncü özellik, dilin evrenselliği diye adlandıracağım özelliktir. Dil, öteki konuşulabilir olmayan şeyler alanının karşısında yeralabilecek konuşulabilir olanla sınırlı bir alan değildir. Tersine, dil, herşeyi içine alan bir alandır. Temelde, anlamlandırma edimimizin amaçlaması ölçüsünde, söylenmiş olanın dışında tutulabilecek hiçbir şey yoktur. Dile getirme kapasitemiz yorulmak bilmez bir şekilde aklın evrenselliği ile barış içinde kalmaya çalışır. Bu yüzden her diyalogun bir iç sınırsızlığı/sonsuzluğu vardır ve sonu yoktur. İnsan bu sınırsızlığı, ya yeterli ölçüde söylenmiş ya da söylenecek başka birşey kalmamış göründüğü için sona erdirir. Fakat bu tür her sona erdirmenin diyalogun yeniden başlamasıyla aslî bir ilişkisi sözkonusudur.

Biz bu tecrübeyi, genelikle çok meşakkatli bir tarzda, bizden bir ifade istendiğinde yaşarız. Bir aşırı örnek olarak, mahkeme öncesi bir sorgulama ve ifade alma hakkında düşünebiliriz. Böyle bir durumda, cevap vermemiz gereken soru, kendisini ortaya koymak ve diyaloga girmek ("Burada konuşacağım" veya "Soruma cevap ver!") isteyen konuşucunun ruhu önüne konul-

muş bir bariyer gibidir. Söylenen hiçbir şeyin sadece kendi başına doğruluğu sözkonusu değildir, tersine söylenen herşey, bunun yerine, ileriye ve geriye doğru, söylenmemiş olan şeye atıfta bulunur. Her iddia motive edilir, yani, insan duyarlı bir biçimde söylenen herşey hakkında, "Bunu neden söylüyorsun?" sorusunu yöneltebilir. Ve bir iddia yalnızca söylenmeyen şey söylenen şeyle birlikte anlaşıldığında anlaşılabilirdir. Biz bu olguyla özellikle soru fenomeninde yüzyüze geliriz. Motive edilmiş bir soru olarak anlaşılamayan bir soru, cevap bulamayacak bir sorudur. Çünkü, bir sorunun motivasyonel arkabahçesi öncelikle, cevabın üretileceği ve bulunabileceği alanı açar. Bu yüzden, soruda olduğu kadar cevapta da aslında bir sınırsız/sonsuz diyalog sözkonusudur; içinde sözün ve cevabın ikamet ettikleri bir diyalog sözkonusu. Söylenen herşey bu tür bir mekânda ikamet eder.

Bu fikri hepimizin yaşadığı bir tecrübeyle açıklayabiliriz. Kafamdaki, tercüme yapma ve yabancı dillerden yapılmış tercümeleri okumadır. Mütercim/çevirmen, kendisini önceleyen bir lingüistik metne sahiptir, yani, ya sözsel ya da yazılı olarak söylenmiş birşeye sahiptir ve kendi diline tercüme etmesi gereken şey de budur. O, orada duran şeyle sınırlıdır ve yabancı bir dilde söylenmiş bulunan şeyi, kendisini onu tekrar dile getiren biri haline getirmeksizin, kolaylıkla kendi diline dönüştüremez. Fakat bu, onun kendisini, yabancı bir dilde söylenen şeye tekabül eden sınırsız bir söylenen şeyler uzayına açması gerektiği anlamına gelir. Bunun ne kadar zor birşey olduğunu herkes bilir. Tercümenin, yabancı bir dilde söylenen şeyi nasıl sathîleştirdiğini bilir. Yabancı bir dilde söylenen şey, bir düzeyde, kelimelerin anlamı ve tercümenin cümle biçimi o dilden alınan orjinaline uyacak şekilde yansıtılır, fakat tercümenin, tabiri caizse, hiçbir mekânı yoktur. Orjinalinin (yani orjinal dilde söylenen şeyin) kendi anlam alanında inşa edildiği bu üçüncü boyuttan mahrumdur. Bu, her tercümenin önündeki ortadan kaldırılamaz engeldir. Hiçbir tercüme orjinalinin yerini tutamaz. Sathî şekilde yansıtılmış orjinal iddianın, orjinaldeki anlamlı arkabahçenin veya "satır araları"nın büyük bölümü taşınamayacağı için, tercümede çok daha kolay anlaşılabilir olması gerektiği öne sürülebilir. Tercümenin başardığı bir basit anlama indirgemenin, bu yüzden, anlamayı **kolaylaştıracağı** düşünülür. Fakat bu tez yanlıştır. Hiçbir tercüme orjinali kadar anlaşılabilir olamaz. Söylenen şeyin kapsamlı anlamı anlam daima bir anlama istikametindedir yalnızca orjinal söyleyişte dile gelir ve bütün müteakip söyleyiş ve dile getirişlerde buharlaşır. Bu yüzden mütercimin görevi asla söylenen şeyi kopya etmek değil, tersine, söylenen şeyi kendi söyleyişi istikametine sürükleyebilmesi için, kendisini söylenen şey istikametine (yani onun anlamı içine) yerleştirmek olmalıdır.

Bu problem, bir yorumcunun araya girdiği, farklı ana dillere sahip insanlar arasındaki sözlü diyalogu mümkün kılan tercümelerde en açık şekliyle ortaya çıkar. Bir başka dilde konuşan birinin konuştuğu kelime ve cümleleri yalnızca yeniden üreten bir yorumcu, konuşmayı anlaşılamazlığa sürükler. Onun yeniden üretmesi gereken şey, lafzıyla söylenen şey değil, aksine, diğer kişinin birçok şeyi söylemeden bırakarak, söylemek istediği ve söylediği şeydir. Bu yeniden üretimin sınırlı karakteri de keza, yalnızca diyalogun içinde mümkün hale geldiği bir mekândır, yani bütün ortak anlamaların sahip olduğu bir iç sınırsızlıktır/sonsuzluktur.

Bu yüzden dil, eğer onu yalnızca, tek başına doldurduğu alanda, insanî varlıkla birlikte ikamet ettiği alanda, ortak anlama alanında, sürekli yeniden gerçekleştirilen ortak uzlaşma alanında insanî hayat için soluduğumuz hava kadar elzem bir alan birşey olarak görüyorsak, insanî/beşerî varlığın reel ortamı ve aracıdır. Aristoteles'in söylemiş olduğu gibi, insan sahiden dile sahip varlıktır. İnsanî herşeyin bize söylenmesine izin vermemiz gerektiği apaçıktır.

Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı*

Kathleen Wright

Anlama fikrini, Orada-varlığın (Dasein'ın) evrensel belirlenmişliği olarak ilk kez tanımlamış bulunan Heidegger, bununla, anlamanın geleceğe yönelik karakterini, yani Orada-varlığın (Dasein) geleceğe atılmışlık karakterini kastediyordu. Bununla birlikte, anlamanın unsurlarının evrensel konteksti içinde, geçmiş ve miras alınmış olan şeyin asimilasyonu unsurunu benim vurguladığımı reddedemem. Bir bilim olarak metafiziğin sonu ne demektir? Onun bilimde sona erişi ne anlama gelmektedir?

Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**

Gadamer'in yazılarında, Heidegger'den farkını nasıl anladığının açık ifadesini bulmak zordur. O Heidegger'le, Platon ile başlayan ve Hegel'in **Felsefî Bilimler Ansiklopedisi** ile sona eren Batı metafizik geleneğini anlamanın önemi konusunda açık uzlaşma içindedir. Gadamer için anlamanın geçmişe yöneldiği yerde, Heidegger için öncelikle geleceğe yönelmesi, bu nedenle, Gadamer'e göre yalnızca bir vurgu farkıdır. Yine de Gadamer'in geleneği hatırlama ve ona karşılık verme nedeni, Heidegger'inkinden radikal şekilde farklı görünüyor. Ancak Heidegger gerçekten geleneğe yönelmemişse de, böyle yapmasının amacı, Batı metafizik geleneğini ve özellikle de metafiziğin dilini aşmaktır. Heidegger için, düşünmenin (**Denken**) anması ve hatıra getirmesi gereken şey (**Andenken**), yani varlıklardan farklılığıyla Varlık'ı, Batı metafizik geleneği içinde sürekli gözden kaçırılan ve dolayısıyla unutulmuş bulunan varlıklardan farklılığı dahilinde Varlık'ı,

---

* Bu metin şu kitaptan alınmıştır: Brice R. Wachterhauser (ed.), **Hermeneutics and Modern Philosophy**, State University of New York Press, Albany, 1986, ss. 193-218.

hermeneutik diyalog içinde kendine mâletme yoluyla anlamaktır (**Verstehen**).

Heidegger'in söylediği ve Gadamer'in yeniden dile getirdiği gibi, Heidegger'in gelenekle ilişkisi, eğer metafiziğin aşılması (**Überwindung**), basitçe geleneğin tahribi/yıkımı anlamına gelecek şekilde ele alınırsa yanlış anlaşılmış olur. İnsan bunun yerine geleneği, onunla uzlaşarak aşabilir (**Verwihden**). Heidegger'le ömür boyu süren konuşması/diyalogu sırasında, Gadamer, Heidegger'in hem Platon hem de Hegel'le uzlaşmayı başaramadığını öne sürmüştür. Heidegger'e göre, Platon ve onun hakikat doktriniyle başlayan metafizik Hegel'de zirvesine ulaşır. Gadamer, Heidegger'in Platon'un söylenmiş olanla söylenmemiş olan arasında kurduğu ilişkiyi, yani Platonik diyalogun doğasını anlayıp anlamadığını sorguladı. Böylece o aynı zamanda, Heidegger'in Hegel'deki spekülatif olanı, yani dilin spekülatif yapısını anlayıp anlamadığını da sorguladı. Gadamer'in **Hakikat ve Yöntem**'de geçmiş olanı ve geçmişten miras kalanı kendine maletmeye yaptığı vurgu, Heidegger'in Batı metafizik geleneği anlayışı konusunda yönelttiği sorular kontekstinde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, Gadamer'in Heidegger'le diyalogundaki sorun, Platon'un ve Hegel'in nasıl anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla Batı metafizik geleneğinin nasıl anlaşılması gerektiği sorunundan daha fazla birşeydir. Sorun daha çok, bizatihi yazılı gelenekle **hermeneutik konuşmanın/diyalogun** doğasıdır.

Bu yazıda, arkabahçe olarak, **Hakikat ve Yöntem**'de dile getirilmemiş birşey olarak Gadamer'le Heidegger arasındaki bu ömürboyu konuşmayı, Gadamer'in orada hermeneutik diyalog hakkında söylediği şeyi daha iyi anlamamızı sağlayan bir arkabahçe olarak varsayacağım. Burada yalnızca, Gadamer'in, Heidegger'in aksine, **Hakikat ve Yöntem**'de tartışılan şu iki soruna ışık tuttuğu ölçüde Hegel'in hakikati olarak algıladığı şey üzerinde odaklaşacağım: birincisi, dil olayı olarak anlaşılan Ben-Sen ilişkisi ve ikincisi, bir merkez olarak dil. Heriki sorun konusunda da Gadamer'in görüşlerini Heidegger'le uzlaştırmakla başlayarak ve Hegel'le uzlaşmayla sona erdirmesini göstereceksem de, Gadamer'in Heidegger'den Hegel'e dönüşünün, Heidegger'in dil anlayışıyla bir temel uzlaşmazlığı ve kopuşu gösterdiğini öne sürmeyeceğim. Gadamer bunun yerine Heidegger'i, gerçekleştirebildiği ölçüde Hegel'i izleyerek, Heidegger'in dil anlayışının açtığı, ancak metafiziğin dilini aşma girişiminin başaramadığı bir ilave imkânı gerçekleştiren kişi olarak anlar. 1916 gibi erken bir tarihte, Duns Scotus hakkındaki **Habilitationsschrift**'nin sonunda Heidegger, Hegel'in felsefî sistemiyle uzlaşma ihtiyacını teslim eder.[1] Gadamer, 1971'deki "Hegel ve

[1] Martin Heidegger, **Frühe Schriften** (Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1972), s. 352 vd.

Heidegger" denemesinde şunları yazar: "Heidegger'in düşüncesinin ısrarla Hegel etrafında dönüp durması ve bugüne kadar kendi düşüncesiyle Hegel-'inki arasında yeni sınırlar aramayı sürdürmesi ilgi çekicidir."[2] **Hakikat ve Yöntem**'de Gadamer, Heidegger'in dil anlayışına Heidegger'in Hegel'in sistematik metafiziğinden bağımsız durumdaki dilin spekülatif yapısı kavrayışıyla bağlantısını kurarak tasarladığı dil anlayışına zeyller/ilaveler yaptığı iddiasında bulunarak kendi dil anlayışını sunar

Gadamer'le Heidegger arasındaki ömürboyu diyalogun karmaşıklığı ve bu yazının sınırları gözönünde bulundurulursa, burada, Heidegger'in Gadamer'in hermeneutik konuşma/diyalog anlayışına itirazlarını, bu diyalogun Ben-Sen yapısını ve dilin spekülatif yapısını ele almak imkânsızdır. Heidegger'in kendi düşünme patikasını hermeneutik felsefeden ayırmasına hakkını vererek ele almak da imkânsızdır; bu düşünme patikası hem **Varlık ve Zaman**'da Heidegger'in hem de **Hakikat ve Yöntem**'de Gadamer'in başlangıç noktasıdır. Ayrıca burada, Heidegger'in Hegel'de spekülatif olan şeyi anlayıp anlamadığı da, belirlenmeye çalışılmayacaktır. Gadamer'in Hegel'le uzlaşma içinde olma derecesini sınırlama nedenlerinin açıklamasını yapmak da mümkün değildir. Bu yazı daha çok, Gadamer'in Hegel'i kendine maledişini, dilin spekülatif yapısı açısından ele alacak ve Gadamer'in düşünmenin diliyle şiirin dili arasındaki ilişkiye ilişkin anlayışıyla sona erecektir.

Dil Olayı ve Dil Olayının Ben-Sen Yapısı

Gadamer dil konusunu, **Hakikat ve Yöntem**'in ikinci kısmının başında takdim eder: "Özellikle semantik alanında, dili kullanışımızın bilinçdışı doğası/yapısı problemiyle karşılaştık. Kendi mutat kullanımımızla metnin kullanımı arasında bir farklılık bulunduğunu nasıl keşfebiliriz?"[3] Dili kendi kullanımımızın "bilinçdışı doğasından" sözederek Gadamer, dilin kaderi ebediyen bizden kaçarak metnin anlamını yanlış anlamamıza neden olan kendi doğasınca tayin edildiği için, bu kullanımı sorgulayamayacağımıza imada bulunmaz.[4] O daha çok, dilin onu kullandığımız sıradaki unutuluşuna dikkat çeker ve dilin varlık tarzı/modu sorununu ileri sürer. Bu mesele, ilk önce **Heidegger** tarafından **Varlık ve Zaman** 'da ileri sürülmüştür:" "Son tahlilde, felsefî araştırma, ne türde Varlık'ın genelde dille

---

2 Hans-Georg Gadamer, **Hegel's Dialectic**, trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1971), s. 103.

3 **Truth and Method**, s.237.

4 M. Ermarth, "The Transformation of Hermeneutics: 19th Century Ancients and 20th Century Moderns," **Monist 64** (1981): 191.

birlikte varolduğunu sorgulamaya karar vermelidir. O, bu-dünya-içinde el-de-hazır bir teçhizat türü müdür yoksa Dasein'ın Varlık türünün sahip olduğu birşey midir veya bunların hiçbiri değil midir?"[5] Onun varlık tarzlarını farklılaştırması (**Seinsmodi**), Gadamer'in bu soruya verdiği cevabın açıklanmasına katkıda bulunabilir.

Dili kendi kullanımımızın **bilinçdışı yapısıyla** Gadamer, kullanım halinde dilin, bir özne ya da bilinç için el-de-mevcut ya da hazır bir nesne olmadığı gerçeğine atıfta bulunur. Bu bakımdan, kullanım halindeki dil, kullanım halindeki bir alete benzer birşey olarak ortaya çıkar. Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'daki çekicin kullanımı örneğini hatırlayalım.[6] Çekiçlerken, çekicin çekiç olarak bilincinde değilizdir, daha çok çekiçle yapmakta olduğumuz şeyle ilgiliyizdir. Aynı şekilde, şeylerin kelimelerle bağlantısını kurarken, sözün gelişi vaadde bulunurken, kelimelerin kelimeler olarak anlamlarının bilincinde değilizdir, daha çok kelimelerle yapmakta olduğumuz şeye angajeyizdir. Ayrıca, tıpkı bir alet gibi dil de, ancak ve ancak ilave kullanımını engelleyen bir kesinti ortaya çıktığında bir özne için nesne haline gelebilir. Bu olgu, Saussure'ün lingüistik bilimindeki, dilin (**langue**) bizatihi kendisinin insanî konuşmanın (**language**) yalnızca bir parçası olduğunu söylediğinde, insanî konuşma ve dile getirmeden (**parole**) tecrit ederek/soyutlayarak incelediği durumdur.[7] Fakat dil, el-de-hazır bir alet ve birşey midir? Eğer dili hem birbirleriyle ilişkili bir göstergeler kompleksi hem de bir locutionary, illocutionary ve prelocotionary edimler (**parole**) kompleksi olarak anlarsak,[8] iletişim **olayı** için gerekli iletişim **araçlarını** yanlış anlarız. Dil insanî konuşmadır. **Varlık ve Zaman**'da yapılan ayrımlara dayanıldığında, dil **Dasein**'ın Varlık tarzına ya da çok daha açık bir şekilde **Mitdasein**'a göre anlaşılmalıdır. Hölderlin'in kelimeleriyle "Biz muhabbetiz/diyaloguz/konuşmayız." Biz **Hakikat ve Yöntem**'de Gadamer'in Heidegger'le uzlaşma içinde olduğunu görürüz: "Dil, yalnızca

---

[5] Martin Heidegger, **Being and Time**, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper and Row, Publishers, 1962), s. 209.

[6] **A. g. e.**, ss. 98 vd.

[7] F. de Saussure, **Course in General Linguistic**, ed. C. Bally and A. Sechehaye, trans. W. Baskin (New York: McGraw-Hill Book Company, 1959), s. 99 vd.

[8] J. R. Searle, **Speech Acts** (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 17. "Yine de benim yaklaşımım, Saussurecü terimlerle dile getirmek gerekirse, basitçe 'langue/dil'den çok 'parole/konuşma/ifade etme' incelemesi gibi görünebilir. Ancak ben, konuşma edimlerinin iyi bir hikayesinin bir **dil/langue** incelemesi olduğunu öne sürüyorum." Ayrıca, **parole'yi/konuşma'yı Rede/söylem** olarak anlayanlar, onun **Rede** olmadığını, Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'da yeralan dil üzerine deneme ve derslerine kılavuzluk eden seyin **Sprache, Wort** ve **Sage** olduğunu gözden kaçırırlar.

konuşmada/diyalogda, insanlar arasındaki anlama egzersizinde hakiki varlığına kavuşur."[9]

Bununla birlikte, Gadamer'in Heidegger'le uzlaşmasında, özellikle de anlama olayına yaptığı vurguda, Heidegger'in dili ele alış tarzından uzaklaşmaya başladığının bir işareti vardır. Hölderlin'in "Barış Kutlaması/Celebration of Peace" şiirini "Biz muhabbetiz/diyaloguz" ifadesinin kontekstini hatırlayalım (Burada **Gesprach** "söylem" diye çevrildi).

> Hem de çokça, gelmekte olan sabahlardan
> Bir söyleşi olduğumuzdan ve yekdiğerimizi işittiğimizden beri,
> İnsanoğlu öğrendikçe, şarkı olacağız[10]

Heidegger'in dile uzanan yolu Hölderlin'e ve şarkı olarak şiire yönelir. Gadamer'in dile uzanan yolu, dil olayı olarak aldığı konuşma/diyalog yapısını daha ayrıntılı şekilde işlemek için Hegel'e yönelir. Heidegger, Hölderlin'in yardımıyla gelecek bir dil tecrübesini iple çekerken, Gadamer Hegel'in yardımıyla gerçekleşmiş bulunan ve devam eden konuşmaya/diyaloga geri döner: "Hermeneutik tecrübe, gelenek içinde intikal etmiş bulunan şeyle ilişkilidir. Bu, tecrübe edilmesi gereken şeydir. Fakat gelenek yalnızca, tecrübe içinde anlamayı ve buyruğu altına girmeyi öğrendiğimiz bir süreç değildir; o dildir, başka bir söyleyişle o kendisini bir 'Sen' gibi dile getirir."[11] Dilin konuşma/diyalog olduğunda Heidegger'le uzlaştığı halde Gadamer, dil olayı olarak gördüğü konuşmanın Ben-Sen yapısını işlemek için Hegel'e döner.

Gadamer'in konuşmanın Ben-Sen yapısını anlamak için Heidegger'den Hegel'e dönme nedenini açıklamak için, Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'ın 26. kısmında sunduğu **gündelik** ötekiyle birlikte olmaya (**Mitdasein**) ilişkin tasvirini incelemeliyiz. Burada Heidegger ilginin (**Fürsorge/solicitude**), biri ötekiyle birlikte olmanın otantik olmayan ve diğeri otantik iki ekstrem tarzını birbirinden ayırır. Birinci tarz, "yükselerek egemenlik kurma"dır.[12] Bu tarz ötekini hesaba katmak yerine, ilgisini azaltacak şekilde kendi ilgisi içine hapseder. Bu ötekiyle birlikte olma tarzı yakışık almaz bir biçimde egemen olur ve bir otantik olmayan Ben-Sen ilişkisidir. Ötekiyle birlikte olmanın ikinci tarzı, "ileriye doğru

---

[9] **Truth and Method**, s. 404.

[10] F. Hölderlin, **Poems and Fragments**, trans. M. Hamburger (Cambridge: Cambridge University Press, 1966?, s. 439, keza karşılaştırınız, "Conciliator, You That No Longer Believed in.", s. 429.

[11] **Truth and Method**, s. 321.

[12] **Being and Time**, s. 159.

fırlatarak özgürleştiren" bir tarzdır.[13] Bu tarzda kişi, ötekinin kendisine ilgi gösterme yeteneğini geliştirmek için onu kendi ilgisi içinde tutar. Birinin ötekini ilgisi içine alması, onun "ilgisini" ortadan kaldırmak değil, ilk kez kendi ilgisi olarak onu otantik tarzda kendisine geri döndürmektir.[14] Öğretme, otantik olan bir gündelik Ben-Sen ilişkisine örnek teşkil edebilir.

Heidegger'in otantik gündelik ötekiyle birlikte olmaya ilişkin karakterizasyonunda çarpıcı görünen şey, otantiklik dahilinde özgürleşmenin gerçekten karşılıklı olmamasıdır. Ötekini otantikliği içinde özgürleştirmenin sonucu, en iyi durumda, benim zaten erişmiş bulunduğum otantikliği kendileriyle koruduğum vasıtalardır. Dahası, benim otantikliğim yalnızca, en fazla kendime ait ve ilişkisel olmayan ölümüme yönelik varlık olmam ihtimali ışığındaki birincil ve radikal bireyselleşme tecrübesi içinde gerçekleşir.[15] Otantik **Dasein**'ın otantik gündelik ötekiyle birlikte olmanın karşılıklılık özelliğinden mahrumiyetini nasıl aşacağını anlamak zordur ve gerçekten de Heidegger bunu **Varlık ve Zaman**'da asla söylemez. Dolayısıyla, otantik söylemin (**Rede**), mübadelenin karşılıklı, amacın uzlaşmaya varmak olduğu bir konuşmada/diyalogdaki karşılıklı ilgi meselesinden (**die Sache**) çok, şeylerle ilgili bir mesele olduğunun söylendiğini keşfetmek şaşırtıcı değildir. **Varlık ve Zaman**'da, başkalarıyla insanî konuşma yalnızca otantik formu dahilinde, amaçsız karşılıklı gevezelik (**Gerade**) olarak tanımlanır Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'dan sonraki yazılarında konuşma/diyalog/muhabbet olduğumuzu savunduğu halde, insanın, **Varlık ve Zaman**'da sunulduğu şekliyle ötekiyle birlikte olmanın tek-yanlılık özelliğini aşacak ve dolayısıyla karşılıklı konuşmanın şartlarını karşılayacak alternatif bir Ben-Sen ilişkisi anlayışı araması boşuna bir çabadır.[16]

Hakikat ve Yöntem'de Gadamer bunun yerine, alınıp-verilen karşılıklı konuşmaya/diyaloga uygun bir Ben-Sen ilişkisi yapısı için, Hegel'in efendi-köle diyalektiğine ve onun **Geist** anlayışına bakar. Gadamer'e göre, bize gelenek olarak miras kalan eserlerin ve çalışmaların bizimle bir Sen olarak konuştuklarını hatırlamalıyız. **Hakikat ve Yöntem**'de fiili üç Ben-Sen ilişkisi formuyla ilgili tartışması, bu eserlerin ve çalışmaların, yani yazılı gelenekle hermeneutik konuşmanın/diyalogun zorunlu şartlarını açıklamasına hizmet eder. Dahası, sorun teşkil eden şey, yazarın ötekiliği

---

[13] A. g. y.

[14] A. g. y.

[15] A. g. e., s. 304 vd.

[16] Keza bakınız Heidegger, "Hölderlins Hymnen 'Germanien' und der Rhein," Gesamtausgabe vol 39 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980), s. 73 ve s. 143; Heidegger burada öteki ve ötekilerle birlikte olmayı Cephe'de ve Volk'da arkadaşlık açısından tartışır. Bu şekilde anlaşılan ötekiyle birlikte olma, daha sonra Heidegger tarafından reddedilmiştir.

değildir. Eldeki görev, yorumcu için, yazarın, yorumcudan farklılığı ile bir Sen olarak anlaşılması değildir. Aksine, "bireysel anlamla [yazardan ve onun niyetlerinden] bütün bağlarını koparmış bulunan [metnin] anlamlı içeriği,"[17] hermeneutik konuşmanın/diyalogun öznesi ve nesnesi (**die Sache**)'dir. Bizimle bir kişi, bir Sen olarak konuşan şey budur. Nihayet, Gadamer, Ben-Sen ilişkisinin ilk iki formunun moraliteye/ahlaka kapalı olduğunu öne sürdüğünde, bu iddiasını iki farklı, fakat birbiriyle ilişkili kritere dayandırır. Öncelikle, Sen'in Ben tarafından açık ya da gizli bir şekilde egemenlik altına alınmasının delilinin bulunup bulunmadığı sorunu vardır. İkincileyin, geleneğin anlamlı içeriğinin nasıl anlaşılacağı sorunu sözkonusudur: bir genel doğru/hakikat, bir tikel hakikat olarak mı yoksa görevi onu kendine uygulayışı dahilinde onu sorgulamak olan yorumcuya yönelik bir hakikat iddiası olarak mı?

Gadamer ilkin, "aynı türden insanların davranışında tipik olan ve tecrübe temelinde diğer kişiyle ilgili tahminlerde bulunmaya muktedir olan şeyleri keşfetmeye çalıştığım"[18] bir gerçek Ben-Sen ilişkisini takiben biçimlenen bu yorum kavramını tartışır. Bu ilişkide öteki, genelleştirilebilir ve tahmin edilebilir olma anlamında tipik birşey olarak alınır. Ayrıca, ötekini, yani Sen'i nesnesi haline getiren Ben yalnızca, **genelde insanın doğasını** (**Menschenkenntnis**) anlamakla ilgili olma iddiasındadır.[19] Bu Ben-Sen ilişkisi formu yazılı gelenekle bir hermeneutik konuşma/diyalog temelinde gerçekleştiğinde, "geleneği bu tarzda anlayan birinin, onu bir nesne haline getirdiğini, başka bir söyleyişle, onunla, ondan bağımsız ve onda içerilmemiş bir şekilde karşı karşıya geldiğini ve ondaki bütün sübjektif unsurları metodik olarak dışarıda bırakarak içerdiği şeyi keşfettiğini"[20] görürüz. Bütün bir **Hakikat ve Yöntem** boyunca Gadamer, doğa bilimlerinin yöntemini taklit etmeleri dolayısıyla özellikle sosyal bilimlerde bulduğu bu yorum anlayışını eleştirir. Geleneğin Sen'inin bu şeyleştirmesinin, geleneğin anlamlı içeriğini, bu anlamlı içerikten bağımsız amaçların hizmetindeki bir araca indirgediğini öne sürer. Ayrıca, yorumcu açısından değerlerden-bağımsız ve değerler içermeme iddiasının, geleneğin Sen'ini egemenlik altına alma niyetini gizlediğini öne sürer. Geleneğin bize söylediği şeyle karşılıklı konuşma/diyalog, "kendisini, içinde bir tarihsel geçerliliğe sahip olduğu geleneğin süregelen hareketinden koparan"[21] biri için imkânsızdır. Yazılı geleneğin içeriği ile ilgili genellemeleriyle yorumcu, yazılı geleneğin kendi

---

17 **Truth and Method**, s. 321.

18 A.g.y

19 A. g. e., s. 321 vd.

20 A. g. e., s. 322.

21 A. g. y.

kendine konuşmasına imkân tanımaz. Monolog, geleneğin Sen'iyle konuşmanın/diyalogun yerini alır.

Gadamer daha sonra, fiili bir Ben-Sen ilişkisine, yani, Ben'in Sen'i kişi olarak kabûl ettiği, yine de bu ilişkinin kendi kendisiyle ilişki ve karşılıklılıktan yoksun kaldığı bir ilişkiye uygun şekilde modellenen bir başka yorum kavramını tartışır. Bu ilişki, Heidegger tarafından ötekiyle biraradaki gündelik otantik varlık olarak tanımladığı ilişkiyle aynıdır ve bu ilişkideki temel kendi kendisiyle ilişkililik ve karşılıklılıktan yoksunluk öngörüsünü sağlayan şey Hegel'in efendi-köle diyalektiğidir. Biz burada, şunu buluruz: "insan ötekinin iddiasını dile getirme, hatta ötekini, ötekinin kendisini anladığından daha iyi anlama iddiasında bulunur. Bu tarzda 'Öteki' kendi iddiasını öne süren kişiyle yakınlığını yitirir. O anlaşılır, fakat bu, onun, diğer kişinin [yani, Ben'in] konumunca engellendiği, refleksif tarzda tekrar tekrar yolunun kesildiği anlamına gelir."[22] Gadamer, Ben ile Sen arasındaki kendi kendisiyle-ilişkililik durumunu sergileyen şu iki gündelik ilişki örneğini ortaya koyar: birincisi, ona hizmet ederek efendiyi tiranlaştıran hizmetçi; ve ikincisi, "eğitim ilişkisini, otoriter bir iyilikte bulunma işini içeren" hayırseverlik ve yardım çalışmaları.[23] Bu örneklerde, hizmet talebinde bulunan kişi, aynı zamanda, "kendisini ötekiyle ilişkisinin dışına çıkarmakta ve bu yolla onun tarafından ulaşılamaz hale gelmektedir. Ötekini anlayarak, ötekini tanıma iddiasında bulunarak kişi, kendi iddiasının bütün bir doğrulamasını ötekinden alır."[24] Bu Ben-Sen ilişkisi formu, yazılı gelenekle hermeneutik konuşmanın temeli haline geldiğinde, şu sonuçlar ortaya çıkar: " Tıpkı bir konuşmada, konumunu ve ufkunu keşfettiğimiz zaman, diğer kişinin düşüncelerinin, onunla zarureten uyuşmamız gerekmeksizin anlaşılabilir hale gelmesi gibi, tarihsel olarak düşünen kişi de geçmişten intikal eden şeyin anlamını, onunla zarureten uzlaşması veya kendisini onda görmesi gerekmeksizin, kavrar."[25]

Gadamer burada, mutat ketumluğu ile, doğrudan doğruya Heidegger'e ve onun **Varlık ve Zaman**'da sunduğu şekliyle otantik gündelik kaygıya değil, Dilthey'a ve onun tarihsel bilinç kavramına atıfta bulunur. Tarihsel bilinç, geçmişin ötekiliğinde, bir genel yasanın mevcudiyetinin değil, tarihsel bakımdan eşsiz birşeyin peşindedir."[26] Yazılı geleneğin, deyim yerindeyse onu kendi tarihsel ufkunun içinde anlama iddiasında bulunan yorumu hangi anlamda, temelde kendi kendisiyle-ilişkili olabilir? Herşeyden önce, gele-

---

22 A. g. y.
23 A. g. e., s. 323.
24 A. g. y.
25 A. g. e., s. 270.
26 A. g. e., s. 323.

neğin anlamlı içeriğini, öteki ve kendi tarihsel zamanına göre biricik birşey olarak anlayarak yorumcu, kendisini, metnin yaptığı gerçek iddiadan, yani onun iddiası olan ve doğru kalan şeyden uzaklaştırarak koparır. İkincileyin, yorumcu geleneğin anlamlı içeriğinin fiilen öne sürdüğü hakikat/doğruluk iddiasından kendisini uzaklaştırarak, aynı zamanda, onun ne söylediğini, geçmişin söylemek istediği şeyi söylemeye muktedir olduğu iddiasındadır. Ona yorumcuyla konuşma imkânı vermeksizin yorumcu onun adına konuşur ve bunu özgür ve önyargısız şekilde yaptığı iddiasındadır. Bu yazılı gelenekle hermeneutik konuşma anlayışı, monologdan daha fazla birşey ise de, tek yanlı bir ilişki olarak kalır ve konuşmanın verme-alma mekanizması diye adlandırdığımız karşılıklılığını gerçekleştiremez.

Gadamer'e göre, bu iki Ben-Sen ilişkisi formu, yorumcuyla yazılı geleneğin anlamlı içeriği arasındaki ilişkinin modeli olarak işgörür. Ancak herikisi de, anlama olayı ve dolayısıyla biz olan konuşmaya/diyaloga/muhabbete hakkını vermeyi başaramaz. Önyargılardan bağımsızlık adına yorumcu, tarihsel olarak etkilendiğini – hem metnin dile getirdiğini düşündüğü şeyden hem de metnin sorguladığını düşündüğü şeyden – reddeder.[27] Eğer yazılı geleneğin anlamlı içeriği bir genel yasanın örneklenişi veya tarihsel bakımdan eşsiz bir örnek olarak alınırsa, bu durumda, anlama olayındaki **uygulama anı** erteleniyor demektir. Metin sorgulanan şeydir, sorgulayan şey değil. Bu yüzden, kişinin kendi önyargılarının anlama olayında fonksiyonlarını yerine getirmelerinin kaçınılmazlığını reddetmesi, kendi önyargılarının doğruluğunun sorgulanma ihtimalini reddetmesi demektir.

Gadamer için bahis konusu şey, Aydınlanma'nın önyargıya karşı önyargısının doğruluğudur. O, önyargılardan bağımsız olma iddiasının, gerçekte geleneğin reddi olduğunu öne sürer – hem Ben ya da bireysel yorumcunun bir gelenek içinde durduğunun hem de gelenek içinde birarada durduğumuzun reddi. Gelenek içinde birarada durma tarzımızın doğruluğunu teslim etmek için Gadamer, Hegel'in Geist kavramını, yani "Bir biz olan Ben ve bir Ben olan biz" anlayışını bir üçüncü Ben-Sen ilişkisi formu olarak ortaya koyar.[28] Bu ilişkide, Sen'i bir kişi olarak kabûl etmekle yetinmem yalnızca, aynı zamanda Sen'in söylediği şeyi de dinlerim. Ben Sen'e ve Sen'in iddia ettiği şeyin doğruluğuna açıktır. Sen tarafından sorgulanan şeye ilişkin kendi ilk anlayışının sınırlamalarını tecrübeye hazır olan Ben, sorulara açık bir sorgulayıcıdır; açık-fikirlidir ve zihnini değiştirmeye hazırdır. Doğru/hakikat, bu konuşma/diyalog sırasında doğan şeydir. Ben tarafından

---

27 Bu fiili/etkili-tarihin (**Wirkungsgeschichte**) anlamıdır.

28 **Hegel's Dialectic**, s. 58. Burada atıfta bulunulan eser G. W. F. Hegel, **Phanomenologie des Geistes** (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), s. 140'dir.

ya da Sen tarafından başlangıçta iddia edilen şey değildir artık; daha çok, konuşmanın/diyalogun alış-verişinden doğan şeydir.

Bu Ben-Sen ilişkisi formunun, yazılı geleneğin anlamlı içeriğinin yorumu için nasıl temel sağladığını açıklamak için Gadamer bir kere daha, hakiki konuşmayı yönlendirme sanatına örnek teşkil eden birşey olarak Platonik diyaloglara geri dönmemizi işaret eden Hegel'i izler: "[Burada] soru cevap, verme ve alma, kesişen amaçlarla konuşma ve birbirlerinin amacını görme süreci içindeki dil, yazılı gelenekle, Hermeneutiğin görevi olan bir iletişimi icra eder."[29] Gadamer, hermeneutiğin görevinin, Sokrates'in rolünü üstlenme cüretinde bulunarak Sokrates'in muhataplarının düşüncelerine yaptığı üzere, yazılı geleneği çaprazlamasına sorgulamak olduğunu öne sürmek niyetinde değildir. Hermeneutiğin görevi daha çok, bir Platonik diyalogda muhatabın rolü kabûl edilerek yazılı olan şeyle konuşmaya girmektir. Bir dinleyen okuyucu olarak biz kendi kendimizin, yazılı olan ve anlaşılmak üzere bize intikal eden şey tarafından çaprazlamasına sorgulanmamıza imkân sağlarız. Hermeneutikten ilk kez konuşma/diyalog olarak sözeden Schleiermacher iken, Gadamer için "o, bir metafordan – başlangıçta durumun ne olduğuna ilişkin bir hatıradan – daha fazla birşeydir; o, hermeneutiğin işleyişini metinle konuşma olarak tanımlayan bir metafordan daha fazla birşeydir."[30]

Gadamer'e göre, anlama olayı, nihaî noktada bir dil olayıdır: "Anlaşılabilen varlık, dildir."[31] Anlama, yalnızca bir karşılıklı konuşma içinde ve bir karşılıklı konuşma olarak gerçekleşir ve anlaşılabilir. Metinle hermeneutik konuşmada/diyalogda, iletilen, anlaşılan anlam, ortaklaşa ortaya çıkan anlamdır. Bir karşılıklı konuşmanın alış-verişinde dil, ortak olan anlama yolaçan merkezdir (Mitte). O, yorumcunun ve metnin 'ufuklarının' bir ortak ufukta kaynaşmasını mümkün kılar ve bu kaynaşmada metin tarafından sorgulanan konular ortak ilginin sorunlarına açık olmakla kalmazlar yalnızca, aynı zamanda bu sorulara verilen cevaplar da ortak olan ve üzerinde uzlaşılabilen şeyden sorumlu ve ortak olan ve üzerinde uzlaşılabilen şeye açıktırlar. Konuşma olarak dil, Ben'le Sen'i bir biz olarak Ben'de birleştiren ortamdır (Mitte).

Dile uygun varlık tarzı sorunundan yola çıkarak Gadamer'in Heidegger'le dilin yalnızca konuşmada hakiki varlığına sahip bulunduğu konusunda

---

[29] **Truth and Method**, s. 331.

[30] A. g. y. Bazan, Gadamer'in metinle konuşma/diyalog anlayışının metni otorite olarak kurumlaştırdığı ve dolayısıyla canlı bir konuşmada mevcut bulunan karşılıklılık türünü gerçekleştirmeyi başaramadığı öne sürülür. Biz burada, Gadamer'in metni sorguladığımızı varsaydığına dikkat çekmeliyiz. Karşılıklılık, metnin bizi sorgulamasına izin verdiğimizde gerçekleşir.

[31] A. g. e., s. 432, tercüme düzeltildi.

uzlaştıklarını gördük. Ayrıca, yazılı gelenekle gerçekten karşılıklı bir hermeneutik konuşma için gerekli Ben-Sen yapısını işlemekte Gadamer'e katkıda bulunan düşünürün Heidegger'den çok Hegel olduğunu da gördük. Gadamer Heidegger'den Hegel'e döndüğü halde, ne ölçüde Heidegger'in dil hakkında söylediği şeye ilavede bulunduğu iddiasında bulunabilir?

Heidegger'in "Hölderlin ve Şiirin Özü" (1936)[32] konuşmasını dikkate alalım. Bu konuşmada Heidegger, dilin nasıl vukubulduğu sorununa cevap sağlayan birşey olarak, Hölderlin'in bitmemiş ve "Concillator, You That No Longer Believed In" başlıklı şiiri üzerine düşünür:

> Çok şey öğrendi insan
> İsim verdi tanrısal olanlara
> Bir muhabbet olduğumuzdan
> Ve yekdiğerimizi işitebildiğimizden beri. [33]

Heidegger'e göre, Hölderlin'in şiiri bize, dilin temelde (**wesentlich**), konuşmanın bir başkasıyla biraraya geliş ve uzlaşmaya aracılık ettiği konuşma/diyalog olarak gerçekleştiğini söyler. Ayrıca Hölderlin'in şiiri bize, bir başkasını işitmeye muktedir olmanın, konuşma olmanın sonucu olmadığını, daha çok, bir başkasını dinlemeye yetenekli olmanın, konuşma olmanın önşartı olduğunu da söyler. Dahası, Heidegger Hölderlin'in şiirini, bir (**ein**) konuşma olmakla bizim bir tek (**ein**) konuşma olduğumuzu, bir ve aynı şey üzerinde uzlaşmaya varmakla (**das Eine und Selbe**) bütünleştiğimizi (**einig**) ve dolayısıyla otantik bakımdan bir biz olduğumuzu öne sürecek şekilde anlar. Nihayet, Heidegger Hölderlin'in şiirini, hem bir tek konuşma olmanın, hem de tarihsel olmanın "aynı ölçüde eski, birbirlerine ait ve aynı olduklarını"[34] söyleyecek şekilde anlar. Gadamer bu noktaya kadar Heidegger'le açıkça uzlaşır ve daha sonra **Hakikat ve Yöntem**'de, Hölderlin'in şiirinin dilin nasıl vukubuldugu sorusuna verdiği cevabı daha da geliştirir.

Bununla birlikte, aynı konuşmada Heidegger, konuşma/muhabbet oluşumuzu çok daha ayrıntılı bir şekilde belirlemek amacıyla ilerler. Bu konuşma, insanla tanrılar arasında, insanla "semavi tanrılar" arasında gerçekleşir. Heidegger'e göre, yalnızca bu tanrılar bize hitabettikleri ve bizde bu hitabete cevap verdiğimiz ölçüdedir ki biz konuşmayızdır/muhabbetizdir: "Ve bu, tam da tanrıların adlandırarak dünyayı söze dönüştürmeleri ölçü-

---

32 M. Heidegger, "Hölderlin and the Essence of Poetry," trans. D. Scott, **Existence and Being** (South Bend: Gateway Editions, Ltd., 1949), ss. 270 vd.

33 A. g. e., s. 277.

34 A. g. e., s. 279.

sündedir ki bizi biz yapan gerçek konuşmadan/muhabbetten ibarettir."[35] Gadamer için bizi biz yapan konuşma/muhabbet, tanrıların konuşmalarına cevaplarımızla sınırlı değildir. O ayrıca, insanlık tarafından yazılarak anlaşılmak üzere intikal etmiş bulunan herşeyle ilgilidir. Dahası, dünyanın söze dönüştürülmesi, tanrıların adlandırması ya da tanrıların adlandırması sözkonusu olmaksızın, yani, tanrılardan bağımsız bir şekilde insanlararası anlama egzersizi içinde özerk şekilde gerçekleşir.

"Hölderlin ve Şiirin Özü"nde Heidegger, bizi biz yapan konuşmanın/muhabbetin nasıl başladığını ve bu başlangıcı kimin gerçekleştirdiğini sorar. Bu sorunun arkasında yatan şey, onun tanrıların (ya da tanrının) herşeyi terkedip gittiklerine ve yalnızca şiirin, yani yaratıcı (**originary**) dilin (**Sprache**) ve dolayısıyla konuşmanın (**Gesprach**) mümkün olduğu inancıdır. Heidegger'e göre, şiirinde, hem bizi biz yapan konuşmayı/muhabbeti oluşturmamız hem de tarihsel varlığımızı keşfetmemiz için yeni bir başlangıç ihtiyacını dile getirerek hatırlatan (**Andenken**) kişi Hölderlin'dir. Platon ile başlayarak Hegel'le tamamlanan metafizik, varlıklardan farkı bakımından varlığın unutulmuşluğu olduğu ölçüde yeni bir başlangıca çağrıda bulunulur. Bu yüzden şiirin özü, "**worthafte Stiftung des Seins**,"[36] varlığın söz içinde ve söz vasıtasıyla asıl yerine konulmasıdır.

Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**'de ilkin şunu öne sürer: "poetik ifade olarak poetik ifade spekülatiftir; çünkü, lingüistik poetik söz olayı, varlıkla ilişkisini dile getirir,"[37] ve ikincileyin, varlığa söz içinde ve sözle asıl yerini veren şey yalnızca şiirin özü, özelde Hölderlin'in şiirinin özü değildir. Aksine, Heidegger'in şiirde dilin özü olarak keşfettiği şeyin yeriyle, felsefede dilin özünün yeri **aynı yerdir.** Çünkü, söz içinde ve söz vasıtasıyla bahşedilen şey, uygun şekilde anlaşıldığında Platon'un ve Hegel'in dili dahil, dilin spekülatif birşey olarak spekülatif yapısıdır.

Dilin Merkezî ve Spekülatif Yapısı

Hakikat ve Yöntem'de Gadamer, dilin spekülatif yapısı hakkındaki kısmın amacını şöyle dile getirir: "Dünyayla ilgili insanî tecrübenin lingüistik doğası, Platon'un 'logoi'ye geçişinden' beri Batı metafiziğinin varlıkla

---

35 A. g. y., keza krş. "The Nature of Language," trans: H. Pertz, **On the Way to Language** (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1971), s.7 8: "Bir başkasından –birilerinden ve başkalarından – işitenler insanlar ve tanrılardır."

36 Tercüme bana ait; keza bakınız "Hölderlin and the Essence of Poetry," s. 281: "Şiir, varlığın sözle tesisidir."

37 **Truth and Method**, s. 427.

ilgili düşünüşü sayesinde geliştirdiği kılavuz ilkeydi. Orada verilmiş bulunan cevabın – Hegel'e gelinceye kadar varlığını sürdüren bir cevap – ilgilendiğimiz probleme ne ölçüde cevap olduğunu araştırmalıyız."[38] Gadamer'in problemi, bir merkez olarak dilin, ortak hale gelen anlama nasıl aracılık ettiğidir. Gadamer'in atıfta bulunduğu cevap, metafizik bir cevaptır ve düşüncenin ve varlığın tam ve fiili özdeşliğini – kendi kendisini düşünen düşünce – "insanî düşüncenin, gerçekleştirilmiş potansiyeli ve tanrısallığı olarak gözönünde bulundurduğu sonsuz/sınırsız şey olarak anlar."[39] Bu metafizik cevabın, sınırlı insanî varlıklar açısından bu özdeşliğin dil aracılığıyla söyleme dayalı gerçekleştiğinin kabûlünü de içerdiği muhakkaktır. Bununla birlikte, nihaî noktada dil olarak dil, düşüncenin ve varlığın bütünüyle hakikatin ölçüsü ve standardı olarak hizmet gören nihaî özdeşliği/birliği dahilinde aşılır. Gadamer'in kendi cevabı farklıdır: "Varlıklar totalitesiyle ilişkili olan, insanın sonlu, tarihsel doğasıyla kendisi ve dünya arasında aracılık eden merkez yalnızca dildir."[40] Gadamer'in cevabının geleneksel tarzda metafizik kaldığını, kendimiz ve kendimizi içinde bulduğumuz dünya hakkındaki düşünüşümüzü yönlendiren farklı mutlakların yerine basitçe dili ikame ettiğini varsaymak yanlış olacaktır. Gadamer'e göre dil, bir merkezdir (Mitte), amaç (telos) değil. O bir ortamdır/aracıdır (Mitte), bir temel (arche) değil.

Geleneksel metafiziğin dili nihaî noktada aşılmış birşey olarak gören cevabı, ikisi burada ve başka bir yerde Gadamer'in özel ilgi konusu haline gelmiş bulunan birçok formlar almıştır. Bunlar, Platon ile Hegel'in dille ilgili görüşleridir. Bunlar, Gadamer'e göre, yalnızca Hegel'in, "hem düşüncenin belirlenimlerinin diyalektiği (Mantık) hem de daha önce Grek düşüncesinin doğal unsuru olan varlıkla düşünce arasındaki total aracılığı açıkça tekrarlayan bilgi formlarının diyalektiği (Fenomenoloji)"[41] ile birlikte değil, aynı zamanda "her kim Grekler'den birşey öğrenmek istiyorsa, bunu daima ilkin Hegel'den öğrenmelidir"[42] fikriyle birlikte ele alınmalıdır. Bununla birlikte, Gadamer'in Platon ve Hegel'e ömürboyu ilgisini açıklayan şey, bütün olarak – logos'un ya da öznenin (düşünmenin) ve nesnenin (düşünenin düşünmesinin) mutlak özdeşliğinin tam ifadesi durumundaki bütün olarak – birinin aracılık eden mevcudiyeti değil, diyalektiği aracı/arabulucu olarak anlayışlarıyla dilin nasıl ifşa ettiğine ilişkin anlayışlarıdır. Çünkü Gadamer'e göre, "Hermeneutik tecrübede diyalektiği, şeyin

---

38 A. g. e.,s. 414, vurgular benim.

39 A. g. y.

40 A. g. y. vurgular benim.

41 A. g. e., s. 418.

42 A. g. y.

kendi kendine aktivitesini – bir pasiviteyi (ein Erleiden) öngören modern bilimin metodolojisinin aksine – olay olan anlama aktivitesi durumundaki aktiviteyi andıran birşey vardır."[43] Hegel'i izleyerek Gadamer, hermeneutik içinde bir diyalektiği andıran bu unsuru, spekülatif unsur diye adlandırır.

Gadamer'in hermeneutik konuşmada dilin spekülativitesi diye adlandırdığı şeyi anlamak için, onun "Batı düşünce tarihinde dil kavramının/anlayışının doğuşu" ile ilgili söylediği şeyi ele almamız gerekir. **Hakikat ve Yöntem**'in bu başlığı taşıyan kısmında Gadamer, dil sorununun hermeneutik konumunu, "Avrupa düşüncesindeki dille ilgili önemli dönüm noktalarını"[44] takdim ederek "önceden-sahip olma/kavrama (fore-having), ön-görüş (fore-sight) ve ön-anlayışa (fore-conception)"[45] göre oluşturur. Gadamer orada, devir açıcı dili yalnızca bir iletişim aracı olarak düşünme kararının, meşru dil sorununun Platon'un **Kratylos [Cratylus]**'daki dil tartışması kadar erken bir zamanda örtbas edilmesinden kaynaklandığını öne sürdü. Bu sorun, "sözün bir 'saf gösterge ("**reines Zeichen**")'den başka hiçbir şey olup olmadığı ya da sözün 'imaj' ('Bild' [**eikon**]) dışında birşeye sahip olup olmadığı sorunudur."[46] **Kratylos** boyunca "sözün bir kopya (**Abbild**) olduğu argümanı, ad absurdum/ saçmaya dönüşünceye kadar işlendiği için, bu argümanın biricik alternatifinin sözün bir gösterge (**semeiino** veya **semainon**) olduğu argümanı olduğu anlaşılmaktadır."47 Dilin varlığı ile ilgili bu egemen önanlayışı sorgulayarak Gadamer, bir **metafizik** konumun, yani Platon'un konumunun – ki bu konumda "şeylerin hakiki varlığı 'adlar olmaksızın' araştırılmalıdır,[48] çünkü, poetik olan şeyin asıl paradigması söz değil, sayıdır"[49] – kaynağına işaret eder. Dilin doğasıyla ile ilgili bu egemen önanlayışa paralel şekilde Gadamer, Batı metafizik geleneği içindeki bir alternatif dil anlayışı için deliller ortaya koyar. Hem Hıristiyan **verbum** düşüncesi hem de Aristoteles'in **epagoge** fikri, Gadamer'e, "dil fenomeninin anlamın idealitesine dalışını yeniden keşfetmeye"[50] muktedir kılan bir başka dili anlama imkânı sunar.

Kitabının dilin spekülatif yapısı hakkındaki kısmında Gadamer, **Kratylos**'ta örtbas edilen alternatifi, yani, dilin imaj dışında birşeye sahip olduğu

---

43 A. g. e, s. 422.

44 A. g. e., s. 415.

45 A. g. e.,s. 239. Gadamer, Heidegger'in Varlık ve Zaman'da varlık sorununa hazırlığını karakterize eden kavramlarla aynı kavramları kullanır ve bu kavramlarla, herikisinin hermeneutiğinde de ortak olan bir pratiğe işaret eder.

46 A. g. e., s. 374.

47 A. g. y.

48 A. g. y.

49 A. g. e., s. 373.

50 A. g. e., s. 379.

alternatifini – bu alternatifte imaj (**Bild**) bir kopyadan (**Abbild**) daha fazla birşeydir – ele alır: "Söz yalnızca bir gösterge değildir. Kavranması zor olması açısından, o daima imaj (**Abbild**) gibi birşeydir."[51] Gadamer, bilerek, 1800 civarında Almanya'da ve çok daha önemlisi varlığı söz içinde ve söz vasıtasıyla bahşedilen bu dil yapısını karakterize etmek amacıyla Hegel tarafından kullanıldığı üzere, "spekülatif" terimini tercih eder. Bu tercihiyle Gadamer, "bu kullanımın arkasında, bir aynada yansıma anlayışının bulunduğunu"[52] kabûl eder. Dili spekülatif diye adlandırarak Gadamer, varlığın yapısının dilde basitçe kopyalandığını (**abgebildet**) kastetmez. O bununla daha çok, "tecrübemizin düzen ve yapısının, aynı anda hem orjinal kalarak hem de değişerek kendi kendisini dilin akışı sırasında şekillendirdiğini"[53] dile getirmek ister.

Gadamer'in, metinle hermeneutik konuşma/diyalog içinde dilin, sorgulanmaya açık birşeyin (**die Sache**) anlamına bir ortak anlam ortaya çıkacak şekilde aracılık eden merkez olduğu iddiasını tekrar dikkate alalım. Dilin spekülatif merkezine başvurarak Gadamer, sorun teşkil eden şeyin (**die Sache**) ve onun anlamının dilde, birbirlerine ait şeyler, hem bir nesne hem de onun ayna imajı (**Spiegelbild**) olarak birarada dile getirildiğini iddia etmektedir. Benzerlik, olay sorun teşkil eden şeyin anlamının dilde ifade edilerek dilde yansıması olması gerektiği halde, olay, her ne kadar bir nesnenin aynada yansıması olduğu ölçüde açıkça sınırlı ise de, Gadamer'in ortak unsur diye gördüğü şey, özel "birarada bulunma tarzı"'dır – Hegel'i izleyerek spekülatif ünite diye adlandırdığı şeydir.

Bunu açıklığa kavuşturmak için o bizi, ayna imajı analiziyle ayna imajının resmin ontolojik değeri konusunda daha önce yaptığı tartışmada yeralan aynada yansıyan nesneyle ilişkisine geri döndürür. Gadamer orada, ayna imajın, bir görünüş olduğunu ve bu nedenle bağımsız asıl nesne olmadığını öne sürer. Asıl nesnenin bir görünüşü olarak ayna imajı, asıl nesnenin varlığıyla biraraya gelir. Ayna imajı ve asıl nesne iki ve farklı şey gibi görünüyor ise de, gerçeklik içinde onlar birbirlerinden koparılamazlar: "Ayna imaj, herşeye rağmen bir tek şey olan şeyin sureti gibidir."[54] Onlar, bir spekülatif

---

51 A. g. e., s. 377.

52 A. g. e. s. 423.

53 **Truth and Method**, s. 415; tercüme düzeltildi.

54 **Truth and Method**, s. 423. Ayna imajiyla ilgili ilk tartışması için bakınız, s. 123. "Ayna, bir imaji (**Bild**) geri yansıtır, bir kopyayı (**Abbild**) değil." Bu ve bundan sonraki kısım boyunca, tercüme genellikle yanlış yola sürükleyicidir. **Darstellen** temsil (**Vorstellen**) degil, daha çok sunma/takdimdir. Gadamer hem Hegel'in hem de Heidegger'in temsilî düşünme konusunda eleştirel olduklarının farkındadır. Onun dil tartışması için Hegel'in alternatifini, yani iç refleksiyonun takdimini (**Darstellen**)

ünite olarak birarada bulunurlar. Keza bu nedenledir ki, dilde ifade edildikleri ve yansıtıldıkları şekilleriyle, sorun teşkil eden şey ve onun anlamı iki farklı şeymiş gibi görünür. Bununla birlikte, sorun teşkil eden şeyin anlamı ifade edilmiş ve yansıtılmış olarak yalnızca dilde ortaya çıktığı sürece, onlar birarada yeralırlar: Dilde ifade edilmiş olmak, bir ikinci varlığın elde edilmiş olması anlamına gelmez. Bir nesnenin kendi kendini sunma tarzı, aslında, varlığının bir parçasıdır. Bu yüzden, dil olan herşeyin bir spekülatif birliği vardır: o bir ayırımı, onun varlığı ile kendisini sunma biçimi arasında bir ayırımı içerir, fakat bu ayırım, gerçekte hiçbir suretle ayırım olmayan bir ayırımdır."[55]

Bir nesne ile onun ayna imajı arasındaki ilişkiye tekrar gözatalım ve spekülatif olanın birarada bulunuşunda mevcut çifte yönelimlilik diye adlandıracağımız şeyi ele alalım. Gadamer daha önce, ayna imajının, iki anlamda asıl nesnenin bir yansıması olarak asıl nesneyle nasıl birarada bulunduğunu tasvir ediyordu. Herşeyden önce, ayna imajı, asıl nesnenin bir yansımasıdır ve burada "of/nın, nün, ait olan, içeren" bir sübjektif tamlayıcı olarak anlaşılmalıdır. Aynaya yöneltilen görünüşü dahilinde nesne, ayna imajını doğurur. İkincileyin, ayna imajı, "of'un/nın'ın/nün'ün" bir objektif tamlayıcı formunu aldığı asıl nesnenin yansımasıdır. Aynadaki yansıma, nesneyi daha fazla nesne, yani ayna imajı, "orjinal" "imajından" çok daha fazla nesne haline getirir. Bu nesne, ayna imajından geri yansımış oluşunun bir sonucu olarak daha fazla nesnedir. Başka bir söyleyişle, aynada yansıtılan birşey olarak nesne, görünüşünün bir sonucu olarak kendi varlığı dahilinde aynı kalır. Aynadan geri yansıyan birşey olarak nesne, olduğundan daha başka birşeydir. Orjinal nesne olarak şimdi o, her ne kadar yalnızca görünüşüyle ve görünüşü dahilinde böyle olsa da görünüşünden daha başka birşeye dönüşmüştür.[56]

Şimdi, sorun teşkil eden şeyin anlamı, metinle hermeneutik konuşma/diyalog dahilinde dilde ifade edildiğinde ve dilde yansıtıldığında ortaya çıkan şeyi ele alalım. Buradaki üniterliğin spekülatif olduğu düşünüldüğünde, bir çifte yönelimliliğin ve ayna imajı tarafından mümkün kılınan şeye benzerlikteki artışın delilini keşfedebilir miyiz? Burada Gadamer tekrar, dilin yapısının bu ilave anlamda spekülatif bir yapı oluşunun delilini bulmak için Hegel'e ve Hegel vasıtasıyla Platon'a döner. Gadamer, bu düşünürlerle ne ölçüde uzlaşma içinde olduğunu belirlemek konusunda dikkatlidir. Hegel ve Platon'da spekülatif olan şey üzerinde durarak Gadamer, di-

---

tercih etmesi, Hegel'in hakikati konusunda Gadamer'le Heidegger arasındaki diyalogun bir parçasıdır.

55 **A. g. e.**, s. 432.

56 **A. g. e.**, s. 432. Burada ayna imajiyla (**Spiegelbild**) söylenmek istenen sey, Gadamer tarafından resim (**Bild**) açısından daha ileri düzeyde geliştirilmiştir.

yalektiklerindeki metafizik olan şeyi bir hermeneutik konuşmayla/diyalogla eşitlemeyi düşünmez. Aksine, amacı, hermeneutik konuşmayı, onların diyalektikleri içindeki metafizik şeyden ayırarak, dilin spekülatif yapısını yeniden ele geçirmektir. Gadamer'in Hegel ve Platon'un metafizik diyalektiklerinde spekülatif olduğunu düşündüğü şey, heriki durumda da, sorun teşkil eden şeyin anlamını oluşturan söyleme dayalı ifadenin, "düşünce tarafından icra edilen bir hareket değil, düşüncenin tecrübe ettiği nesnenin kendisinin hareketi"[57] olmasıdır. Bunda, düşüncenin tecrübe ettiği nesnenin kendisinin hareketi, aktivitesi bakımından, nesnenin ayna içinde ortaya çıkışına benzer. Ayrıca, mâruz kalan birşey olarak düşünce tecrübesi, alıcılığı ve pasivitesi bakımından, aynanın, onun varlığının yansımasını, imajını, nesnenin görünüşünden alma tarzına benzer.

Gadamer dikkatini daha çok, Hegel'le ilgili şu ifadede spekülatif olanın karakteristik ilk yönelimliliği (directionality) üzerine çevirir: "Doğru yöntemi – nesnenin/şeyin kendi aktivitesidir – tanımlarken Hegel, Sokrates'i genç insanlarla konuşma halinde göstermeyi seven Platon'u zikreder; çünkü, onlar rayiçteki kanaatleri dikkate almaksızın Sokrates'in mantıksal sorularını takibe hazırdırlar. O [Hegel] kendi diyalektik gelişme yöntemini, şeylerin onları götürdüğü patikayı kapatmaktan kaçınan ve kendi düşünceleriyle caka satmayan bu 'çekice gelir gençlerle' aydınlatır."[58] Bu konuşma tarzında Hegel'in doğru bulduğu şey, "çekice gelir gençlerin" Sokrates'i izlemeleri değildir. Sokratik konuşmayı Hegel için doğru yapan şey, "çekice gelir gençlerin" "şeyin kendisinin onları götürdüğü patikayı izlemeleri için" Sokrates tarafından onlara kılavuzluk edilmesidir. Şeyin kendisinin, sözün gelişi adalet ya da dindarlığın düşünüşlerine yön vermesine ve bu gençler için düşüncede hazır hale gelmesine izin verilir. Çekice gelirlikleri onları, kendilerinin ve kanaatlerinin bilincinde olmaktan çok şeyin kendisine açık ve şeyin kendisinin bilincinde olmaya muktedir kılar. Bahis konusu şeyin (**die Sache**) kendisi tarafından yönlendirilmiş varlık bu varlıktır ve Platon ve Hegel'in metafizik diyalektiklerinde spekülatif olan şeyin ilk yönelimliliğini teşkil eden şey de budur.

Metinle hermeneutik konuşma/diyalog, aynı tarzda spekülatiftir; çünkü, şeyin bizatihi kendisi, yani metnin anlamı, anlama olayına yön verir. Şeyin kendisine açık olmak ve şeyin kendisinin bilincinde olmak, kişinin kendi önyargılarıyla uyum gösterme beklentisi taşıdığı anlam üzerinde ısrar edilmeksizin metnin iddia ettiği şeyi dinlemeye gönüllü olmak ile mukayese edilebilir: "Anlamanın yöneltildiği anlam totalitesinin açılması bizi var-

---

57 A. g. e., s. 418. Hegel'in dilini kullanarak Gadamer, bunu aynı zamanda, "iç refleksiyon" diye de adlandırır.

58 A. g. e., s. 421.

sayımlarda bulunmaya ve sonra yanlışlıklarını kabûle zorlar. Yorumun kendi kendini geçersiz hale getirmesi, bunu kendi kendini ortaya koyacak şeyin kendisi – metnin anlamı – için mümkün kılar."[59] Metnin anlamı kendi kendisini ortaya koyduğu ölçüde, hakikate ilişkin iddiasını da ortaya koyar. Metinle hermeneutik konuşma/diyalog, sorun teşkil eden şeye (**die Sache**) varlığını bahşeden şeydir. Sorgulamaya açık olan şey, kendi kendisini takdim eder, yani, yolunu dilde bulur.

Gadamer, anlama olayındaki şu iki anı birbirinden ayırır: "Soru cevap diyalektiği, yorumun diyalektiğini daima önceler."[60] Soru cevap diyalektiği, metnin hakikat iddiasının açtığı sorunla biter: "Yalnızca metinle yorumcusu arasında hiçbir otomatik/kendiliğinden uyum/bağdaşma bulunmadığı için bir hermeneutik tecrübe bizi metnin hissedarı yapabilir. Yalnızca bir metin kendi yabancılığını üretmesi ve asimile edilmiş olması gerektiği için, onu anlamaya çalışan insan için söyleyecek birşeyi vardır. Yalnızca metin ona çağrıda bulunduğu için, yorum gerçekleşebilir ve yalnızca çağrıda bulunduğu tarzda gerçekleşebilir."[61]

Yorumun diyalektiği, yorumcuyu metinden ayıran soruya cevapla birlikte başlar: "Yorumun görünüşteki keyfî (thetic) başlangıcı, aslında, her tepki gibi bir tepkidir, bir yorumun anlamını yöneltilmiş bulunan soru belirler."[62] Bu iki diyalektik, bir spekülatif ünitenin çifte yönelimliliği olarak birbirlerine aittirler. Soru cevap diyalektiğinin ilkin, kendisini hakikat/doğruluk iddiasıyla sunan metnin anlamınca yönlendirilmiş olması anlamında spekülatif olduğunu görmüştük. Şimdi yorumun diyalektiğini incelemeliyiz: "Mevcut paradoks bütün intikal etmiş bulunan materyal için geçerlidir, yani hem bir ve aynı, ve fakat farklı olan bütün intikal etmiş materyal için."[63] Bu diyalektiği Gadamer, aynı zamanda ikinci anlamda spekülatif diye adlandırır; "kendine has hiçbir anlaşılabilir varlığa sahip olmaması, yine de ona sunulan imajı geriye yansıtması"[64] anlamında.

Yorumun diyalektiği, metince iddia edilen hakikat, bir sorun olarak yorumcu için üzerinde çalışılması gereken bir sorun haline geldiğinde başlar. Yorumun diyalektiği, yorumcu metnin doğruluğunu tartıştığı şeyle uzlaştığında, yani yorumcu, bahis konusu sorun (**die Sache**) ve onun hakikati – bu onunla nerede ve neden uzlaşmadığının bilgisini de içerir – konusunda uzlaşmaya ulaştığında son bulur. Burada, Gadamer'in metinle yoruma da-

---

59 A. g. e., s. 422.
60 A. g. e., s. 429.
61 A. g. y.
62 A. g. y.
63 A. g. e., s. 430.
64 A. g. e., s. 431.

yalı konuşmanın spekülatif yapısıyla ilgili analizini bilgilendiren şey, Hegel'in "spekülatif önermesi"'dir. Gadamer her ne kadar dilin spekülatif yapısını daha iyi belirlemek için Hegel'i tercih ediyor ise de, önce, onun aynı zamanda, "dilin anlamının aynı anda hem bir hem de çok"[65] olduğunu farkettiğinde "ilk adımı atmış bulunan" Platon'da da bulunabileceğini ve sonra da Hölderlin'de, Hölderlin'in hem şiirinde hem de teorik parçası "The Poetic Spirit's Mode of Proceeding"[66] de, bulunabileceğini öne sürer.

Hegel'in spekülatif önermesini metinle yoruma dayalı konuşma için elverişli bir modele dönüştüren şey, hakikati tek ve yekpare birşey olarak sunması değil, tersine, hakikati tek ve yekpare birşey olarak sunma **tarzıdır**. Gadamer burada bize, Hegel'in **Tinin Fenomenolojisi**'nin önsözündeki spekülatif önermeyi tasavvurunu hatırlatır.[67] Hegel orada, spekülatif önermeyi, özneye birşey yükleyen bütün yargılardan ayırır. Böylece, özne-kavramı, düşünce onun dışında, onu tekrar başka birşeyle ilişkilendirecek yükleme doğru ilerlerken, sabit kalır. Bununla birlikte, spekülatif önermede, özne-kavramı, öznenin hakikatine dönüşen yüklemde ortadan kalkar. Bu yüzden, bir spekülatif önerme yalnızca, bir yargı formuna sahip olacak şekilde, yani, özneyle yüklemi ilişkilendirecek şekilde ortaya çıkar. Biz, ayrıca farklı birşeyi alarak ve onu tekrar özneyle ilişkilendirerek bir spekülatif önermeyi belirlemeye kalkıştığımız sürece, ortaya çıkan şeyin, önceden öznenin doğasına ait birşey olmak yerine, özneden farklı birşey, yani yüklem olduğunu görürüz.

Gadamer, spekülatif önermeyle söylemek istediği şeyi şu örnekle açıklar: "'Tanrı birdir,' Tanrı'nın bir olma özelliği olduğu anlamına gelmez, aksine, bir olmanın Tanrı'nın doğası olduğu anlamına gelir."[68] Bir spekülatif önerme, basit bir analitik ve özdeşlik önermesi değildir. "Tanrı birdir," "Tanrı Tanrı'dır"dan farklıdır; çünkü, ilkinde, düşünmenin, düşünme hakikat içinde özne-kavramının olduğu şeyi **mevcut kılan** özne-kavramının ötesine geçmeyi başaramadığında karşılaştığı bir **engel** sözkonusudur: "Sanki o her durumda temel olarak duruyormuşçasına, özneden yola çıkarak o [düşünme], yüklem daha fazla töz (substance) haline geldiğinden, öznenin yüklemle içiçe geçtiğini ve böylece ortadan kalktığını keşfeder ... Bu önerme formu, spekülatif önerme birşeyin birşeyini dile getirmediği, daha çok kavramın birliğini sunduğu için, kendi kendisini tahribeder."[69] Hegel için kav-

---

65 A. g. e., s. 415.

66 F. Hölderlin, **Samptliche Werke und Briefe**, vol. I (Munich: Carl Harser Verlag, 1978), ss. 864–69.

67 **Phanomenologie des Geistes**, s. 48 vd.

68 **Truth and Method**, s. 424 vd.

69 A. g. e., s. 424.

ramın birliği, nihaî noktada metafizik, yani bu birlik Tanrı'nın doğası olduğu halde, bu birlik, düşüncenin tecrübe ettiği kavramın birliğini mevcut kılan engelleri açıkça takdim ederek ısbatlanmış olma ihtiyacı duyar. Gadamer'e göre, "Bu önermenin diyalektik hareketinin yorumu içinde gerçekleşir. Bu, spekülatif olanın realizasyonudur ve yalnızca onun ifadesi spekülatif düşünmedir."[70] Gadamer için, hem düşüncenin tecrübe ettiği engellerin hem de Hegel'in spekülatif önermesini metinle yoruma dayalı konuşma için uygun bir modele dönüştüren önermenin kendi kendisini tahribinin apaçık takdimi olarak anlaşılan şey, Hegel'in **ısbatlama** kavramıdır.

Bu konuşmada/diyalogda, yorumcunun bahis konusu sorun konusunda anladığı şey, metnin doğru olduğunu iddia ettiği şeyden farklıdır. Bu iki iddia, bir özdeşlik önermesinde özne ile yüklemin aynı olmaları tarzında aynı değildir. Aksine, bu iki iddia, tıpkı bir yargının yükleminin o yargının öznesiyle dışsal tarzda ilişkili bulunması gibi birbirleriyle dışsal biçimde ilişkili olacak tarzda farklılıklarıyla sahneye çıkarlar. Bu iki iddia, yorumcu temelde kendi kendisiyle ilişkili ve bahis konusu sorunla bağlantısını koparmış bulunduğu sürece birbirleriyle dışsal tarzda ilişkilidirler. Bununla birlikte, yorumcu bahis konusu sorunu bir kez **kendisi için** bir sorun olarak tecrübe eder etmez, kendi hakikat iddiası için metnin hakikat iddiasının doğurduğu engeli de tecrübe eder. Metinle yoruma dayalı konuşması/diyalogu içinde yorumcu, metnin hakikat olduğunu iddia ettiği şeyle uzlaşmada karşısına çıkan engelleri dile getirir ve sunar. Spekülatif önermedeki gibi engellerin tecrübe edilmesi de, bir ve ortak olan hakikati var kılarken, iki hakikat iddiası arasındaki farklılığı ortadan kaldırır. Metinle yoruma dayalı konuşmanın bir sonucu olarak, sorun teşkil eden şey (**die Sache**) kendi kendisini ısbatlar, yani, kendi hakikatini doğurur; başlangıçta metin tarafından iddia edilen hakikatten ve başlangıçta yorumcu tarafından iddia edilen hakikatten daha fazla birşey olan hakikatini.

Metinle yoruma dayalı konuşmada/diyalogda dil, üç bakımdan spekülatiftir. O herşeyden önce, kendisini bir ve ortak olarak sunan bu hakikati açıkça ortaya koyarak iki iddia arasındaki farklılığın kendi kendisini tahribini sunduğu için spekülatiftir. O, ikincileyin, başlangıçta metin tarafından iddia edilen hakikatten çok daha fazla bir hakikati varettiği için spekülatiftir: "Geleneğin her asimilasyonu, tarihsel olarak farklıdır."[71] Bir ve aynı metin farklı ve daha fazla şeyi dile getirebilir; çünkü, yoruma dayalı konuşmada/diyalogda dil, tıpkı ayna imajı gibi, geriye kendisine yansır, yani, metne geri yansır ve onun anlamını ve hakikatini daha fazla mevcudiyet alanına sokar. Nihayet, yoruma dayalı konuşmada dil yalnızca, sorun teşkil

---

[70] A. g. e., s. 425; tercüme düzeltildi.

[71] A. g. e., s. 430.

eden şeyin hakikatini anlama eyleminin tamamlanmasında ortadan kaybolmak üzere sahneye çıktığı için spekülatiftir: "Paradoksal olarak, bir yorum, o, bu şekilde ortadan kalkmaya yetenekli olduğunda doğrudur (**richtig**)."[72] Bunda, yoruma dayalı konuşmanın dili, önemli ölçüde, kendisine has hiçbir gerçek varlığı bulunmayan, yalnızca varolan şeye geri yansırken ortaya çıkan ayna imajı andırır.

Gadamer'in, ilgilendiği probleme Platon ve Hegel'in diyalektiklerinde metafizik olan şeyi karakterize eden dilin bu aşkınlığına en yakın olduğu nokta burasıdır ve burada o, ilgilendiği "probleme orada [Platon'dan Hegel'e Batı metafiziğinde] verilen cevabın cevap teşkil etme **derecesine**"[73] sınırlar koyar. Hem Platon hem de Hegel'e göre, dilde ifade edilen şeyin doğruluğu/hakikati, düşünceyle varlığın özdeşliğidir. Dilin merkezi, sonsuz/sınırsız bir zihinde düşünce ile varlığın özdeşleşmesiyle birlikte ortadan kaybolur. Bununla birlikte, Gadamer'e göre, varlık – sonlu/sınırlı ve insanî olan bir zihinle anlaşılır – dildir ve dil olarak mevcudiyetini sürdürür. Metinle yoruma dayalı konuşmanın/diyalogun dili bu yüzden yalnızca metnin dili daha fazla birşey söyleyecek şekilde anlaşıldığında ortadan koybolur.

Gadamer için "bütün insanî konuşma/diyalog, içinde işlenecek ve yorumlanacak bir anlam sonsuzluğu bulunması anlamında sınırlıdır."[74] Bu, sonlu/sınırlı metin ve yazılı gelenekle yoruma dayalı konuşmada, ilkece hiçbir kesin/mutlak son bulunmaması anlamına geldiği halde, metni anlama olayının mümkün hiçbir tamamlanışının sözkonusu olmadığı anlamına gelmez: "Burada keza, bütün bir anlamanın kendisiyle ölçüldüğü bir kriter ve bir mümkün tamamlanma bahis konusudur elbette. Bu kriter, kendisini biricik kriteri olan dil içinde ifade eden geleneğin bizatihi kendi içeriğidir."[75] Gadamer, geleneğin içeriğinin, yorumlanması gereken eserin içeriğinin, anlama olayının tamamlanmasının kriteri olarak iş gördüğünü söylediğinde, eserin kendisinin, **hakikati ısbatlamayı sürdürdüğü**, yani hakikatini bize sunduğu sürece, hakikatinin ölçüsünü sağladığını dile getirir. Bu yüzden, metinle yoruma dayalı konuşma, tamamlanma noktasına ulaşır ve metnin anlamlı içeriği tüketildiğinde sona ermez, aksine, metnin anlamlı içeriği sorun haline gelerek bizim için giderek daha büyük bir sorun olmayı sürdürdüğünde sona erer.

Gadamer'in, dilin spekülatif diye adlandırdığı yapısını metafizik olarak kavranan dilden yola çıkarak yeniden keşfetmek amacıyla Hegel'e, Hegel

---

72 A. g. e., s. 359.
73 A. g. e., s. 414.
74 A. g. e., s. 416.
75 A. g. e., s. 430. Tercüme düzeltildi.

aracılığıyla Platon'a döndüğünü öne sürdük. Dil spekülatif olduğu sürece, söz içinde ve söz vasıtasıyla varlığı bahşeder (**Stiften**). Çifte yönelimliliğine uygun şekilde dil, sorun teşkil eden şeye, kendisini ilkin önem arzeden bir sorun olarak sunma ve daha fazla sorun olmayı sürdürme imkânı verir. Şimdi yönelmemiz gereken sorun, Gadamer'le Heidegger arasındaki Hegel'deki spekülatif olan şey[76] hakkındaki bu ömürboyu konuşma/diyalog ve Gadamer'in Heidegger'in dil konusunda ortaya koyduğu şeye zeyl/ek olma iddiasıdır.

Gadamer "Hegel ve Heidegger" denemesinde, Heidegger'in, Hölderlin'in fikir içerikli şiirini, **Varlık ve Zaman**'dan sonra dille ilgili kendi poetik düşünüşü için olağanüstü çağdaş birşey olarak kabûlünün, Hölderlin ile Hegel'in fiili çağdaşlığının ışığında ele alınmayı gerektirdiğine dikkat çeker.[77] Heidegger için, metafiziğin dilini aşma ihtiyacı, metafizik olarak felsefenin son noktasına ulaşıyor olduğu iddiasına bağlıdır: "Metafiziğin tamamlanmışlığı, Hegel'in iradenin Tini (the Spirit of will) olarak mutlak bilgiye ilişkin metafiziği ile başlar."[78] Heidegger'e göre metafiziğin, tam anlamıyla dile getirmek gerekirse, Hegel'le sona ermekten çok tamamlanmaya başladığını/zirvesine çıkmaya başladığını kaydetmek önemlidir. O Nietzsche'de ve Nietzsche'nin dışında teknoloji (**Technik**) olarak varolmayı sürdürür. Hölderlin'in "Andenken"i (1941-42) hakkındaki dersinde Heidegger, Hölderlin ile Nietzsche arasında bir karşıtlık kurar. Nietzsche kökleri modern metafizikte bulunan bir düşünür olarak dururken Hölderlin **bütünüyle** metafiziğin aşılmasının **müjdesini verir**.[79] Metafizik olarak anlaşılan felsefenin sonunda yeni bir başlangıca hazırlanan Heidegger, aynı anda metafiziğin dilinden koparak Hölderlin'in şiirinin diline döner.

Hölderlin'in şiirinin dili, düşünce içerikli şiir olduğu ölçüde dikkate alınması gereken şey değildir yalnızca, aynı zamanda düşünmenin diline ilişkin kavrayışımıza kılavuzluk etmesi gereken şeydir de. Gadamer daha sonra "Hegel ve Heidegger" denemesinde, "sonunda, Heidegger'in Hegel'le karşıt şekilde tesis etmeye çalıştığı konumu dahi refleksiyonun iç sonsuzluğuna/sınırsızlığına yuvarlanmakta mıdır değil midir"[80] diye sorduğunda, o, Heidegger'in "cevap vermenin sorgulama karakterini kaybederek sırf söy-

---

76 Gadamer'in **Das Erbe Hegel**'e "Nachwort"ü ile dipnotlarıyla krş. Keza krş. R. Dottori, "Kristisches Nachwort zu '**Hegel's Dialectic** von H.-G. Gadamer und zum Verhaltnis Hegel–Heidegger–Gadamer," **Bijdragen,** 38 (1977), ss. 176–92.

77 **Hegel's Dialectic,** s. 103.

78 M. Heidegger, "Overcoming Metaphysics," trans. J. Stambaugh, **The End of Philosophy** (New York: Harper and Row, Publishers, 1973), s. 89.

79 **M. Heidegger, "Hölderlins Hymne 'Andenken'," Gesamtausgabe,** vol. 52 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982), s. 143.

80 **Hegel's Dialectic,** s. 102.

leyişe dönüştüğü"[81] "poetik" düşünüşünün dilini sorgulamaktadır. Gadamer, Heidegger'in **Kehre** sonrası dil anlayışının – bu dil varlığı bahşeden (**Stiften**) dildir – daha önce tematik olarak Hegel tarafından müjdelendiğini ve Hegel'in refleksiyon alanı içinde bulunduğunu öne sürüyor değildir. Gadamer'in sorusunun hedefi, Derrida ve takipçilerinin yaptıkları gibi, Heidegger'in metafiziğin dilini aşmayı başaramadığını ve tekrar metafiziğin diline düştüğünü öne sürmek değildir. Dolayısıyla, Gadamer'in Heidegger-'le ömürboyu diyalogunda mesele, Heidegger'in düşünüşünün dil hakkında ve dile giden yol konusunda ifşa ettiği şey değil, daha çok Heidegger'in özel **Spranchnot**'udur,[82] yani, Heidegger'in Kehre sonrası dilini anlamada karşı karşıya kaldığımız ekstrem zorluktur. Heidegger'in bizatihi kendisinin, son denemelerinin en poetik olanında, "Düşünmenin poetik karakterinin hâlâ gizli/kapalı olduğunu"[83] söylediğinde bu Sprachnot'u kabûl ettiği öne sürülebilir.

Gadamer için, Heidegger'in dilinin, dil hakkındaki yazılarında ve derslerindeki evrimi, onun felsefeyle metafiziği bu özdeşleştirmesinden ve felsefenin dilini şiirin diline başvuruyla aşma teşebbüsünden doğar. Ancak, nasıl Heidegger'in Varlık sorusunu yöneltmesinin felsefe geleneğine ilişkin bir yeni ve yenilenmiş kavrayışını doğurmuş ise, benzer şekilde dil sorusunu yöneltmesi de felsefenin dilinin bir yeni ve yenilenmiş kavrayışını doğurmuştur. Heidegger'in "sorgulayıcı" düşünüşü, felsefeye son vermek ve felsefenin dilini aşmak yerine, bizi biz yapan hermeneutik konuşma/diyalog için yeni imkânlara kapı aralar: hermeneutik konuşmayı "anlamın işlenerek yorumlanması gereken sonsuzluğuna"[84] açar. Bu yüzden, Gadamer Heidegger'in dil hakkındaki poetik düşünüşünün "refleksiyonun iç sonsuzluğu alanına düşüp düşmediğini" sorduğunda, Heidegger'in poetik düşünüşünün diliyle Hegel'in spekülatif dili arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır. İşte bu denemede ve **Hakikat ve Yöntem**'de gördüğümüz gibi, Gadamer, insan Heidegger'in dile dönüşünü izlediğinde, Hegel'in spekülatif olan, yani refleksiyonun iç sonsuzluğu diye adlandırdığı şeyin metafiziğiyle ve kavramın kendi kendisini açmasının son bulmasına bağlı bulunmadığının kabûlüyle birlikte Hegel'e geri döndüğünü öne sürer. Aksine o, evrensel ve dilin spekülatif yapısı olarak işliyor durumdadır.

---

81 "Science and Reflection," trans. W. Lovitt, **The Question Concerning Technology** (New York: Harper and Row, Publishers, 1977), s.82.

82 Gündelik dil verili olanın sorgulanması amacıyla değil, "öncelikle dünya içinde bir yönelim için belirlendiği" ölçüde bütün bir felsefede kaçınılamaz birşey olan **Sprechnot** için "Philosophie und Literatur," **Phanomenologische** 11(1981): 43.

83 "The Thinker as Poet," trans. A. Hofstadter, **Poetry, Language, Thought** (New York: Harper and Row, Publishers, 1971), s. 12.

84 **Truth and Method**, s. 416.

Son denemelerinden biri olan "Felsefe ve Edebiyat" (1981) adlı denemesinde Gadamer, felsefe ve şiir arasındaki ilişkiyi kavrayışını ve dolayısıyla Heidegger'e tepkisini şu şekilde özetler: "Belki de, felsefeyle şiirin birbirlerine doğalarında içkin/mündemiç yakınlıkları (**die innere Nachbarschaft**) kesinlikle şundan ibarettir: onların birbirleriyle en ekstrem karşıt hamleyle (countermovement) yüzyüze gelmeleridir: felsefenin dili mütemadiyen kendisini bir üst konuma yerleştirir – şiirin dili (her gerçek şiirin) aşılamaz ve biriciktir."[85] Düşüncenin diliyle şiirin dili arasındaki yakınlık ya da komşuluk (**Nachbarschaft**) sorununu ilk ortaya koyan düşünür Heidegger ise de86, söylediğimiz gibi Heidegger, Hölderlin'in şiirine, Hölderlin'in yeryüzünden ve gökyüzünden, tanrılarla ölümlülerden sözeden şarkısına, bu dörtlünün birliği olarak dilin merkezini (**Mitte**) düşüncede tecrübe etmek amacıyla döner. Gadamer bu denemede ve gösterdiğimiz üzere **Hakikat ve Yöntem**'de Heidegger'in Hölderlin'e dönüşünü izlemez. Daha çok, Heidegger'in sorusuna cevap vermek amacıyla Hegel'e döner. Felsefenin diliyle şiirin dilinin en fazla ayrıldıkları yerde birbirlerine en fazla yaklaşmaları, karşıtlıklarının en aşırı durumunda birbirleriyle en yakın ilişki içine girmeleri, felsefenin diliyle şiirin dili arasındaki ilişkinin, Hegel'in spekülatif birlik diye adlandırdığı ilişki olduğunu gösterir. Yapısı gereği spekülatif olan hermeneutik konuşmadaki/diyalogdaki dil değildir yalnızca, dil olarak dildir de. Bir merkez olarak dil, hem felsefenin diliyle şiirin dilinin temsil ettiği uçları hem de bu uçlar arasında kalan herşeyi birleştirir.

---

85 "Philosophie und Literatur," s. 43. Tercüme benim. Bu deneme kısa süre önce İngilizce olarak yayınlandı. Bakınız **Man and World 18** (1985), ss. 241–259 (ed.).

86 Karşılaştırınız M. Heidegger, "The Nature of Language," trans. P. D. Hertz, **On the Way to Language**, s. 90. "Şiirle düşünmenin komşuluğunun, onların söyleyişlerinin bu aşırı uzaklıklarında saklı olduğu önerisine aşina olmamız gerekir. Bu uzaklık onların gerçek yüzyüze gelişleridir."

Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu : Heidegger ve Rorty*

John D. Caputo

1

Anglo-Amerikan felsefe ile Kıta Avrupası felsefesi arasındaki soğuk savaş buzların çözülmesinin bir göstergesi olarak kabul edildiğinden, Rorty'nin son yazılarında Heidegger'in düşüncesini aldatıcı kendine mâletmesi,[1] hatırı sayılır ölçüde bir karışıklık doğurdu. İnsan merakla şu soruyu soruyor: Rorty Heidegger'e ciddiyetle nasıl yönelmiştir? Veya aksi durumda, Heidegger nasıl Rorty'nin söylediği türde şeyler söyleyebilir? Rorty gerçekten de Heidegger adına başvurarak Anglo-Amerikan cemaati şoke etmeyi denememiş midir? Argümanının en makul parçası olarak gördüğü şeye dikkat çekmek için, bilerek saldırganlık yapmamış mıdır? İki düşünürün hakiki konumları büyük ölçüde farklıyken, Heidegger'in bu asimilasyonunda tek bir hakikat zerresi var mıdır?

---

* Bu metin şu kitaptan alınmıştır: Robert Hollinger (ed.), **Hermeneutics and Praxis**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1985, ss. 248-271.

[1] Rorty'nin konuyla ilgili olan kafamdaki metinleri şunlar: **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1979), bundan böyle **PMN** kısaltmasıyla göstereceğim; "A Reply to Dreyfus and Taylor," **The Review of Metaphysics 34** (September 1980): 39-46, 47-56; "Overcoming the Tradition: A Reply to Heidegger and Dewey," **Heidegger and Modern Philosophy**, ed. Michel Murray (New Haven: Yale University Press, 1978) ss. 239-58, **The Review of Metaphysics 30** (December 1976): 280-305'ten alınarak sözkonusu editasyonda yeniden yayınlanmıştır. Biz Murray baskısına atıfta bulunacağız. Keza bakınız "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism," **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association** 53 (1980): 719-38; ve "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism," **The Monist** 64, 2 (April 1981): 155-74.

Bu yazıda ben, Rorty'nin Heidegger'in metafizik eleştirisini gözüpek ve hayal ürünü kendine mâledişine rağmen, bana Heidegger'in düşüncesinin çekirdeğine ait gibi görünen şeyi – Heidegger'in "**die Sache des Denkens**" dediği şeyi, yani düşünce sorunu dediği şeyi – kesip attığını öne süreceğim. Rorty'nin savunuculuğunu yaptığı "hermeneutiğin" gerçek hermeneutiğin gölgesi olduğunu savunacağım: Rorty Gadamer ve Heidegger'deki "yöntem" eleştirisinden hoşnuttur, fakat yönteme yan çizen bir "hakikat/doğru" nosyonunda duraklar.[2] Rorty'nin Heidegger'i kendine mâledişini, Heidegger'in bitirdiği ve Rorty'nin başladığı yer konusundaki yorum sorununu çözmeye yönelik bir katkı olarak değil yalnızca, aynı zamanda, bu sürpriz evliliğin doğurduğu tözel sorunları tartışmak için bir vesile olarak da sorgulamak istiyorum.

Bu sorunu açıkça Heidegger'e bir sempatiyle ele alıyorsam da, Heidegger ve Rorty'nin temsil ettiği farklı gelenekleri birleştirmekle ilişkili hiçbir şey yapmak istemeyen bir reaksiyoner olarak yanlışa sürüklenmek istemem. Rorty'nin projesine, aynı zamanda rölativizmin ötesinde kalan bir absolitist/mutlakçı-olmayan bir konum bulma, tarihsel ve insanî sınırlarımızı teslim eden bir cesur, sonlu felsefe geliştirme, eski metafiziğin kesin bir bilim ve belirli bilimlerin temeli olarak felsefenin ötesinde yeni bir yol bulma teşebbüsünden dolayı, çok az sempati duymaktan çok daha fazla birşey besliyorum. Ve, Rorty'nin Heidegger'i anlamadığı tezinden çekip çıkardığım hayat alanlarının, bana göre, Heidegger'i anlamanın Heidegger'in konuştuğu gibi konuşmak, insanın dizlerinin üzerinde Heidegger'in yazdığı gibi yazmak ve okumak – **die knieende Philosophie** – olduğunu düşünen Heidegger müridlerinin ilk ve son sığınağı olmasını umuyorum. Rorty'nin Heidegger'in metafizik eleştirisiyle yapmak istediği şeyi gördüğünden şüphem yok, fakat onun tadını alamadığı açık. O Heidegger'i birçok kere, hayli fazla onaylayarak zikrettiği halde, bana göre Heidegger'le, Heidegger için en temel şey konusunda uzlaşıyor değildir. Heidegger'e sempati beslediğim için ben Heidegger'in Rorty'nin gözden kaçırdığı yanına işaret etmek ve bu ele alınmayan yanı savunmak istiyorum. Çünkü ben, Rorty'nin Heidegger'in yalnızca "dökonstrüktif" yanını, yani metafizik eleştirisini (**Destruktion der Geschichte der Ontologie, Überwindung der Metaphysik**) ele aldığını, ancak Heidegger'in yeniden ele geçirme/yenileme/düşünme ve tefekkür etme projesine (**Wiederholung, Andenken**) çok düşmanca bir tavır içinde kaldığını düşünüyorum. Sonunda biz Rorty'den ne Heideggerci "düşünceyi" ne de Gadamerci "hermeneutiği"

---

[2] Bu Gadamer'in temel eseri **Wahrheit und Methode** (Tübingen: Mohr, 1975).'un ironik başlığıdır. Keza David Hoyd'un **The Critical Circle** (Berkeley: University of California Press, 1978), ss. 92-93'te bu isimle ilgili yorumuna bakınız.

alırız, fakat – eğer burada "Kıta Avrupası"na has bir şey varsa – Derrida'nın göstergelerin oyunu sözkonusudur. Eğer felsefe doğanın aynasını terketmişse, felsefenin Rorty'de, içinde kelimelerin sorunun bizatihi kendisine değil, daha fazla kelimeye götürdüğü bir ayna kelimeler oyunuyla sona erdiği ortaya çıkıyor. Kaldı ki, yüzyılımızın filozoflarını iki düşman kampa ayıran bu değil midir? Eğer bu böyle ise, buzların eridiği bir zamanda dondurucu rüzgarlar esiyor demektir.

Bu tartışmayı beş aşamada ele alacağım: (1) Rorty'nin konumunun ana hatlarının kısa bir özetini yaptıktan sonra, (2) Varlık (3) dil ve (4) hermeneutik sorunu konusunda bu konumla bir eleştirel tartışmaya girişecek ve (5) çıkardığım sonuçları bütün bunlara ilave edeceğim.

II

Rorty'nin son yıllarda ortaya koyduğu tartışma ilhamını üç kaynaktan almıştır (**PMN**,8,12-13). O Heidegger'den, Platon'dan günümüze, metafizik yanlış **orthotes**, yani kesinlik (correctness) olarak hakikat/doğru anlayışına dayandığı ölçüde metafiziğin çok kapsamlı tarihsel eleştirisi amacını alır.[3] Rorty Wittgenstein'dan, başka birşeye indirgenemez dil oyunlarının çoğulluğu nosyonunu, Dewey'den, kamusal tartışmanın yoğun emeğiyle çekiçlenen bir sosyal süreç olarak pragmatik hakikat/doğru anlayışını alır.

Heidegger gibi Rorty de, saf ruh yada zihin ile beden arasındaki "metafizik" karşıtlığa muhalefet eder. Tıpkı Heidegger gibi o da bu düalizmin kaynağı olarak Platonik bilgi anlayışını görür.[4] Rorty bu problemin, sonunda kesinlikle hiçbir şeyin şu günlerde zihin ve beden adı altında anılan şeyin farklı olduğunun gösterilmesine bağlı kalmayacağı noktaya varacak ölçüde giderek saçmaya dönüşümünü ısbatlar. Klasik felsefede bir zamanlar insanın değeriyle/soyluluğuyla ilgili bir argüman olan şey dejenerasyona uğrayarak, tartışılamazlığın/ısbat edilemezliğin (incorrigibility), yalnızca bütünüyle özel acıların ve ham hislerin – kesinlikle vahşi hayvanlarla paylaştığımız hallerdir – zihinsel olabileceği bir noktaya varacak şekilde, zihinsel olanın biricik işareti olduğu yolunda bir iddia haline geldi (**PMN**,

---

[3] Martin Heidegger, **Zur Sache des Denkens** (Tübingen: Niemeyer, 1969), s. 78; İngilizce tercümesi **On Time and Being**, trans. J. Stambaugh (New York: Harper and Row, 1972), s. 70. Keza **Hakikat ve Yöntem'e** ilaveten, bakınız "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task," **Reason in the Age of Science**, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), ss. 113-38 ve 47-48, 72, 91-92.

[4] Heidegger'in Platon eleştirisi **Wegmarken** ("Platon's Lehre von der Wahrheit"), ss. 203-38; mevcut İngilizce tercümesi güvenilir değildir.

17 vd.). Gerçekte insan bu tür durumların varlığını isbatlayabilse bile, bundan (Rorty'nin zihin durumlarını değil sinirsel durumları bildiren, yine de bizimle bütün bir kültür alanını paylaşan bir ırk hakkındaki dahiyane zihin deneyinden) (**PMN**,70 vd.) hiçbir şey çıkmaz. Bu metafizik probleminin tarihi yeterince uzundur; çağdaş zihin-beden problemi "felsefenin sonundaki"[5] bir problemdir.

Heidegger gibi Rorty de, zihnin doğanın aynası olduğunu kabul eden temsiliyetçi bilgi teorisine – Heidegger'in **Vorstellung**, yani, objektif dünyanın bir bilinçli öznedeki temsili diye adlandırdığı şeye[6] – muhaliftir. Heidegger gibi Rorty de yeni ve geliştirilmiş bir bilgi teorisine değil, bütün bir epistemolojik projenin kurgusunun sökülerek incelenmesine ilgi duyar. Heidegger'e göre epistemoloji, insanî sübjektivitenin, kendisine dayanarak, Varlık'ın kendisine üstünlük sağladığını varsaydığı bir **hubris** (kibir,çev.) türüdür. Rorty'ye göre felsefe, araştırma nesnesi arayışındaki bir disiplindir. Yeni bilgi üretmek amacını deneysel bilimlere havale ederek felsefe, kendisini sorunların biliminden çok zorunlu hakikatlerin/doğruların bilimi ve dolayısıyla özel bilimlerin altında yatan zorunlu şartları araştıran bilim olarak tanımlamıştır. Felsefe metaforlara dönüşüyor: kendisini bilimlerin zirvesi veya kraliçesi olarak adlandırmak yerine günümüzde kendisini bilimlerin temeli veya dayanağı olarak takdim ediyor. Bu Neo-Kantçı temel arayıcılık (foundationalism) projesi aynı zamanda, Husserl'in fenomenolojisinin ve daha sonra inkâr etmesine rağmen Heidegger'in bizzat kendisinin – **Varlık ve Zaman**'ının üçüncü kısmı bu programı açık şekilde içermektedir[7] – kalbinde yatan şeydir de. Heidegger temel arayıcı programı ancak olgunluk dönemi çalışmalarında terketmiştir. Rorty Anglo-Amerikan felsefesinde (ilk dönemlerin mantıksal analizinden son zamanların gündelik dil analizine uzanan) bununla mukayese edilebilir bir dönüşüm bulunduğunu düşünür. Fakat Quine, Wittgenstein ve Sellars analitik olanla sentetik olan,

---

[5] Krş., **PMN**, 163, dipnot 42; bu Heidegger'in **Zur Sache des Denkes**, ss. 61 vd (**On Time and Being**) adlı metninde bulunan "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" başlıklı denemesinde kullandığı gözde ifadesidir.

[6] Bu, Heidegger'in eserlerinde her yerde hazır ve nazır temadır. Bakınız **Being and Time**, Translated by JohnMacQuerie and Edward Robinson (New York: Harper and row, 1962), 13, 28 ve 43a kısımları (bu baskı aynı zamanda Almanca baskı **Sein und Zeit** [Tübingen: Niemeyer, 1963]'ın sayfa kenarlarında yeralan numaraları da içeriyor. Keza bakınız **Der Satz vom Grund** (Pfullingen: Neske, 1965), ss. 13-61 ve keza benim bu sayfalarla ilgili olarak **The Mystical Element in Heidegger's Thought** (Athens: Ohio University Press, 1978) adlı kitabımın 51-60. sayfaları arasında yaptığım yoruma bakınız.

[7] Heidegger, **Being and Time**, 3 ve 4. kısımlar; "Time and Being" hakkında verdiği "Seminer"de Heidegger, metinlerindeki herhangi birşeyin bu "temel" ontoloji üzerine inşa edildiğini reddetmiştir; krş. **Zur Sache des Denkens**, s. 34 (**On Time and Being**, ss. 31-32).

zorunlu olanla muhtemel (cotingent) olan, saf biçimde mevcut olanla zihnin yüklediği şey arasındaki analitik ayrıma saldırdıklarında, epistemolojinin ve temel olarak felsefenin sinirlerini kesmişlerdir (**PMN**,165 vd.). Onların yazılarında ortaya çıktığı şekliyle hakikat/doğru gerçekliğin temsili değil, tersine, süregiden sosyal tartışmanın sağladığı bir holistik inançlar tutarlılığıdır. Bu görüşteki filozoflar bilgi uzmanları değil, tartışmanın tadına varmış para-profesyonellerdir (**PMN**,393).

Peki bu durumda "felsefenin sonunda" filozoflara kalan şey nedir? "Büyük ölü filozofların" (**PMN**, 393) fikirlerinin öğretilmesi dışında yapmaları gereken şey nedir? Heidegger'e göre felsefenin sonu "düşünme görevini" (**die Aufgabe des Denkens**), yani, metafiziğin tarihinde giderek gizlenen, ancak gizlenerek sunulan bir meseleye açıklığı gerektirir. Düşünmenin görevi hermeneutiktir: Varlık'ın belirsiz bir biçimde gönderdiği mesajı dikkate almak, Varlık'ın sessiz çağrısını dinlemektir. Fakat Rorty'ye göre bu reaksiyoner ve gerçekten de Heidegger açısından, eski felsefeye "pathetik" bir bağlılıktır /muhabbettir.[8] Keza Rorty de felsefenin sonunda hermeneutiğin doğuşunu görür. Fakat bu, en azından diyelim, onun için çok daha farklı bir anlam taşır. Eğer epistemoloji olarak eski felsefe üstün, kanun niteliğinde bir söylem yaratmak istemişse, yeni hermeneutik yalnızca söylemlerin çoğulluğunun bilincine varmayı deneyecek ve sivil diyalogu canlı tutacaktır (**PMN**,315-16). Ne doğa bilimlerinde (Kuhn) ne de insan bilimlerinde (Gadamer) kesin/değişmez yöntemler yoktur, herbirinde kendisini bir zamanlar normal söylem olarak öne çıkarmış bulunduğu farklı söylem alanları vardır yalnızca. Ne insan bilimleri ile doğa bilimleri arasında ne de insanla doğa arasında kesin ve sabit hiçbir ayırım yapılamaz. Sartre yalnızca kısmen haklıdır: yalnızca insanın değil, aynı zamanda doğanın da özü yoktur (**PMN**, 361-62, dipnot 7). Doğa bilimleriyle insan bilimleri, açıklama anlamadan farklı olduğu için farklı değildirler; tersine, hermeneutiğin yönverdiği diyalog, hiçbiri hakiki Varlık'ın temsili olarak kanunlaştırılamayacak olan bütün disiplinlerde işbaşındadır. Asıl yanlışlık,– mana (tin) ya da Varlık olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın – bir "derin doğanın" ve bu yüzden bir mutlak söylem alanının bulunduğunu düşünmektir (**PMN**, 373). Herhangi bir şeyin bir öze, **pour soi** veya **en soi**'ye sahip olduğunu söyleyemeyiz. Biz yalnızca, herbiri kendine has kurallara, kendine özgü avantajlara sahip, kendine has katkıları bulunan bir dil oyunları plüralitesine başvurabiliriz. Nihaî hakikat yoktur; zihnin herşeyi içeren bir hakikatle nihaî tarzda doldurulması diye birşey olamaz. Rorty Sartre ile birlikte özgürlüğümüzden kaçamayız der; yani, dil oyunlarının radikal muhtemelliğinden (contingency) ve birbirlerinin yerine ikame edi-

[8] Rorty, "Overcoming the Tradition," s. 256.

lebilirliğinden kaçamayız. Bu, insanın sınırlılığından kaçıp kurtulmaya, Tanrı olmaya çalışması anlamına gelir (**PMN**, 376-77).

III

Yukarıda söylediğim gibi, Rorty'nin burada öne sürdüğü argümanda tavsiye edilmesi gereken çok şey vardır. Heidegger ve Gadamer gibi Rorty de, insanın mutlak bir bakış açısı sergileme, sanki insan hiç yokmuşçasına Varlığın ne "olduğu, sanki filozof kendi insanlığıyla mâlûl değilmişçesine insanın ne olduğu ile ilgili tarihdışı/tarih-üstü tebliğlerde bulunma iktidarsızlığını teslim eden sonluluk/sınırlılık felsefesini izler. Rorty'nin insanlığın diyalogu – Mutlak'sız bir sosyal ve kültürel diyalog, aynı zamanda Gadamer'in Hegel'i kendisine maledişiyle de uyuşan ilahî manası (spirit, tin,çev.) bulunmayan bir **Bildung** kastedilmektedir – ile ilgili önerisinde, Deweyci köklerini yansıtan "halk için Hegelcilik" türünde bir şey vardır.[9] Bir sosyal süreç olarak hakikat/doğru nosyonu kendine has problemler içermiyor değilse de,[10] insanın zamanın acil ihtiyaçlarının tartışılacağı bir forum oluşturabilme tarzına işaret eder; bu Heidegger'in yaptığı üzere, büyük ölçüde teçhiz edilmemiş duran **Denken**'inin üstlendiği bir görevdir.[11] Fakat en iyi durumda, Rorty'nin bize, Heidegger'in metafiziği "aşmaya" yüklediği anlamda metafiziği en aslî kaynağına kadar düşünmemiz, onu baştan sona düşünmemiz tavsiyesinde değil, tıpkı kötü bir alışkanlıktan vazgeçer gibi metafizikten bütünüyle vazgeçmemiz tavsiyesinde bulunduğunu öne sürüyorum. Metafiziğe bu bağlılığın Rorty, Heidegger'in nihaî illizyonu ve zayıf noktası, "geleneğe öldürücü bağlılığı" olduğunu düşünür.[12]

---

9 Bakınız **Wahrheit und Methode**, s. 451; Gadamer burada "Hegelci anlamda bir sonsuzluk/sınırsızlık metafiziğinden" kaçınmaktan sözeder. İngilizce tercüme: **Truth and Method** (New York: Seabury Press, 1975), s. 433; bu tercüme ihtiyatla kullanılmalıdır.

10 Bkz., Richard Bernstein, "Philosophy in the conversation of Mankind," **The Review of Metaphysics** 33 (June 1980): 745-75.

11 Heidegger sürekli olarak, "düşünmenin" (**Denken**) mevcut siyasi durum için hiçbir somut tavsiyede, hatta dolaylı herhangi bir tavsiyede dahi bulunamayacağını öne sürerek, mülakatçılarını hayal kırıklığına uğratır. Krş. "Nur noch ein Gott Kann Uns Retten," Der Spiegel-Gesprach mit martin Heidegger am september, 1966, **Der Spiegel** (Hamburg), No. 26, 31 May 1976, ss. 193 vd.; İngilizce tercümesi: "Only a God Can Save Us: **Der Spiegel**'s Interview with Martin Heidegger," trans. M. Alter and J. D. Caputo, **Philosophy Today** 20 (Vinter 1976): 267-84.

12 Rorty, "Overcoming the Tradition," s. 256. Aynı ruh haliyle Derrida, Heidegger'in "temel teşkil edici kavramlarda ve aslî problemlerde zımnen mevcut şeyi tekrarlayarak,

Bu yüzden ben Rorty'nin, Heidegger'den yararlanırken Heidegger'i kurnazca kendisine muhalif hale getirme tarzını göstermek amacıyla iki sorunu, –Varlık sorunu ve dil sorununu – tartışmak istiyorum. Rorty genellikle, aslında Heidegger'den ayrı bir dünya olduğunda onun adından yeterince sıklıkta sözeder. Ben bunun nasıl böyle olduğunu göstemek ve Heidegger adına birşeyler söylemek istiyorum. Bu kısımda Varlık konusunu, müteakip kısımda dil konusunu, daha sonra da hermeneutik konusunu ele alacağım.

Rorty ontolojik tezler ileri sürmekten kaçınmamızı ister ve açıkça yalnızca bir ontolojik dil oyunları – kendi iç tutarlılık kriterleriyle sınırlı olan ve kendilerine herhangi bir ontolojik önem atfedilmesini sabır ve inatla reddetmemiz gereken dil oyunları – plüralitesiyle ilişkili olmamızı onaylar. Bunun alternatifi, metafiziğin yanlışına düşmek, yani, önermelerimizin dünyanın aynası olduklarını düşünmektir. Bu durumda biz, ister metafizik mütekabiliyet teorisi ister bir neo-nominalizm türü olsun;[13] ister gerçeklik hakkında konuşalım, ister yalnızca konuşalım; ister konuşmamızın bir ontolojik dayanağı olsun ister sırf konuşma olsun, bir dikatomiyle karşı karşıya kalırız (PMN, 371).

Fakat Heidegger'in metafizik eleştirisi kesinlikle bunun tam karşı istikametinde ilerler ve bu yüzden Rorty'nin dikatomisinden kurtulur. Heidegger'in mütekabiliyet teorisine karşı geliştirdiği panzehir ontolojik değil, daha çok önerme perhizidir, yani, "nesnelleştirici" bir düşünce formu olarak önerme söyleminin terkidir. Metafizik bir taraftan dünya-sız öznenin, diğer taraftan özneden-bağımsız-kendinde-nesnenin bulunduğu illizyonundan, – Platon'un bir saf **eidos**'a uzaktan bakan bir saf **nous** nosyonunun başlattığı bir illizyondan – muzdariptir (Bkz. **Being and Time**, Section 13). Ayrıca metafizik, bu uçurum üzerindeki köprünün önermeye dayalı doğruluk olduğunu savunur. Heidegger nesneleştirici düşünceyi, her köprü kurma girişimi bir başarısızlık olduğu – o bunun böyle olduğu fikriyle uz-

---

büyük yapıya karşı evde mevcut aletleri ve taşları kullanarak, temeli değiştirmeksizin" *dökonstrüksiyon girişiminde bulunan metafizik eleştirisinin ötesine* geçmek ister. Bu, onun dökonstrüksiyon anlayışına terstir. Onun dökonstrüksiyon'u şu anlama gelir: Birden dışarı çıkmak suretiyle, mutlak kopuş ve farklılık iddiasında bulunarak, kesintüli patlamalar tarzında temeli değiştirmeye karar vermek." Bakınız Jacques Derrida, "Ends of Man," trans. E. Morot-Sir et all., **Philosophy and Phenomenological Research** 30 (1979): 56.

13 Nominalizm kavamını, kullandığımız kelimeler ve konuştuğumuz dille sınırlı olmamız anlamında kullanıyorum; oysa Heidegger'e göre dil, dünyamızın kendisini içinde ifşa ettiği şeydir. Nominalizmi, nesnelere kavramların değil, kelimelerin tekabül ettiğini iddia eden klasik nominalizm anlamında kullanmıyorum ve bu apaçıktır ki, Rorty için metafizik bir anlamdır; ayrıca, nominalizmi Wittgenstein'ın, bütün kelimelerin isimler olarak düşünce olduğunu ima etmekle eleştirdiği anlamda da kullanmıyorum. Bakınız Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953), ss. 2-3.

laşırsa da – için değil, tersine insan çok daha aslî bir tarzda, önerme söylemi sahneye çıkmadan uzun süre **önceden zaten** Varlığa (dünyaya) ait olduğu için reddeder. Biz zaten önceden onun hareketinin bir parçasıyız; kendisine mesafe almamız gereken şeyin zaten önceden bir parçasıyız. Bu metafizik temsiliyetçilik yerine Heidegger bize, Varlığın kendi kendini ifşasının "orada" (**da**)'sı olarak bir "topolojik" düşünce modeli (**Da-sein**) sunar. Düşünce "gerçekliğin" (**realitas, Vorhandensein**) veya bir "nesnenin" (**gegen-stand**) karşısında ve üzerinde duran bir "özne" değildir, tersine o, varlığın ifşa etiği yer olarak bütünüyle Varlığa teslim olmuştur.[14] Önerme söylemi, daha önceden ait olduğumuz şeyi nesneleştirmeye/nesnelleştirmeye çalışır. Dasein'in çok daha önceye dayanan, çok daha aslî bir Varlığa aidiyeti, yani, Dasein'ın önerme olarak **inşa etmediği** bir "bağlantısı," ancak **zaten/önceden orada** bulunan, Dasein'ın temel yapısına/oluşumuna has bir bağlantısı vardır. Heidegger gerçekten de "ontolojik tezler" inşa edilmesini reddeder, – fakat biz daima önceden (**immer schon**) Varlık tarafından talep edildiği için ontolojik tezler inşa edebiliriz ve bu yüzden Varlık hakında önerme kabilinden tezler inşa etme duruşu, metafiziğin **kibridir.** Düşünme Varlık hakkında tezler oluşturamaz, fakat böyle bir iddiada bulunabilir (**ins Anspruch nehmen**). Biz, gerçeklikle ontolojik "bağlantılara" sahip "önermeler" formüle edemeyiz; çünkü biz daima ve daha en baştan Varlık ve dünya ile "önceden-bağlantılıyız." Dolayısıyla, metafizik mütekabiliyet eleştirisinin, düşüncenin Varlığa, metafizikte tahayyül edildiğinden, Varlık ile düşünmenin "özdeşliğinin" kabulü (**Zusammen-gehören**) ile tahayyül edildiğinden çok daha derinlerde gömülü olması gibi bir sonucu vardır. Ve bu yüzden, Rorty'nin ontolojik perhizinden ve aynı zamanda inşa ettiği dikatomiden – aynada yansıma ile dil oyunları arasındaki dikatomi – kaçıp kurtulan, dünyalardır (worlds).

Eğer Rorty Heidegger'in mütekabiliyet teorisi eleştirisini kabul ediyorsa, bu eleştiri noktasını, yani **orthotes**'ten **aletheia**'ya geçişi reddediyor olmalıdır. O Heidegger'in argümanıyla bağını, bu argümanın dökonstrüktif fazında koparır ve onun hatırlayıcı anına asla imkân tanımaz. "Gerçekliği temsil" edemeyeceğimiz için, yalnızca önermeler olan önermelerle yetinemeyiz ve mütekabiliyeti, kendisini kendisiyle kapatan bir önermeler sistemi lehine kaldırıp atamayız. Heidegger için metafiziğin aşılması diye birşey yoktur; tersine metafiziğin, gerçekte kendisini metafiziğin büyük çöküşleriyle tatmin eden yalın reddiyesi vardır. Mütekabiliyetten mah-

---

[14] "Birbirlerine ait olmaları" (**Zusammen-gehören**) anlamında Varlık ile Dasein'ın "özdeşliği"ni Heidegger son dönem yazılarında öne sürmüştür; fakat, öncelikle **Identity and Difference**, trans. J. Stambaugh (New York: Harper and Row, 1969) adlı kitabının "Der Satz der Identität" başlıklı kısmına bakınız.

rum önerme söylemi hâlâ metafiziğin arka yüzü olarak metafizik çerçevesi içinde ilerlemektedir. Önerme söylemi içinde kaldığı için Rorty'nin mütekabiliyet teorisinden önerme kabilinden hakikate/doğruya ilişkin tutarlılık teorisine geçişinin Heideggerle hiçbir ilgisi yoktur. O, **ratio** olarak, yani mantıkla aklanan iddialar olarak **logos**'un etkisinin alanı içinde durur ve düşüncenin Varlığa göre anlam kazanması olarak **logos**'u dikkate almaz. İçinde önermelerin yalnızca diğer önermelere atıfta bulunacak tarzda anlaşıldıkları ve gerçeklikle mütekabiliyetlerine göre doğrulandıkları bir sosyal süreç yoluyla ulaşılan hüküm verici tezler/iddialar, Heidegger için türleri bakımından farklılık göstermezler. Onların herbiri metafizik türleridir.[15]

Rorty Heidegger'in metafizik eleştirisini yerinden çıkararak Heidegger'e karşıt bir konuma yerleştirir. Bu, onların "oküler" metaforlar eleştirisine bakılarak açıkça ortaya konulabilir. Rorty'ye göre bilgi bir önermeler meselesidir ve bir önermenin delili, bu önermenin desteğiyle öne sürülebilecek diğer önermelerdir. Fakat, önermelerin gerçekliğe ontolojik bağlılığına dönen metafizik, bir bilgi nesnesiyle "sınırlandırılmış" olmak ister (**PMN**, 375-76). Bu Platon ve Aristoteles zamanından beri böyle olduğu içindir ki metafizik önermeleri algılama ile analoji temelinde düşünmüştür ve bu yüzden, tıpkı Zeus'un kendisi tarafından buyurulduğu gibi, bizi kabule/rızaya zorlayan bir nesnenin varlığı/mevcudiyeti ile doldurulmak ister (**PMN**,157-58). Rorty'nin doğru bir biçimde işeret ettiği üzere, Heidegger "oküler" metafiziği reddeder ve onun Platoncu **idea** teorisindeki köklerini ortaya çıkarır (**PMN**,159, dipnot 40). Fakat Heidegger'in Rorty'nin okülerizm karşısında geliştirdiği reçeteyle hiçbir alakası yoktur; Varlık'la düşünce arasındaki bağı bütünüyle dil-içi ilişkiler lehinde kesen reçeteyle. Aslında Heidegger'in fikri bunun tam karşıtıdır: okülerizm tam da ilgi ve çıkarlardan bağımsız seyirci/gözlemci ile dünyanın görünüşü arasına mesafe koyduğu, kendisini özne ile nesne arasındaki suları katetmeye muktedir gören bir "aşkınlık (transcendence)" teorisinin geçemeyeceği bir mesafe koyduğu için hatalıdır. Rorty, bu tür reçetelerin boşunalığı ve problemi çözümsüz bırakma değil, çözme ihtiyacı konusunda Heidegger'le uzlaşır. Fakat Rorty'nin vizüel/görsel metaforu dökonstrüksiyonu, gözleri kör bir dil oyunudur; oysa Heidegger, akustik ve işitme duyusuna ait metaforlara dö-

---

15 Burada, parantez içinde, dil-öncesi veya dil-dışı tecrübeyi savunmadığımı belirtmek isterim; dil-dışı veya dil-öncesi tecrübe Sellars'ın haklı şekilde eleştirdiği gibi, bir mittir (**PMN**, 182 vd.). Yüklem-öncesi (pre-predicative) alan, dil-öncesi (pre-lingüistik) alan değildir; o şiirin dili, acil ve kaçınılmaz işlerin sorunlarına gömülü insanın dilidir; oysa önerme, hayatın pratiğinden kopuk gözlemcinin dilidir. Bakınız, **Being and Time**, section 33.

ner. O, ilgi ve çıkardan bağımsız seyirci/gözlemci, nesneye mesafeli bakan düşünce, mesafeli olarak bakma nosyonunun bizatihi kendisine saldırır. Oküler metaforlar mesafeyi ve kopukluğu varsayar ve Heidegger sürekli olarak onları, Dasein'ın Varlığa **aidiyetini** vurgulayan işitme duyusuyla ilgili terimlerle tekrar tekrar dile getirir. Bu yüzden Heidegger sık sık **Hören, Hörchen** ve **Gehören** arasındaki akrabalığa başvurur: yani işitme (hearing), dinleme (hearken) ve ait olma (belonging) arasındaki akrabalığa.[16] Oküler metaforlar düşüncenin varlığa, insanın dünyaya aslî aidiyet hissini yeniden ele geçirmek için işitme ile ilgili metaforlara kapı aralarlar.

Heidegger böylece, sınırlama (constraint) fikrini, onu çok daha radikal bir biçimde "tekrar elegeçirdiği" ölçüde terketmemiştir. O, Varlık ile düşünce arasındaki bağın kırılabileceğini düşünmez ve dolayısıyla kendisini bizi kabule zorlayan apaçık-nesneyle ilgili teoriler türünde teorilerin varolmayan bir problemin çözümleri olduklarını düşünür. Biz **zaten önceden** Varlığın avucu **içinde** olduğumuz için Varlığı teyid edecek temelleri sınırlama ihtiyacı duymayız. Biz, der o, Varlığın kendisi tarafından Varlıkla ilişki **(Ver-Hältnis)** içinde tutuluruz **(gehalten)**.[17] Ve **Hümanizm Üzerine Mektup (A Letter on Humanism)**'ta o, insan Varlığın avucunda olduğu için, insan için hakiki nomos'u, ona özünü ve hakiki meskenini belirleyerek, yalnızca Varlık verebilir.[18]

Bu bölümü özetleyelim: Heidegger ve Rorty'deki metafizik eleştirileri, önemli ölçüde birbirinden farklıdırlar. Rorty metafizikten bütünüyle lingüistik bir teori, bütün ontolojik bağlarından koparılmış bir dil yoluyla, sırf dil olan bir dil yoluyla kurtulmakla ilgilenir. Heidegger metafizikten kurtuluşla ilgilenmez, tersine metafiziği bütün kaynaklarıyla/kökleriyle, gerçekten de metafiziğin kendisi tarafından da bilinmeyen kaynaklarıyla birlikte düşünmekle ilgilidir. Heidegger'in metafizik eleştirisinin temel fikri, zaten üzerinde durmakta olduğumuz zemini yeniden ele geçirmektir. Eğer Rorty bizden hiçbir sınırlayıcı bağı bulunmayan, hiçbir ontolojik dayanağı bulunmayan bir dili gözönünde bulundurmamazı istiyorsa, Heidegger bizden daima Varlıkla birlikte doğduğumuzu anlamamızı ister. Eğer düşüncenin **Sache**'si, konusu/sorunu, Heidegger için meselenin tamamı ise, bu kesinlikle Rorty'nin gözden kaçırdığı şey demektir. Eğer Rorty için ay-

---

16 Bkz., Being and Time, section 34 ve Der Satz vom Grund, s. 91.

17 "Ein Verhältnis zu etwas wäre somit dann das wahre Verhältnis wenn es von dem, wozu es sich verhält, in seinem eigenen Wesen gehalten wird." Heidegger, Gelassenheit (Pfullingen: Neske, 1959), s. 50; İngilizce tercüme: Discourse on Thinking, trans. J. Anderson and E. Freund (New York: Harper and Row, 1966), s. 72.

18 Heidegger, A Letter on Humanism, trans. F. Capuzzi, Basic Writings, ss. 238-239; Ein Humanismusbrief Wegmarken, ss. 360-61.

nası olmayan bir felsefe kelimelerin/sözlerin felsefesi ise, Heidegger için bir Varlık ve dünyaya aidiyet felsefesidir.

IV

Wittgenstein ve Rorty gibi Heidegger de herşeyi dile havale eder. O, herhangi bir şeyin dilin dışında varlık kazandığı fikrini reddeder.[19] Şeylerin geçici olarak varlık/mevcudiyet kazanmaları ve tekrar yokluğa düşmeleri olayı, bir dil olayıdır. Dil (**Sprache**) ve açığa çıkma (manifestness) olayı (**Ereignis**) bir ve aynı konuyu (**Sache**) adlandırır. Hatta Heidegger'e göre Varlık'ın dil olduğu söylenecek kadar ileri gidilebilir. Fakat bunların hiçbiri, Heidegger'in herşeyi dile, içinde kelimelerin ve önermelerin yalnızca diğer kelimelerle içsel ilişki içinde bulundukları – bu, Rorty'nin görüşüdür – bir dile havale ettiği anlamına gelmez.[20] Eğer bir önceki bölümde Heidegger için düşüncenin temelde Varlık'a ait olduğunu öne sürmüşsek, bu bölümde buna dile ait olduğumuzu ve dile aidiyetimizin temelde bir Varlığa ve dünyaya bağlı olma tarzı olduğunu ilave ederek devam etmeliyiz. Heidegger için bunlar, Varlık dile indirgendiği için değil, Varlık olayı dilde ve dil vasıtasıyla vukubulduğu için, içinde önceden pre-ontolojik dayanaklarımıza sahip olduğumuz dünya her durumda ve zaten lingüistik olduğu için bir ve aynı şeydirler. Dil Heidegger'e göre, kelimelerle sınırlı olmamız anlamında değil – onun kafasında Rorty'nin lingüistik ev-hapsi türünde birşey yoktur – tersine, dilin varlığa yuva olması, barınak sağlaması ve onu koruması anlamında Varlığın evidir. Daha açık bir biçimde dile getirmek gerekirse, dil, dünyanın tecrübe edilme, ifşa olma, kendisiyle karşı karşıya gelinme tarzıdır.

---

19 "Dil, ilk kez adlandırarak varlıkları söze döker ve görünür kılar. Yalnızca bu adlandırma varlıkları, Varlık'ları dışından Varlıkları'na göre belirler." Heidegger. "On the Origin of the Work of Art," trans. A. Hofstadter, **Poetry, Language, Thought** (New York: Harper and Row, 1971), s. 73; "Der Ursprung des Kunstwerkes," **Gesamtausgabe**, B. 5, **Holzwege** (Frankfurt: Klosterman, 1977), s. 61. Heidegger'in bir bütün olarak dil hakkındaki görüşü **Unterwegs zur Sprache** (Pfullingen: Neske, 1959)'da yeralmaktadır; ben özellikle de "Der Weg zur Sprache" (s. 239 vd)) başlıklı bölümü öneriyorum; İngilizce tercümesi: **On the Way to Language**, trans. Peter Hertz (Harper and Row, 1959), ss. 111 vd. Keza bakınız "Die Sprache," **Unterwegs zur Sprache**, ss. 11-33; İngilizce tercüme: "Language," **Poetry, Language, Thought**, ss. 189-210.

20 Bu aynı zamanda, Paul Ricoeur'ün "Structure, Word. Event," **The Philosophy of Paul Ricoeur**, ed. C. Reagan and D. Stewart (Boston: Beacon Press, 1978), ss. 109 vd.'mında etkili bir biçimde eleştirdiği yapısalcı görüştür de.

Bir kere daha aynı model Heidegger ile Rorty arasındaki diyalogda açıkça ortaya çıkmaktadır. Rorty Heidegger'in dilin burada, sübjektif tarafta, dünyanın orada, objektif tarafta olduğu, felsefenin görevinin onlar arasında köprü kurmak olduğu fikri hakkındaki eleştirisini izler. Sözkonusu görev, ölü bir görevdir. Fakat Rorty'nin çözümü, dilin Varlık'la bağını bütünüyle koparmaktır; oysa Heidegger'in reçetesi Varlığın dile, dilin de Varlığa çok daha aslî aidiyetini yeniden keşfetmektir. Heidegger'e göre dil, nesnenin sübjektif temsili değil, dile gelmek için Varlığın kendisinin insanın sorumluluğunu devralmasıdır. İnsan konuştuğunda dış nesnelere tekabül eden iç temsilleri söze dökmez; tersine şeylere/nesnelere konuşmasında dile gelme imkânı sağlar. Bu yüzden Heidegger, konuşan der, insan değil Varlık'tır; insanın konuşması hakikatte, çok daha aslî bir adrese cevaptır.[21] Dahası, eğer Rorty, Heidegger'in Varlığın dili nosyonunu metafiziğe tortu kabilinden bir nostalji olarak görüyorsa, Heidegger Rorty'nin dil oyunlarını dürüstçe metafiziğe yerleştirebilecektir. Daha derinden bakıldığında Rorty ile Heidegger, Rorty'nin bizden inanmamızı istediği gibi müttefik değildirler; aksine, herbiri birbirlerinin metafizik tarihine aittirler. Bunu açıklamak ve sonra da Heidegger'in bakış açısını savunmak istiyorum.

Bir metafizik dil anlayışında, Heidegger'e göre dil, insan-yapımı birşey, bilinç sahibi öznenin özgürce yarattığı bir ürün olarak, ikincileyin de insanî amaçlar için kullanılan bir alet ya da araç olarak görülür – bunlar, Rorty'nin hararetle benimsediği iki tezdir. Bu metafizik anlayışlara karşı Heidegger, konuşanın insan değil, bizatihi dil olduğunu, herhangi bir araç olmadan önce dilin çok daha aslî bir biçimde dünyanın ifşası olduğunu savunur. Bu iki görüşü özetle ele alalım.

Rorty'ye göre dil, insanlar tarafından tasarlanan bir dil oyunu anlamında bir oyun toplumunun oyunu, bizim kendimiz durumundaki varlıkların yetenekliliğine ve yaratıcılığına katkıdır (**PMN**, 378). Dilde ona verdiğimiz şeyden daha fazla birşey yoktur; dilin hiçbir ontolojik duruşu yoktur. Rorty'nin eğitici (edifying) filozoflarından çıkarmamızı istediği derslerden biri, alternatif tasvirleri diri tutmak, kültürün donmasını, söylemler plüralitesinin bir kanun niteliğinde söyleme tercümesini önlemektir. Fakat bütün bunlarla Rorty Heidegger'den çok ilk Sartreci "egzistensiyalizme" yakınlaşır. Eğer harhangi birşeyi savunuyorsa Rorty insanın yeni ve alternatif söylemler geliştirme haklarını savunmakta, fakat dilin Varlıkla ilişkisini koparmaktadır. Ancak Heidegger bizi, düşüncesini varoluşsal atropolojinin kategorilerine yerleştirmemek konusunda tekrar tekrar ikaz etmiştir. En iyi durumda bile Rorty'nin bir metafizik dil anlayışında durmayı sürdürdü-

---

[21] Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, ss. 252-53; **On the Way to Language**, ss. 124, 131.

ğünü söylememin nedeni budur. Dil oyunların çoğulluğu insanın kendisini sınırsız şekilde yeniden tanımlama, alternatif lingüistik formülasyonlara ulaşma yeteneğine katkıdır; tekil, aynı birimle ölçülebilen bir söylem arayışı bir özgürlükten kaçış, bir kötü inançtır (**PMN**, 384). Fakat bu dilin bütünüyle insan yapımı, Varlık, dünya ve tarihle bağlarından kopuk insan özgürlüğünün ve sübjektivitesinin ürünü olduğu anlamına gelir.

Rorty'nin görüşü Heidegger'in şu tebliğinin çok uzağında kalır: konuşan dildir, insan değil (**die Sprache spricht**). Dil sübjektivitenin yaratıcılığından değil, Dasein'ın açıklığından, öznenin hünerinden değil, olma-imkânı vermesinden doğar. İnsan kendi dilini yaratmaz, diline doğar ve dilin mülkü haline gelir. Konuştuğunda sözleri, kendi dilinin ait olduğu gelenekle etkilidir. Hakiki, otantik konuşma çok daha temelde dinlemedir ve Heidegger'in rüzgarın ve kar fırtınasının uğuldadığı bir gecenin sabahında **Hütte** (kulübe,çev.) dışındaki sessizliğe/sükuna benzettiği sessizliğe dönüşür. Otantik konuşucu– şair Heidegger için en iyi örneğidir – şeylerin kendilerine ulaşır; onlara yolaçar; onların kendisinde kelimelere dökülmesine imkân sağlar. Şimdi bu paradigma – çok "anormal" bir paradigmadır – Rorty'nin savunduğu dil oyunlarının gürültülü gevezeliğinin çok uzağındadır. Rorty kendisinin "kibitzing" (araya girme, burnunu sokma, çev.) diye adlandırdığı şeyi savunur (**PMN**,393); Varlığın dilini değil. Bu dilde hiçbir yüksek ya da derin dinleme ya da cevap verme yoktur; hiçbir şekilde şeylerin kendilerini dinleme diye birşey yoktur– biz onları doğru olarak **temsil ettiğimiz** için değil, önerme söylemi konuşma fırsatı yakalamadan çok daha önce biz onlara **ait olduğumuz** için.

Aynı şekilde, Rorty dili pragmatik terimlerle, insanî amaçlara hizmet eden insanın eseri birşey olarak görür ve dilin bu yorumu kesinlikle Heidegger'in **Technik** diye adlandırdığı şeye aittir. Dil oyunları, değişen insanî amaçları karşılamak, insanlara uğraşlarında yardım etmek için tasarlanır, tekrar gözden geçirilir ve hatta ıskartaya bile çıkarılır. Şiir, bilim ve kişilerarası iletişim dilin yararlanıldığı kullanımlardır; ne kadar karşılanması gereken insanî ihtiyaç varsa o kadar dil oyunu mümkündür. Bu metafizik-teknolojik dil anlayışına karşıt şekilde Heidegger dili **logos** olarak, gürülme imkânı sağlayan özgün şey, aslî teşhir edici, şeylere oldukları şey olma imkânı veren şey olarak düşünür.[22] Dil insanî amaçlar için tasarlanabilecek bir kelimeler sistemi değil, şeyleri vareden olay, içinde fenomenlerin ilk kez oluştuğu, bizim için şekilendikleri olaydır. Dil insanın yaratıcılığının ürünü değildir; insana bahşedilen şeylerin içinde varlık kazandıkları armağandır.

---

22 Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, ss. 252-53; **On the Way to Language**, ss. 122-23.

Gerçekten de, zaman zaman, Rorty'nin dil oyunları bana Heidegger'in "otantik olmayan söylem" (**Gerede: Being and Time,** section 35) diye adlandırdığı şeyden pek ayrıtedilebilir değil gibi görünüyor. Otantik söylem, içinde şeylerin kendilerinin konuştukları sesizlikten doğar; fakat otantik olmayan söylem **Sache**'den kopar ve sözler sferine düşer. Otantik omayan söylemde biz önceden formüle edilmiş iddiaları benimser, onlarla birlikte hareket ederiz. Fakat dil oyunları şuna benzer: ontolojik temellerinden koptukları için onlar, tıpkı sözlerin sözler doğurması gibi, sırf konuşmadırlar. Otantik olmayan söylemde biz kelimeleri, gözlerimizi mütemadiyen başkalarının söylemekte oldukları şeye dikerek ve asla **Sache**'nin bizatihi kendisine çevirmeyerek, kelimeler adına işleriz. Bu yüzden eğitici (edifying) filozoflar argümanı değil, konuşmayı severler, der Rorty (**PMN,** 372); ve onlar konuşmayı canlı tutarlar. Rorty hiçbir zaman bütün dillerin doğduğu sessizlikten sözetmez. Bu temel sessizlik, Heidegger için temel sessizlik olsa da, Rorty'nin sırf konuşma paradigması ile çelişir.

Bu nokta, Rorty'nin söylemler plüralitesini bir hizada eşitleme tarzı dikkate alındığında açık şekilde ortaya çıkar. Biz normal söylemi anormal söylemden ayırtedebiliriz, der o, fakat, nesnelerin/şeylerin kendilerine giden bir tür iç yola sahip imtiyazlı bir söylemi asla belirleyemeyiz (**PMN,** 315-22). Şimdi, Rorty'nin Heidegger ve Gadamer adı altında davetiye çıkardığı bu konum, bana göre, açıkça hem kaynak hem de türev, hem aslî hem de düşmüş olana göre düşünen heriki düşünürle de çelişir. **Varlık ve Zaman**'da otantik söylem otantik olmayan söylemden yalnızca iki farklı dil oyunu olarak değil, aslî ve düşmüş ya da "yuvasından çıkmış" söylemler olarak ayrılır.[23] Ve geç dönem çalışmalarında Heidegger çok daha aslî bir söylemin konuşucuları olarak şairle düşünürü, objektifleştirici bilimlerin söyleminden ayırır. Şair bütün sanatçılar ve konuşucular arasında en öncelikli sanatçı ve konuşucudur; çünkü o dilin kaynağına, **Sprache**'nin kendisinin itici gücüne çok daha yakın bir konumda durur.[24] Objektivist dil türev bir dildir ve ona ancak düşüncenin Varlık'la aslî bağı koparılarak ve sûnî bir özne-nesne ilişkisi oluşturularak ulaşılabilir. Bu tür diller elbette kendilerine özgü

---

[23] **Being and Time**, section 35, s. 214. Asli olanla türev alan arasındaki ayırıma benzer bir saldırı Derrida'da da bulunur: "Fakat asli olanla türev olan arasındaki karşıtlık aslında metafizik bir karşıtlık değil midir? Genelde bir **arke** talebi - bu kavram ne kadar ihtiyatla ele alınırsa alınsın - metafiziğin temel operasyonu değil midir? **Verfallen** nosyonunda en azından bir Platonculuk sözkonusu değil midir?" Bakınız J. Derrida, "**Ousia and gramme:** A Note to a Footnote in **Being and Time**," trans. E. Casey, **Phenomenology in Perspective**, ed. J. Smith (The Hague: M. Nijhoff, 1970), s. 89.

[24] Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes," ss. 60-62; "The Origin of the Work of Art," ss. 73-74.

gerçeklikten yoksun değildirler,[25] fakat dünya ile **aslî** (primary) ilişkimiz dönüştürülerek elde edilen türev söylem tarzları olmaları yanlışlanamaz. Heidegger'de dillerin saf oyunu gibi birşey yoktur: tersine aslî ve temelenmiş bir hiyerarşi sözkonusudur ve Heidegger'in bir elitist olarak eleştirilmesinin nedeni budur.

Ben bu "Heidegger'de, Heidegger'in kendisinden çok daha fazla Derrida-'nın bulunduğuna inanıyorum. Heidegger gibi anti-temelci (anti-establishment) düşünürler," demektedir Rorty, "kelimelerin anlamlarını diğer kelimelerden aldıkları" ve "vokabülerlerin imtiyazlı konumlarını kendilerini kullanan insanlardan aldıkları" holistik noktaya ulaşıncaya kadar çekiçlemeyi sürdürürler". Sonra, anlamlı bir dipnotta Rorty buna şunu da ilave eder: "Heideggerci dil fikri," – bana göre Heidegger'in açık öğretileriyle çelişen ve metafizik dil anlayışını temsil eden bir düşüncedir – "Derrida tarafından **La Voix et le Phénomén**'de bütün boyutlarıyla diyalektik olarak dile getirilir" (**PMN**, 368-69). Bu benim açıkça ortaya koymak istediğim şeydir. Rorty, Heidegger'le ilgili olduğu ölçüde düşünülmesi gereken asıl konuya, **alethia, physis** ve **logos**'a ilgi duymaz. O, bunun yerine, felsefenin onu deklare ederek Heidegger'in düşüncesinin dökonstrüktif fazını benimseyen, ancak Heidegger'in düşüncesinin "yeniden toparlayıcı (recollective)" fazı durumundaki "düşüncenin görevi"ni reddeden Derrida'ya çok daha yakındır. Rorty ontolojinin tarihinin negatif anlamıyla yıkımına (destruction) ilgi gösterir; pozitif anlamı Heidegger'in son ilizyonudur. İnsanlığın diyalogu düşünce değildir, konuşmadır, yani sırf "birşey söyleme"dir (**PMN**, 371). Bütün bunlarda ne Heidegger'i işitiyorum ne de gerçekten de ciddi bir anlamda Rorty'nin Heidegger'i duyduğunu düşünüyorum. O yalnızca yıkımı (destruction), dökonstrüksiyonu işitir; sahiden şaşırtıcı olanı, yani, tekrar ele geçirmeyi (retrieval), yeniden toparlamayı (recollection) değil. Ve bana öyle görünüyor ki bu hermeneutik bir başarısızlık, herşeyi kendi terimlerine tercüme etme gücü, eninde sonunda aynı kriterle ölçülebilir bir söylem keşfetmedir (**PMN**, 381). Rorty'ye göre "hermeneutik," ötekini, yabancıyı dinlemek demektir. Ancak insan onun Heidegger'i Heidegger bildik olduğu ölçüde kendine malederemesi, Heidegger'de sahiden yabancı olan şeyi gözden kaçırması karşısında hayrete düşüyor.

---

25 Bakınız Heidegger,"Wissenschaft und Besinnung," **Varträge und Aufsätze** (Pfullingen: Neske, 1954), ss. 45-70; İngilizce tercüme: "Science and Reflection," **The Question Concerning Technology**, trans. W. Lövitt (New York: Harper and Row, 1977), 155 vd.

V

Bu bizi son sorumuza götürür: Rorty'ye göre hermeneutik nedir ve o bunu asıl uygulamaktadır? Bunlarsa, birbirinden kopuk konular değildir.

Rorty Heidegger adını andığında, insan uyanık olmalıdır; çünkü Rorty'nin kafasındaki yalnızca metafiziğin sonudur, düşüncenin görevi değil. Rorty'nin Heidegger'in sözünü ettiği şeyi, yıkımın/tahribin (destruction) yalnızca yeniden ele geçirmenin bir parçası olduğunu **bilmediğini** öne sürmüyorum; fakat aynı zamanda o bunu bir illizyon olarak **reddeder.** Şimdi buna Rorty'nin "Heidegger"inin şüpheli olduğunu değil sadece, keza "hermeneutiği"nin de şüpheli olduğunu ilave ediyorum (**PMN**, 315-22). Kimse Rorty'nin **Technick** çağı içinde tek-boyutlu düşüncenin kibri, söylemin monoton ve sûnî birliği karşısındaki hamlesini alkışlamak dışında birşey yapamaz. Fakat Rorty'nin Batı ontolojisi eleştirisi, pozitif tarzda motive olmuş bir eleştiri değildir. O, bir diller plüralitesine yer açmak için metafiziği reddeder. İster naturalizm ister idealizm formunda olsun, aklın iddialarını dizginlemek ister; Kant gibi inandığı şeyden dolayı değil, tersine inanmadığı şeyden dolayı, başka bir söyleyişle, üç aşağı beş yukarı başarılı bir dil oyunundan çok daha başarılı birşeye sahip olmanın mümkünlüğüne inanmadığı için dizginlemek ister. O ontolojinin tarihini, çok daha temel birşey bulunduğu için aşmak istiyor değildir, tersine o, aşağı yukarı çok daha temel olanla, **Wesen**'le, Varlık'la ilişkisi bulunabilecek hiçbirşey istemez. Kendi tahribinden (destruction) istediği şeyin tamamı, ortaya çıkan söylemler plüralitesi arasındaki iletişim hatlarını korumaktır. Ve hermeneutik, bu süregiden diyalogun açık-uçluluğunun adıdır. Fakat benim bu hermeneutikle meselem – burada Heidegger'le aynı konumda yeralıyorum – onun temel bir biçimde, bir kenara atmak istediği metafiziğe ait olmasıdır. Çünkü insan **episteme**'den **phronesis**'e, kesin bilim olarak hakikatten/doğruluktan sosyal sürece, tartışmadan (argüment) diyaloga (conversation) geçiş yapsa bile, buna rağmen, önerme söylemi dışında bir şeye ulaşamaz ve bu Heidegger'in "sübjektivite" diye adlandırdığı şey demektir. Asıl sorun, dünyaya ve şeylerin kendilerine öylesine köklü bir biçimde aidizdir ki, konuşmamızın yalnızca onların tecrübesinden (**aus der Erfahrung**) yola çıkarak ilerleyebileceğidir.[26]

Ve Rorty'nin yalnızca Heidegger'in adını değil, aynı zamanda Gadamerci hermeneutiği de boş yere/saygısızca zikrettiğini düşünmemin nedeni

---

26 Heidegger, "Aus der Erfahrung des Denkens," **Aus der Erfahrung des Denkens** (Pfullingen: Neske, 1965). İngilizce tercüme: "The Thinker as Poet," **Poetry, Language, Thought**, ss. 1-14.

budur (**PMN**, 353-65). Rorty için hermeneutik bu söylemin açık-uçluluğu, kendimizin taze ve ilgi çekici yenileyici yeniden tasvirlerimize kapalı olmamanın çözümüdür. Hermeneutik, mutlaklaştırma eğilimlerinin kontrolünü amaçlayan bir dil oyunları meta-kuralıdır. Fakat Heidegger için hermeneutik, tanrıların mesajlarına açıklığımız, varlığın sessiz nutkunu dinlemektir.[27] Ve Gadamer'de – onda bu karanlık Heideggerci söyleyiş çok daha manipüle edilebilir oranlara ulaşır– hermeneutik dünyada (Varlık'ta) tarihsel kök salmışlığımızın, Rorty'nin reddettiği bütün bir ontolojik bağlılığımızın tam ağırlığına dayanır ve bunlar dünyaya ve Varlığa ait oluşumuz formunda – dünyaya "ön-bağlılıklarımız" formunda – Gadamer'in ve Heidegger'in düşüncesinin özünü oluştururlar.

Gadamer'de hermeneutik kesinlikle geleneğin ağırlığından ve onunla bağlantımızı koparmamızın imkânsızlığından dolayı hayatiyet kazanır.[28] Biz dünyaya, tarihsel geleneğe, Varlık'a aidiz ve hermeneutik, düşüncenin bu-dünya-içinde-kendi Varlığıyla cebelleşme tarzıdır. Hermeneutik objektif düşünmenin, kendimizi dünyadan, asla objektifleştirilemeyecek/ nesneleştirilemeyecek olan bu dünyaya kök salmışlıktan koparmanın imkânsızlığının yolaçtığı sınırlamalardan doğar. Hakiki hermeneutik daire, zaten önceden Varlık içinde ikamet ediyor olmamız, zaten önceden Varlığa ait olmamızdır ve hermeneutiğin görevi, zaten önceden ait bulunduğumuz şeyle teması tesis etmektir. Fakat Rorty'ye göre bu, imtiyazlı giriş/nüfuz illizyonunun yalnızca bir başka versiyonudur[29] ve bu yüzden Rorty, bana göre, sözü edilen hakiki daireyi reddetmektedir. Gadamer ve Heidegger'e göre biz zaten önceden anlaşılması gereken şeyin bir kavrayışı içinde ikamet ederiz ve Hermeneutik daireyi reddetmekle Rorty, aynı zamanda Heidegger'in "hermeneutik durum" diye adlandırdığı şeyin de temelini kazmaktadır. Çünkü konuştuğumuz dil bize gelenek tarafından intikal ettirilmiştir. Biz dil oyunlarını yeni baştan yaratmayız, tersine biz, konuşması dünyada demirlemiş bulunan tarihsel olarak kök salmış konuşucularız ve ontolojik ve tarihsel ağırlık/etki taşıyan bir dili konuşuruz. Rorty'nin dil oyunları ağırlıkları bulunmayan yaratılar, hermeneutiği ise ağırlığı bulunmayan bir me-

---

27 Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, ss. 121-122; **On the Way to Language**, ss. 29-30; Heidegger Platon'un Ion'nu, 534e'ye atıfta bulunuyor.

28 Bu Gadamer'in **Wahrheit und Methode**'si boyunca öne sürülüyor; ancak bakınız özellikle ss. 324-60; **Truth and Method**, ss. 305-41.

29 "İnsanın pre-refleksif bilinçte, atomların kendindeliklerinde mutlaklık bulmaya çalışması gerektiğinden daha fazla mantıkla anlaşılamaz derinlikler bulmaya çalışması gerektiğini sanmıyorum. Heriki girişim de bana bütünüyle Romantik ve aynı Kartezyen sabit "nesneyle dolaysız temas" fikrinin Klasik Formları gibi görünüyor." "A Reply to Dreyfus and Taylor," **The Review of Metaphysics** 34 (September 1980): 42.

kaniktir.[30] Hermeneutik durum diye birşey, düşüncenin Varlıkla, dünya ve tarihle bağı diye birşey olamaz. Hermeneutik durum, daima tarihsel süpürme hareketine, atılmışlığa, fililiğe/olgusallığa ve tarihsellliğe maruz bulunduğumuz anlamına gelir. Dilimiz bize gelenek yoluyla intikal eder. Biz bir geleneğin üzerinde ikamet ederiz ve hermeneutik bu geleneğin burada ve şimdi bize söylediği şeyi keşfetme tarzıdır. Dolayısıyla hermeneutik geleneğin sesini ve gelenek içinde bizimle konuştukları için şeylerin kendilerinin sesini dinlemek anlamına gelir. O, şimdiye kadar gözden kaçırılmış ihtimalleri, baştan beri seslendirilmekte olan, şimdiye kadar konuşulmamış sözleri işitmektir.

Eğer bu dil oyunlarının herhangi bir ontolojik ağırlığı/etkisi yok ise, eğer dünya ve Varlık'la aslî bağımıza işaret etmiyorlarsa, eğer dünya ile ilişkimizin dile gelme tarzı – yani Varlığın üzerimizdeki eli – değillerse, bu durumda hermeneutiğin doğduğu tarihsel olgusallığın bizatihi kendisi de geçersiz demektir. Geriye kalan, yalnızca herhangi bir oyunun mutlak otoritesini reddederek değil, aynı zamanda herhangi bir söylemin aslîliğini de reddederek, hermeneutiğin hüküm sürdüğü özgür söylem oyunudur. Bu yüzden, hermeneutik anlamanın, sanat eserinin veya tarihsel geleneğin bize kendimiz ve dünyamız hakkında söylediği şeyi işitmek üzere tarihsel olarak kök salmış anlama teşebbüsünün yerine, biz dil oyunlarının açık-uçluluğuna sahibiz.

Rorty'nin hermeneutiğinin başı ve sonu gelenekle ilişkilendirilmelidir ve o Heidegger'in bir ömür boyu süren orada söylenen şeyi işitme teşebbüsünü onun nihaî illizyonu olarak görür:

> Heidegger'in "felsefe" nosyonuna bağlılığı – metafizik uçup gittiğinde bile "Düşünce" diye birşeyin kalabileceği yolundaki pathetik (acıklı,çev.) nosyonu – yalnızca, Heidegger'in geleneğe kendi öldürücü bağlılığının göstergesi, Alman profesörlerinin en büyüğünün nihaî hastalığının göstergesidir.[31]

Burada kartlar masanın üzerindedir; gelenek içinde halihazırda söylenmemiş olanı İşitme, yani, Hegdegger ve Gadamer hermeneutiğinin özü, bir illizyondur. Geleneğin söylediği şeyi işitme teşebbüsü kesinlikle sözkonusu geleneğin bir kurbanı olarak kalır:

---

30 Rorty'nin tarihsel olarak düşünmek **istediği** açıktır (**PMN**, 9-10, 367), fakat benim sorum, bir Sartreci özgürlükle birlikte tasarlanan ve hiçbir ontolojik ağırlık taşımayan dil oyunlarının bir etkiler tarihi içinde nasıl yeralabildikleridir. Eğer dilimizin dünyayla hiçbir ilişkisi yoksa, bu durumda, tarihin onunla herhangi bir ilişkisi nasıl olabilir?

31 Rorty, "Overcoming the Tradition," s. 256.

> Bize, "felsefî tartışmanın" yerine "Varlığa açıklığı" ikame etmemizi önererek Heidegger, aşmayı ümit ettiği gelenekteki kötü herşeyi muhafaza etmemize katkıda bulunur.[32]

Heidegger Rorty'ye göre, metafiziği teşvik eden temel illizyona, herşeyden önce derin bir boyutun, bir **Sache**'nin, yani bir düşünce sorununun varolduğu illizyonuna bağlı kaldığı sürece metafiziğe saplanıp kalır. Rorty'nin bütün projesi böylece, Heidegger'in aslında düşünme için en fazla değeri bulunan tek şey olarak gördüğü şeyin etrafında dönüp durma girişimiyle sonuçlanır.

İşte bu, gördüğüm kadarıyla, Heidegger'le Rorty'yi birbirinden ayıran uçurumdur; onları Varlık, dil ve hermeneutik konularında birbirinden ayıran uçurum. İnsan Rorty'nin görme menzilinin, heriki gelenek arasında gidip gelme yeteneğinin ve kıtalararası çift yönlülüğünün büyüsüne kapılmış olabilir. Fakat ben bu sayfalarda Heidegger ile Rorty arasındaki ciddi farklılıkları ortaya çıkarmaya, birinin diğeri için metafizik tarihindeki son kurban olduğunu göstermeye çalıştım. Bu durumda, Rorty'nin kendi terimleriyle konuşmak gerekirse, hermeneutik, bir konuşmayı/diyalogu sürekli ayakta tutma, sahiden ve hakikaten öteki olan şeyi dinleme meselesidir. Fakat insan Rorty'nin Heidegger'in düşüncesinde sahiden aynı ölçüye vurulamaz olan şeyle ne ölçüde yüzyüze geldiğini merak ediyor. O, temsiliyetçilik (representationalism) olarak mütekabiliyetçi hakikat/ doğruluk teorisinin ve metafiziğin eleştirisini dinler; fakat yalnızca dil oyunlarının ve sosyal pratiğin sesini işitir. Bu herşeyden önce bir normatif, mukayese edilebilir söylem tesis etmek amacıyla birinin herşeyi kendi terimlerine tercüme etmesi değil midir? Heidegger'in söylediği herşey, dil oyunlarıyla ilgili bir tür önermeye tekrar tercüme edilmiş değil midir? Heidegger ve Kierkegaard gibi düşünürlerin bizi kendimizle ilgili "alternatif tasvirlerle" mücehhez kıldıklarını savunmak bir tür "indirgemecilik" değil midir? Kierkegaard kendisinin Hıristiyan olmanın bir "alternatif tasvirini" verdiğini düşünmemiş miydi? Bu bir indirgemeci tercümeden başka ne olabilir?

Kendisini Heidegger'le bir diyalog projesi, onun mukayese edilemez söylemini dinlemeyi amaçlayan bir proje içinde konumlandıran Rorty'dir. Fakat o, Heidegger'deki gerçekten mukayese edilemez ve "anormal" düşünceyi, dilin Varlığı ve Varlığın Dili fikrini, yani, hakikati **alethia** olarak yeniden keşfetmeyi amaçlayan **orosthes** olarak hakikatin eleştirisini reddeder; bir başka söyleyişle şu düşünceyi reddeder: konuşan dilin kendisidir, insan değil. O, Heidegger'in dil ve düşüncenin hümanistik kavrayışını aşma, insana göre değil Varlığa göre, varlıklara göre değil, Varlığa göre düşünme çağrısını reddeder. Rorty'nin kendisiyle diyaloga girdiği Heidegger, başka

---

[32] A. g. y., s. 258.

bir gelenekten gelen özerk bir ses değildir; tersine, İngilizce-konuşan filozoflar arasında hiç bir biçimde paylaşılmayan bir metafizik eleştirisine entegre edilmiş bir Heidegger'dir. Burada ufukların kaynaşması bahis konusu değildir, tersine, birinin kendi önceden tesis edilmiş ufkuna asimilasyonu sözkonusudur. Rorty, Heidegger'de yabancıların yabancısı olan şeyi, birşey olmayan şeyi düşünen düşüncenin direnen mukayese edilemezliğini reddeder.[33] Başlangıçtan itibaren Heidegger bizi, Varlık sorununun doğuşunun bedelinin kaygı/endişe (anxiety) olduğu konusunda uyarır. Bu yorumda hermeneutik, endişeye hazır/gönüllü oluştur. Fakat bu hermeneutik konusunda Rorty, "Heidegger'in Varlık ve endişeyle söylemek istediği şeyi seve seve düşünebilirim"[34] diyen Wittgenstein kadar gönüllü görünmüyor. İnsan, yalnızca Heidegger'de değil, aynı zamanda Wittgenstein'da da insanlığın diyalogunca gürültüyle bastırılan bir derin yapının olup olmadığını merak ediyor.

VI

Bana göre, Kıta Avrupası filozoflarının, ilkin "egzistensiyalizm," sonra "fenomenoloji," ve şu günlerde "hermeneutik" adı altında yapmaya çalıştıkları şey – hepsi de Rorty'nin terimini kullanmak geekirse, "edifiye edici" felsefedir – felsefeyi, insanın kendisiyle tekrar ilişkiye sokmak amacıyla girişilmiş bir çabaya dönüştürmektir. Onların metafiziğe saldırısı, bir insanî dram hissini yeniden uyandırmayı, tecrübemizin yaşayan/canlı niteliği ile hepimizin içine girdiği diyalogun tarihselliğini yeniden keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu yoruma göre herşey, Heidegger'in Kierkegaard'ı izleyerek, hepimizin önceden hep daima içinde yeraldığımız aslî, ancak örtülü bir önanlamanın "tekrarı" ya da "yeniden ele geçirilmesi" (**Wiederholung**)

---

33 Pennsylvania'da Haverford'da 1981 Şubat'ında verdiği bir konferansta Rorty, "Overcoming the Tradition"da Heidegger'le ilgili ilk yazısını geliştirmemi istediği anlaşılıyor. Başka şeyler yanında o, "Varlık"ın, eğer şiir normal söylemse, dünyanın olabileceği şey olduğunu söyledi. Bu, bir etkili illizyona davetiye istikametinde hatırı sayılır bir ilerleme. Yine de, bir kere daha, ben şiirin hiçbir özel imtiyazı bulunmayan söylemden daha fazla birşey olduğunu varsayıyorum. Ve yine Rorty'nin, Varlık düşüncesinin Varlık tecrübesi değil, "şiirsel tarzda konuşma" anlamına geldiğini söylemekte olduğu yolunda bir hisse kapıldım. Sanki Hölderlin "insanın poetik tarzda konuştuğunu" ve "poetik tarzda ikamet etmediğini" söylüyormuş gibi.

34 Ludwig Wittgenstein, "On Heidegger on Being and Dread," **Heidegger and Modern Philosophy**, önsözüyle birlikte ed. Michael Murray, s. 80. Angst'ı "korku" kelimesiyle değil "kaygı/endişe" terimiyle karşıladım. Wittgenstein'daki derin yapı konusunda daha fazla bilgi için bakınız Allan Janik and Stephen Toulmin, **Wittgenstein's Vienna** (New York: Simon and Schuster, 1973), ss. 194-195.

diye adlandırdığı şeye döner. Eğer bu ön-anlama reddedilirse, eğer o, Rorty'deki gibi, imtiyazlı giriş/nüfuz hatası ya da Derrida'daki gibi[35] varlık (objektif mevcudiyet) metafiziğinin bakiyesi diye adlandırılırsa, Kierkegaard'dan Gadamer'e kadar filozofların sürdüregeldikleri metafizik eleştirisinin ana damarı koparılmış olur. Çünkü "edifiye edici" filozoflar metafiziğin sistematik bir biçimde bu otantik ön-anlamayı, daha çok kendi teorik hazlarını tatmine eğilimli spekülatif inşalar lehinde baskı altında tuttuğunu söylemektedirler. Onların "yeniden ele geçirme" çalışmaları, metafiziğin insanın sonluluğundan ve sınırlılığından kaçışına son vermek anlamına gelir. Platonizmdeki başlangıcından beri metafizik, sonluluğun/sınırlığın panzehiri ve ahlak (morality) ilacı peşinde koşmuştur. Ruh, töz (substance), **Geist**, tranzendental sübjektivite – bunların hepsi, insanı sonluluğundan/sınırlılığından kurtarmak, onun için bir tür iç çekirdeği korumak, mutlak bilgiyle bir tür temas sağlamak amacıyla gerçekleştirilmiş inşalardır.

İşte Rorty'nin teşebbüsü, şu günlerde onun angaje olduğu çalışmayı motive eden bu tür idollere son verme girişimi ve mutlakçı-olmayan bir sonluluk/sınırlılık felsefesi arayışıdır; ve bana öyle geliyor ki bu onun ikiyüz yıllık büyük Kıta Avrupası geleneğiyle en hakiki temas noktasıdır. Fakat bu metafiziğin içinden geçtiği farklı Platonizm biçimlerini aşma teşebbüsü, metafiziğin arkasındaki veya ötesindeki bir hakikati reddi, Heidegger'in "aslî (primordial)" ve "kaynak (originary)" (**ursprünglich**) diye adlandırdığı şeyin, yanlış anlamaya mahal vermemek için hemen ilave etmeliyim ki, herhangi bir metafizik **arche** veya **principium**'dan çok daha aslî olan bir kaynağın reddi olmamalıdır. Metafiziğin aşılması daima bu çok daha aslî alan istikametinde bir "geriye çekiliş," bir geriye doğru hareket (**Rückgang**) anlamına gelir. Derrida'nın söylediği gibi, metafiziğin aşılması, içinde yine de metafizik için bir talihsiz izin bulunduğu daha üstün insanla yetinmemeli; aksine, metafiziği sahiden aşan **Übermensch**'in kendisini doğurmalıdır. Fakat, **Übermensch**'in aslanla değil – çünkü onun yıkımı yalnızca hazırlık olabilir – yaratıcı ve yeni bir başlangıç olan çocukla gösterildiğini unutmamalıyız.[36] İşte edifiye edici filozofların çalışmalarının meşgul oldukları yeni başlangıç, bizi biz yapan özelliklere sahip varlıklar olmamıza ilişkin fikrin bu yeniden keşfidir.

Bu gerçekten de, Heidegger'in "Varlığın unutulması" (**Seinsvergessenheit**)'ndan sözederken sürekli gündeme getirdiği fikirdir.

---

35 Derrida, "The Ends of Man," ss. 46-48.

36 Derrida, "The Ends of Man," s. 57; referans Friedrich Nietzsche, **Thus Spoke Zarathustra**, trans. R. J. Hollingdale (Baltimore: Penguin Books, 1969), "Of the Three Metamorphoses," ss. 54-56 ve "Of the Higher Man," ss. 296-306'ya yapılıyor.

"Varlık" kelimesinin Heidegger okuyucuları üzerinde, özellikle de onun Anglo-Amerikan okuyucuları üzerinde daima mistik bir etki bıraktığını açıkça kabul ediyor ve bu kavramdan kaçınarak, onun yerine **physis**, **alethia**, olay (**Ereignis**) veya dünya kavramlarını kullandığımızda daha iyi bir şey yapmış olacağımızı düşünüyorum. Aslında onun Varlık'ın ne anlama geldiği ve ele geçirmek istediği şeyin ne olduğu konusundaki en açıklayıcı yorumları, yeryüzü, gökler, tanrılar ve ölümlülerden sözettiği geç dönem yazılarında yeralır.[37] Başka yerlerde olduğu gibi burada da, Varlığın onun için ölümlülerin içinde ikamet ettikleri – insanın içinde **homo, humus** (**Being and Time**, section 42) olarak ikamet ettiği – dünya anlamına geldiği açıklık kazanır. Dünya, doğumun ve ölümün, gelişmenin ve çöküşün, mevsimlerin devridaiminin, sevinç ve acının, beşerî zamanın gizemli ritminin mekânıdır. Doğal sonucu teknoloji olan ve Heidegger'in özellikle restore etmek istediği metafizik tarafından harap edilmiş olan şey, bu aslî ritmin sessizliğidir.

Rorty'nin kendileriyle daimi bir diyalogun kapısını açtığı edifiye edici filozoflarda işittiğim şey, hayatlarımızın beşeri kuruluşuna, bir sonluluk ve ahlakilik hissine, kendimizin, içinde kendimiz olarak **farkına varabileceğimiz** bir anlayışa çağrı veya daha yerinde bir söyleyişle bir yeniden çağrı ve dönüştür. Bana göre, hermeneutikteki herşey bu farkına varışa, **kendimizi** yorumla **keşfetme** yeteneğimize bağlıdır. Heidegger'in de söylediği gibi, hermeneutik, uzun zamandır anladığımız, fakat o ana kadar söze dökemediğimiz bir şeyi söze dökmektir.[38]

Metafiziği aşma fikrinin söylemek istediği şey, tam da metafiziğin bu kavrayışı unutmuş olduğu, onu bastırdığı ve farkına varmak yerine tahrif ettiği ve onun yerine tecrübi olarak kavranamaz olan entellektüalist yeniden inşaları ikame ettiğidir. Johannes Climacus, insan bir Hegelci ile konuştuğunda, yaptığı ilk şey, herşeyden önce mutlak bilim veya spekülatif bakış açısı ya da bir başka fantastik yaratık değil, insan/beşer olduğunu itiraf etmesini engellemektir, şeklindeki nükteyi severdi.[39] Ve Johannes'in söylemek istediği şey, açıktır. Çünkü metafizik daima sonluluk dışında bir yol arayışı olmuştur; o daima bir ilaç arayışındadır. Son ikiyüz yılın büyük Kıta düşünürleri, negatif bir yıkma güdüleri dolayısıyla anti-metafizik değil, tersine onlar metafizikte, faaliyetlerinin ilk emrinin teyid etmesi gerektiği şeyden bir kaçış gördükleri için anti-metafizik düşünürlerdir. Onların anti-metafizik polemiklerinin, bizi kendimiz ve dünyamızın yapısı fikrine, uzun süre-

---

37 Bakınız Heidegger, **Poetry, Language, Thought**, ss. 143-86.

38 Heidegger, **Being and Time**, section 63, s. 362.

39 S. Kierkegaard, **Keirkegaard's Concluding Unscientific Postscript**, trans. D. Swenson and W. Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941), s. 99.

dir farkında olduğumuz, ancak dile getirmekte isteksiz olduğumuz ya da teslim edemediğimiz bir fikre pozitif yeniden çağrıları vardı. Heidegger'in projesinin kalbinde duran ve Rorty'de kaybolmuş bulunan şey, işte bu yeniden çağrı, yeniden elegeçirme, yeniden keşfetme fikridir.

Rorty'de ve keza Derrida'da bulduğum şey, dökonstrüktif anın, yani eleştiri anının hermeneutik yeniden ele geçirme hizmetinden koparılmış ve onun, onu kendine özgü bir hayata götürecek bir belirsizliğe yerleştirilmiş olmasıdır. Ve bu türden bir dökonstrüksiyon kendisine de zarar verebilir. Yeni anlaşmalarla, Rorty'nin Anglo-Heideggerci uzlaşması ve Derrida'nın Franko-Heideggerci uzlaşmasıyla uzlaşamam ve hiçbirinde bizi kendimize geri çağıran ve bize daha önceden bildiğimiz şeyi dile getirme tavsiyesinde bulunan sesi duymuyorum. Kendilerini anladığım kadarıyla bu, Heidegger ile diğer "edifiye edici" filozofların yaptıkları ve kendilerini kesin bir biçimde bu yeni uzlaşmalardan ayırdıkları şeydir.

İkinci Bölüm

Gelenek

Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü*

John D. Caputo

Kierkegaard için sorun, varoluşsal anlamda hareketin/devinimin mümkün olup olmadığı, varolan bireyin ilerlemesinin mümkün olup olmadığıdır. Hareketin Eleatik reddini – Kierkegaard için felsefî spekülasyonun paradigmatik jestidir – çıkış noktası olarak alan Kierkegaard, varoluş ve aktüalite adına konuşur. Hareketi kendileri için daima bir skandal olarak gören felsefe karşısında yerini alır ve bir varoluşsal hareket durumu öne sürer. Bu yüzden, Constantin Constantinus – hareket etmeyen biri, Eleatik değişmezlikte askıya alınmış biri – çok garip terimlerle bu felsefî soruyu yöneltir.

> Eleatikler hareketi reddettiklerinde, herkesin bildiği gibi Diogenes, bir muhalif olarak sahneye çıkar. O gerçekten öne çıktı; çünkü, bir söz söylemedi, aksine yalnızca birkaç kere ileri geri yürüdü ve bununla onları yeterli ölçüde reddetmiş olduğunu varsaydı. Bir zamanlar, en azından arada bir, tekrar sorunuyla – tekrar mümkün müdür değil midir, tekrarın önemi nedir, tekrar etmiş olmada/tekrarlamada kazanılan ya da kaybedilen birşey var mıdır yok mudur – meşgulken, birden bire kafamda şu düşünce doğdu: Herşeye rağmen Berlin'e bir yolculuk yapabilirsiniz; bir zamanlar orada olmuş olabilirsiniz ve şimdi kendi kendinize tekrarın mümkün olup olmadığını, öneminin ne olduğunu gösterebilirsiniz (SV III 173/R 131)**

---

* Bu metin, yazarın **Radical Hermeneutics/Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project** (Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987) adlı kitabından alınmıştır. Konu başlığı özgün metinde şöyledir: **Repetition and Kinesis: Kierkegaard on the Foundering of Metaphysics** [H. Arslan].

** **Soren Kierkegaards Samlede Vaerker** (Copenhagen: Gyldendal, 1901-06)/**Kierkegaard's Writings**, vol. VIII: **The Concept of Anxiety**, ed. and trans. Reidar Thomte and Albert Anderson (Princeton: Princeton University Press, 1980).

Bu eski felsefî sorun böylece, Constantin'in Berlin'e yolculuğunu tekrarlayıp tekrarlamadığını belirleyerek, "bir benzer anlayış jesti" (S V IV 290/C A* 18 nolu not) yoluyla, gülünç bir formda yöneltilebilir. Bu gerçek sorunun, yani, bireyin ileriye doğru hareketinin mümkün olup olmadığı, bir ölü merkezden çıkarak varoluşsal ilerleme kaydedip kaydetmediği sorununun bir parodisi/gülünç taklidi olacaktır. Tekrarlama, kinesis'in** varoluşsal versiyonu, Eleacılığın Aristotelesçi karşı-kutbu, varolan bireyde vukubulan hareket/devinimdir.

Kierkegaard felsefenin – metafiziğin – kaçınılmaz biçimde hareketin/devinimin/değişmenin temelini kazarak yokettiğini düşünür. Nietzsche-'nin söylediği gibi felsefe Mısırcılık (Egyptianism)'tır: "Felsefenin bin yıldır meşgul olduğu herşey kavramsal mumyalar olmuştur; ellerinden çıkan gerçek hiçbir şey hayatta değildir. Olan şey değişemez; değişen şey olamaz."[1] Devinim felsefeyi bozguna uğratır (scandalize) ve felsefe ya hareketi gerçek varlıktan bütünüyle ihraç etmeye (Platonculuk) ya da çok daha yıkıcı bir şekilde kendisini bir devinim/değişme/hareket dostu olarak resmetmeye çalışır ve bu yüzden onu felsefî mantıksal kategoriler evine yerleştirir (Hegelcilik). Kierkegaard felsefenin mumyaşlaştırma faaliyetine, ezeliliği ve ebediliği (eternity) – zamanın ve hareketin/değişmenin dışında kalan şeylerin alanı – bir illizyon olarak gördüğü, reel dünyanın, Nietzsche'nin yaptığı gibi[2] bir mit (Fabel) olduğunu düşündüğü için değil, felsefenin şeyleri (things) kendisi için gereğinden fazla anlaşılması kolay/kullanışlı hale getirdiği için karşı çıkar. O, hayat başlar başlamaz varoluşun arka kapısından sıvışmaya hazırdır. Akış/sürekli değişmeyi, zamanda ezeliliği ve ebediliği kazanma faaliyetini göğüsleyecek kadar yürekli değildir, gerekli bedeli ödemek üzere varoluşsal hamle yapma cesaretinden mahrumdur. Karşı çıktığı şey, ezeliyet ve ebediyet olarak ezeliyet ve ebediyet (Nietzsche'nin "reel dünyası") değil, felsefenin mecalsiz onu arama/araştırma tarzıdır. O, Varlık karşısında oluşun, düşünce karşısında varoluşun, metafizik karşısında varoluşsal ilginin/endişenin yanında yera-

---

* **Kierkeggard's Writings**, vol. VIII: **The Concept of Anxiety**,, ed. and trans. Reidar Thomte and Albert Anderson (Princeton University Press, 1980)/ **Kierkegaard's Writings**, Vol. VI: **"Fear and Trembling"** and **"Repetition,"** ed. and trans. Howard Hong and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983) [Yazarın kısaltmalarla verdiği metin adlarını, yine yazarın ilgili kitabında verdiği bilgilerden yararlanarak açılımlarıyla vermeyi tercih ettim. H. Arslan].

** **Kinesis** (Grekçe): devinim, hareket, değisme [F. E. Peters, **Greek Philosophical Terms/ A Historical Lexicon**, New York: New York University Press, 1976. (H. Arslan)]

[1] Friedrich Nietzsche, **Twiligth of the Idols and the Anti-Christ**,.

[2] Nietzsche, **Twilight**, ss. 40-42.

lır. Çünkü bu ilgi temeli üzerindedir ki, felsefe çöker ve metafiziğin başı belaya girer (**SV** III 189/**R** 149).[3]

Kierkegaardcı tekrar (repetition), ilk "post-modern"[4] akışla cebelleşme girişimi, metafiziğin tarzıyla akışı ilk reddetme ya da akışla "uzlaşma" denemesi değil, tersine ilk akışla birlikte varolma, ilk akışı göğüsleme "cesareti" gösterme girişimidir. Kierkegaard ısrarla, dünyayı, hareketini durdurarak, oyununu engelleyerek ve bu yolla korkularımızı bastırarak donmuş bir eidos'a* dönüştürmekten kaçınır. O, **ébranler**'e, titreşime ve dalgalanmaya, korku ve titremeye, varolan bireyi sarsan endişeye (anxiety) açık kalmak ister.

Bu bölümün birbirini izleyen kısımlarında, Kierkegaardcı "tekrar (repetition)" projesinin Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'da hermeneutikle dile getirmek istediği şeyin kalbine nasıl işlediğini göstereceğim. Heidegger'in Kierkegaard'a borcunu teslim etme başarısızlığına ve Heidegger yorumcularının Kierkegaard'ı görmezlikten gelme eğilimlerine rağmen Heidegger'in "Wiederholung" (tekrar etme, yeniden ele geçirme [**retrieve**], tekrarlama, tekrar etme, tekerrür [repetition]) diye adlandırdığı şeyin Kierkegaardcı kaynağı reddedilemez.[5] **Wiederholung** adı, Repetition (Gjentagelse, 1843) Deidrich edisyonuyla 1909'da Almanca'ya tercüme edildiğinde doğdu. Heidegger'in kesinlikle bildiği,[6] aşağıda 3. Bölüm'de göreceğimiz gibi, **Varlık ve Zaman**'da "hermeneutik"le dile getirmek istediği şeyi önemli ölçüde biçimlendiren işte bu ilk edisyondu. Şurası muhakkaktır ki, ilk anlamıyla hermeneutik daima, daire figürünün akış sathına

---

[3] Eski Lowrie tercümesindeki "founders/çöker" (Hong tercümesinde "come to grief/ başı belaya girer") muhafaza edilmeye değer bir kelimedir. Bakınız Kierkegaard, **Repetition**, trans. W. Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1946), s. 34.

[4] Mark Taylor'ın edite ettiği şu makaleler serisine bakınız: **Kierkegaard and Postmodernism** (Florida State University Press).

* **Eidos** (Grekçe): görünüş, oluşturucu doga, form, tip, tür, ideal ([F. E. Peters, **Greek Philosophical Terms**] H. Arslan).

[5] Hem Macquarrie ve Robinson (**Being and Time**) hem de James Churchill (**Kant and the Problem of Metaphysics**) **Viederholung**'u (Kierkegaardcı kaynağını belirtmeksizin) "tekrar/tekrarlama (repetition)" ile karşılarken, Richardson doğru bir biçimde onun Heidegger'in kendisindeki **Viederholung**'un anlamına daha yakın olduğunu söyleyerek "tekrar etme, yeniden ele geçirme (**retrieve**)'yi kullanır. Bakınız Richardson, **Heidegger: Through Phenomenology to Thought** (The Hague: M. Nijhoff, 1962, s. 89, 181 numaralı dipnot.

[6] Kierkegaard. **Gesammelte Werke**, B. 3, **Viederholung**, trans. H. Gottsched (Jena 1909). Karşılaştırınız Hans-Georg Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, trans. David Linge (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), s. 214. Keza, Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism** (Philedelphia: University of Pensylvania Press, 1983), s. 265'te yeralan Gadamer'in Bernstein'a mektubuyla karşılaştırınız.

çizilmesini/sathında tutulmasını – **Zrathustra**'nın kartalı gibi – ve dairevi hareketin tekrar/tekrarlama hareketi olmasını gerektirir. Tekrarlama/tekrar yoluyla birey ileriye doğru bir hamle yapabilir; geçmişle bütünüyle ilişkisiz olan saydam/saf bir yeniliğe doğru değil, kendisi olduğu varlığa doğru. Tekrarla birey, öteden beri olmuş olduğu varlığa geri dönerek kendisi olur. Aristotelesçi **to ti en einai** (birşeyin olduğu şey)'yi tekrarlayan tekrar, varolan bireyi olduğu şey yapan, kendisine döndüren şeydir (**Pap**, IV A 156/**R** 326). Metafiziğin akışı reddetme ya da tersine çevirme girişimiyle, onun Platon'daki başlangıcında (1) ve Hegel'de zirvesine çıkışındaki (2) doğru yerine yerleştirmekle işe başladım. Sonra Constantin'in psikolojik-fenomenolojik deneyine döneceğim (3). Nihayet, tekrarın (repetition) üç aşamasını inceledikten (4) sonra, tekrar/tekrar etme ile metafiziğin "tahribi" ya da aşılması sorununu ele alacağım (5).

Tekrarlama ve Hatırlama

Constantin Constantinus için, tekrarın mümkün olup olmadığını sormak, hareketin mümkün olup olmadığını, herşeyden önce kinesis türünde birşeyin olup olmadığını ya da onun yalnızca bir illizyon olup olmadığını sormakla aynı anlama gelir. Filozoflardan devraldığımız şey, hem Eleatikler'deki gibi devinimin/hareketin bütünüyle reddi hem de hareketin yanında/lehinde olduğunu söylerken bile, içeriği boşaltılmış/gücü elinden alınmış bir yüzeysel teoridir. Felsefede oluş (becoming) daima olan tarafından yıkılır. Constantin'in raporunun, hatırlama (recollection) ile tekrarlama arasındaki bir ayırım temelinde kısa bir felsefî girişle birlikte başlamasının nedeni budur (**SV** III 173-5/**R** 131-3). Bu rapor başka şeyler yanında, Heidegger'in, Kierkegaard'ın yalnızca yönelttiği sorunun ontolojik boyutunu farkedememiş bir dindar düşünür olduğu yolundaki yakınmasını tekzip eder.[7]

---

[7] Heidegger'in Kierkegaard değerlendirmesi keskin ve benim bu bölümde kesinlikle reddedeceğim bir değerlendirmedir. "Alışkanlık haline gelen ve bu nedenle hiç de daha az sorgulanabilir olmayan Nietzsche Kierkegaard mukayesesi, gerçekten de düşünmenin özünün yanlış kavranışı dışında Nietzsche'nin bir metafizik düşünürü olarak Aristoteles'e yakınlığını muhafaza ettiğini kavramayı başaramaz. Kierkegaard temelde, onu sık sık zikretse de, Aristoteles'in uzağında durur. Çünkü Kierkegaard bir düşünür değil, tersine, dindar bir yazardır ve sahiden de başkaları arasındaki biricik yazar değil, kendi çağının kaderi ile uyum halindeki biricik yazardır. Onun büyüklüğü, eğer ondan bu tarzda sözetmek bir önceden yanlış anlama degilse, buradadır" [**Gesamtausgabe**, Vol. 5: **Holzwage** (Frankfurt: Klostermann, 1971), 249/**The Question Concerning Technology and Other Essays**, trans. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1971), 9]. Karşılaştırınız **Was Heisst Denken** (Tübingen: Niemeyer, 1961, 129/ **What is Called Thinking?**, trans. J. Glenn Gray and Fred Wieck (New York: Harper and

Çünkü, Grek hatırlama doktrininde zımnen yeralan hareketin reddini Hıristiyan oluş doktrininin, yani "varoluşun" deviniminin/hareketin (**kinesis**) karşıt kutbuna yerleştirerek Kierkegaard, Aristoteles'in hareketi bütün Eleatik eğilimlere karşı savunmasına göre bir konum alır.

Kierkegaard için, gerçekten ciddi anlamıyla hareket, **ileriye doğru** hareket olmalıdır. Yalnızca eski adımların izini sürmek yerine bu ilerleme sağlamalıdır. Eğer bir biçimde hareket ise, geriye doğru hareket, sağlanan ilerlemeyi yokeden bir anti-devinim/hareket türüdür. Kastettiği şeyin, desteğini aldığı şey olduğunu söylediğinde "hareket halinde olduğu" ile böbürlenen birinde belirli bir komik nitelik sözkonusudur. Fakat, "hatırlama" teorisi tam da budur ve bu hareketi kuşkuyla karşılayan filozofların, hareket adına konuştuklarında bize hep verdikleri şey türüdür.

Kapılarını bir sahte hareket teorisiyle birlikte açan felsefe – her yerde hazır ve nazır oluş/içkinlik/batınilik (immanence) ve spekülasyon – akışın ıztırabını dindirmek demektir. Ruhun Oluşu, der Platon, geldiği yere dönmektir. Dünyaya ilk gelişi bir düşüştü ve bu yüzden temel şey bu düşüşü mümkün mertebe hızla gidermek, ruhun değişme alanına hapsolduğu yanlışını düzeltmektir. Ruhun hakiki kaderi, aslî Varlık ve saf mevcudiyet (presence) alanındaki kaynaklarını/köklerini yeniden ele geçirmektir. Dolayısıyla bilgi, giderek ilerleyen bir keşif değil– çünkü bu bir gerçek hareket olurdu – kaybedilmiş idraki yeniden ele geçiren bir yeniden keşif, bir hatırlamadır. Öğrenme, her durumda önceden zaten sahip olduğumuz bir idrak edişle yeniden temas kurmaktır ve bu da yeni birşeyi nasıl elde ettiğimizle ilgili baştan çıkarıcı **aporiayı*** baskı altına alan birşeydir. Filozof hareketin/devinimin dostu değildir ve Platonik hareket açıklaması aslında bir antihareket, hareket olan şeyin iptali hakkında bir teoridir. Hareket düşüştür ve bu yüzden spekülatif düşüncenin onayladığı biricik hareket, düşüşü ortadan kaldıran hareketsizliktir. Dolayısıyla Platon'da herşey geriye doğru hareket eder: düşmüş olandan aslî olana, duyumlanabilir olandan duyumlarüstü olana, kopyadan orjinale, kayıptan yeniden bulmaya, unutmuşluktan hatırlamaya doğru. Özetle, harekete yön veren, içinde hareketin kendisinin aşılması gereken birşey olduğu nostaljinin dinamiğidir.

Row, 1968), 213. Kierkegaard'ın Aristoteles'i ne ölçüde doğrudan ilk elden okuduğu açık değildir. Onun '**to ti en einai**'yi yorumunun G. Marbach'a [**Geschichte der Philosophie des Mittelalters** (Leipzig 1841, par. 128, ss. 4-5)] ve **kinesis** yorumunun W. G. Tennemann'a [**Geschichte der Philosophie** (Leipzig, 1798-1819), Ktl. 815-26, III, 125-28] dayandığı anlaşılıyor. Ben Kierkegaard'ın **kinesis**'e ilgisini Thomas Scheehan'ın Heidegger'in **kinesis** yorumu hakkındaki çalışmasının ışığında çarpıcı buluyorum.

* **Aporia** (Grekçe): zorluk, sorun, problem, çıkış yolu bulunmama, belirsizlik vb. Bkz. F. E. Peters, **Greek Philosophical Terms** (H. Arslan).

Bu sahte hareketin yerine Kierkegaard, gerçek hareketi ve hakiki **kinesis**'i yerleştirmek ister. Bu yüzden, Grek hatırlama nosyonunun karşısına, Hıristiyan giderek ilerleyen, yeni zeminler kaplayan "tekrarlama" nosyonunu çıkarır. Platonik geriye çekilmenin renksizliğinin (paleness) karşı kutbuna, Hıristiyan, varoluşsal ilerlemenin zorluğunu (hardiness) yerleştirir:

> Ne derseniz deyin, bu sorun [tekrarlamanın mümkün olup olmadığı sorunu], tekrarlama Grekler'deki "hatırlama"nın yerini alabilecek hayati bir ifade olduğu için, modern felsefede çok önemli bir rol oynayacaktır. Nasıl onlar bütün bilmenin hatırlama olduğunu öğretmişlerse, modern felsefe de bütün hayatın tekrar/tekrarlama olduğunu öğretecektir. ... Tekrarlama ve hatırlama, karşıt istikametlere yönelik olmaları dışında aynı harekettir; çünkü hakiki tekrarlama, ileriye yönelik yeniden biriktirme olduğu halde, hatırlanan şey, geriye yönelik tekrardır. Bu yüzden tekrarlama, eğer mümkünse, kişiyi mutlu yapar; oysa hatırlama mutsuz kılar – gayet tabii, onun kendi kendisine yaşayacak zaman ayırdığı ve doğumundan itibaren hayatı, sözün gelişi birşeyleri unuttuğu hayatı tekrar ele geçirmek için bir neden görmediği varsayıldığında (SV III 173-74/R 131)

Hatırlama ve tekrarlama zamandan ebediyete geçişi aynı şekilde yerine getirirler. Fakat Grekler, bir ezelî ve ebedî önceden varoluşa tekrar dönmek isterler. Hayatı başlar başlamaz spekülatif düşünce, bir felsefeci profesörün şemsiyesini unuttuğunu iddia etmesi gibi, tekrar geri dönmek ister.[8]

Grekler için ezeliyet ve ebediyet (eternity) daima önceden varolan birşeydir: o, önceden sahip olduğumuz, ancak bağlantımızı kaybettiğimiz bir mevcudiyettir (presence). Ezeliyet ve ebediyet yitirilmiş aktüalitedir. Bu yüzden, felsefî spekülasyonun hedefi, kendi kendisini, gizlice ezeliyet ve ebediyete kaçmak/sıvışmak için, insanın bir çıkmaz sokaktan geri dönmesinde olduğu gibi, zamandan kurtarmaktır:

> Grekler, bütün bilmenin hatırlama olduğunu söylediklerinde, bütün varoluşun, olan varoluşun olup bittiğini söylüyorlardı; insan hayatın tekrar olduğunu söylediğinde ise şunu söylemiş olur: aktüalite, olmuş olan aktüalite şimdi varolmaya başlıyor. (SV III 189/R 149)

Hatırlama, "görev/amaç" yerine "kayıpla" birlikte, başlangıçta değil sonda başlar (SV III 178/R 136). **Postcript**'de Johannes Climacus Platonik hatırlamayı, bir kendisini varoluşun dışında hatırlamak için "baştan çıkarılma (temptation)" diye adlandırır ve Sokrates'in büyüklüğünün bu baş-

---

[8] Bu elbette Heidegger'in düşüncesidir. **The Question of Being**, Almanca metniyle birlikte tercüme edenler W. Kluback and J. Wilde (London: Vision Press, 1959), ss. 90-91. Ve Derrida bunun **Spurs**, ss. 140-43'te Nietzsche'nin yazıları arasındaki gelişigüzel bir notla bağlantısını kurar.

tan çıkarmaya direnmiş olmasında yattığını söyler (**CUP*** 184-85).[9] Hatırlamaya karşıt bir hareket olarak tekrarlama, sahiden hareket-tir/devinimdir. O, zamandan, kendi varoluşunun kestiği ezeliyet ve ebediyete uzanan patikadır. O, zamandan kaçmaya çalışmaz, tersine, zaman içinde meşakketle devam etmek için kendisini zamana bandırır. Tekrarda ezeliyet ve ebediyet kaybedilmiş birşey değil ulaşılması gereken birşey, kaybedilmiş aktüalite değil henüz ele geçirilmemiş bir imkân, geçmiş birşey değil gelecek birşey, yeniden bulunacak birşey değil ileriye dönük, ileriye doğru itmemiz gereken birşeydir. Hıristiyan için ezeliyet ve ebediyet, imanını muhafaza edenlerin beklediği ödüldür.

Hıristiyanlıkta ezeliyet ve ebediyetin esasen, **vita ventura**, yani gelecek olan (ve bu "gelecek"te biz, Heidegger'in "**zu-kommen**"ni, **Zukunft**'unu işitiriz) hayat ile ilgili **gelecekle ilgili** bir anlamı vardır. O, geriye bakmaksızın yola koyulanlara vaadedilen hayattır. Uyuyan birini yeniden uyandırmakla değil, mümkün olanla, yeni hayatı gerçekleştirmekle ilişkilidir. Tekrarlama/tekrar, sonda değil, başlangıçta başlar. Önceden varolan bir mevcudiyeti yeniden üretmek anlamına değil, birşey üretmek anlamına gelir. Hıristiyan için zaman (zamansallık) yerine getirilmesi gereken bir görev, gerçekleştirilmesi gereken bir iştir. Metafizik kendi yolunu zamanın dışına çıkarmayı düşünür; oysa Hıristiyanlık'ta kesinlikle her an önemlidir, önemli tercihler için bir fırsattır. Zamanın anları içinde herşey – bütün ezeliyet ve ebediyet – belirsizlik içinde kalır/boşlukta kalır, Hıristiyan zamanı gelecek ve tereddütsüzlüğe (decisiveness) göre anlar. Fakat metafizikte zaman ve hareket bir eksiklik/kusur, bir taklittir. Zaman içinde hiçbir şey belirlenemez; mesele, zamanı eylemin dışına nasıl çıkarmak gerektiğini öğrenmektir. Tekrarlama aşkı mutlu, coşku verici, kararlı mücadeledir; oysa hatırlama aşkı nostaljik, melankolik bir kayıp cennet, bir yatıştırıcı özlemini çekmedir.

Kierkegaard'a göre Grekler zamanı anlayamadılar, "zamansallık kavramından" mahrumdular (**SV** IV 358/**CA** 88). "Grek kültürü, anı (moment) anlayamadı ve "onu ileriye yönelik birşey olarak değil, geriye yönelik birşey olarak tanımladı" (**SV** IV 358/**CA** 88). Grekler momentum'u – **movere**'den – ne an içinde ne de Pauline'in dünyanın içinden geçip kaybolduğu "göz açınıp kapanışında" kavrayabildiler (I Cor. 15-52; **SV** IV 358/88). Grekler için zaman kaybedilmiş mevcudiyetin sürekliliğini yeniden ele ge-

---

* **Concluding Unscientific Postcript to the Philosophiçal Fragments**, trans. David Swenson and Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941). H. Arslan.

9 **Concluding Unscientific Postcript to the Philosophical Fragments**'dan alınan bu pasaj konusunda bakınız J. Preston Cole, **The Problematic Self in Kierkegaard and Freud** (New Haven: Yale University Press, 1971), 150-55.

çirmek için direnilmesi gereken kaçış dışında hiçbir şeyi göstermez. Onlar, insanda ruhla beden arasındaki radikal gerilimle insanın kötülük, hata ve günaha eğiliminden bihaberdiler. İnsanın özünde hakikate ait olduğunu (CUP 183-85) ve yalnızca şimdilik zamansal bir düşüşten dolayı ıztırap çektiğini düşünüyorlardı. Zaman düşüşün, bir eksik hale gelişin zamansallığıdır. Fakat Hıristiyan için herşey farklıdır:

> An, zamanla ezeliyet ve ebediyetin içinde birbirine temas ettiği şeydir ve zamansallık anlayışı buna göre düşünülür; dolayısıyla zaman sürekli olarak ezeliyet ve ebediyetle kesişir, ezeliyet ve ebediyet zamana yayılır. (SV IV 359/CA 89)

Hıristiyan zaman kavramında ezelî ve ebedî olan, her ana temas eder, her anın ezelî ve ebedî olana sahip olması duruma bağlıdır, bir ezelî ve ebedî imkânın/mümkünlüğün bir geleceğin demektir – (**vita futura, vita ventura**) enerjisiyle ve ehemmiyetiyle (momentousness) yüklüdür. Gelecek, zamanla mukayese edilebilir olmayan ezelî ve ebedî olanın farkında değildir (SV IV 359/CA 89). Grekler anı, geleceğin önceliğine göre değil, uzaklaşan birşey olarak anlaşılan bir geçmişe göre anlarlar. Otantik zaman nosyonu, zamanın zamansallığı nosyonu, Hıristiyanlığın katkısıdır (SV IV 359-60/CA 89-90).

Bütün bir ontoloji hatırlama ile tekrarlama arasındaki bu karşıtlığa destek sağlar. Belki de Heidegger'in Kierkegaard'ı nasıl yalnızca ontolojiyle hiçbir ilgisi bulunmayan bir "dindar yazar" olarak gördüğü merak edilebilir. Heidegger'in "zamansallığın" – **Varlık ve Zaman**'da Dasein'ın Varlık'ının anlamıdır – ontolojisini, bana göre, bütün analizini ana hatlarıyla Kierkegaard'dan çıkarıyorken, Kierkegaard'ı ontolojiyle ilişkili bir yazar olarak görmeksizin nasıl yazmış olabileceği merak edilebilir.[10] Kierkega-

---

[10] Calvin Scharg uzun süre önce Heidegger'deki Kierkegaardcı yansımalar konusunda bizi uyardı: bakınız C. Scharg, **Existence and Freedom** (Athens: Ohio University Press, 1960); ve "Heidegger on Repetition and Historical Understanding, "**Philosophy East and West**, 20 (1970), 287-96. Michael Zimmerman, **Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity** (Athens: Ohio University Press, 1981)'de keza Heidegger'in Kierkegaard'la ilişkisi konusunda iyi bir çalışmadır. Son zamanlarda, Heidegger'in hermeneutiği ile Kierkegaard arasındaki ilişki, şu çalışmada ortaya konmuştur: William Spanos, "Heidegger, Kierkegaard and the Hermeneutic Circle: Towards a Post-Modern Theory of Interpretation as Dis-Closure," **Boundary 2**, 4 (1976), 455-88. Fransız araştırmacılar arasından Jean Wahl genç Heidegger ile Kierkegaard arasında genel bir ilişki kurmuştur; bakınız "Heidegger et Kierkegaard," **Researches Philosophiques**, 2 (1932-33), 349-70 ve **Etudes Kierkegaardiennes** (Paris: Aubier, 1938). Alphonso de Waelhens Kierkegaard'daki tekrar nosyonunu, Heidegger ile Kierkegaard arasında bir karşılaştırmaya imkân vermeyecek ölçüde belirsiz birşey olarak görür: bakınız **La Philosophie de Martin Heidegger**, 4th ed (Louvain: Publications Universtaires, 1955), ss. 231, 352b . Ben aynı zamanda Dan Magurshak'ın Kierkegaard ile Heidegger arasında bir çetele tutmakla iyi bir iş yaptığını düşünüyorum; bakınız D. Magurshak, "The Concept of Anxiety: The

ard, Platonik hatırlamada cisimleşmiş mevcudiyet metafiziğinin (metaphysics of presence) prestijini yoketmek ve bizim bunun yerine zamansallık ve harekete (**kinesis**) göre düşünmemizi ister. Tekrar/tekrarlama, **kinesis**, yani, varolan bireyin zaman içinde kendi yolunu yapma tarzı, zamanın karakteri ve imanı üzerindeki sarsıcı etkileriyle yüzyüze gelme azmidir.

Bu yüzden, Herakleitos ile Eleatikler arasındaki eski tartışmanın, Kierkegaard için etiko-dinî bir önemi/anlamı vardır. Eğer Constantin'in Berlin'e dönüş yolculuğu varoluşsal tekrarın "parodisi" ise (Pap. IV B III 269/294),* asıl mesele, varoluşsal hareketin mümkün olup olmadığıdır. Bir varolan ruh için, bir yandan akış tarafından dağılmak ve kimliğini kaybetmeksizin, diğer taraftan zamandan ve varoluştan zamansız/zamandışı spekülasyona geri çekilmeksizin zaman içinde yaşamak mümkün müdür? Onun bu soruya cevabı, Aristoteles'in **kinesis**'in potansiyalite ile aktüalite arasındaki etkileşim içinde "varolan" kolayca ele geçirilemez gerçekliğini – özgürlüğün dinamiklerini tanımlayan ara bölgede/sallantılı bölgede bulunduğu için bu ne potansiyalitedir ne de aktüalite – arama jestini tekrarlar:

> Ancak özgürlük alanında [mantık alanına karşıt olarak] mümkünlük/olabilirlik vardır ve aktüalite bir aşma olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, yıllar önce Aristoteles olabilirlikten/mümkünatdan aktüaliteye geçişin bir **kinesis** (devinim, değişme) olduğunu söylediği zaman mantıksal mümkünlükten ve aktüaliteden değil, özgürlüğün olabilirliğinden ve aktüalitesinden sözediyordu ve hareketi buna uygun şekilde konumlandırdı/postüle etti. (**Pap.** IV B117 290/**R** 309-10)

Tıpkı Heidegger gibi Kierkegaard da Aristoteles'in antik dünyanın en büyük düşünürü olduğunu düşünüyordu. Hem Kierkegaard hem de Heidegger Platonik entellektüalizmin Aristotelesçi eleştirisinin ve Aristotoles'in somut varoluşun dinamiklerine eğiliminin büyüsü altındaydı. Heidegger'in konuyla ilgili görüşünün aksine Kierkegaard, tam anlamıyla ontolojik bir sorunun altını çizdi ya da daha yerinde bir söyleyişle, ontolojinin sistematik şekilde kendi imajını hem dışarıda bırakacağı hem de kendi imajını değiştirebileceği bir varoluşsal devinime yer açmak için ontolojinin sınırlarını zorladı.

Keystone of the Kierkegaard-Heidegger relatonship," **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety**'de yayınlanacak.

* **Soren Kierkegaards Papirer** (Copenhagen: Gyldendal, 1909-48).

Tekrar ve ara nokta arayışı/Uzlaştırma

Hatırlama teorisinin en azından dürüst olmak gibi bir erdemi vardır. Hatırlama, ezeliyet ve ebediyet ile zaman, mantıkla varoluş, Varlık'la oluş arasında kesin bir ayırım gördüğü için, zamanın ve oluşun hareketini iptal etmek üzere girişilmiş açık ve dürüst bir girişimdir. Kierkegaard, hareket sorununu ele almanın gerçekte yalnızca iki yolunun bulunduğunu düşünüyordu: ya tekrar kategorisiyle onu doğrulamak ya da hatırlama kategorisiyle reddetmek. Akış heriki durumda da anlaşılabilir:

> Tekrarın diyalektiği, tekrarladığı şeyden dolayı değil, tekrarlamayı yeni birşeye dönüştürdüğü için – aksi takdirde tekrarlanamazdı – anlaşılması kolaydır. Grekler, bütün bilmenin hatırlama olduğunu söylediklerinde, bununla, bütün varoluşun, olmuş olanın hatırlanması olduğunu dile getiriyorlardı; insan, hayatın tekrar olduğunu söylediğinde ise bununla, olmuş olan aktüalitenin şimdi mevcudiyet kazanmakta olduğunu kasteder. Eğer kişi ne hatırlama ne de tekrarlama kategorisine sahipse, bütün hayat boş ve anlamsız bir gürültü içinde yokolur. (SV III 189/R 149).

Hem hatırlama hem de tekrarlama kategorisi olmadığında, akıştan başka hiçbir şey, bir anlamsız gürültüden başka hiçbir şey olamaz. Hatırlama gürültüye son verir; tekrar gürültünün ortasında insanın başının çaresine bakabileceği bir yol bulur. Hatırlama, önemli herşeyin önceden olup bitmiş olduğunu söyler. Tekrarlama, aktüalitenin sürekli üretiliyor olması, tekrar tekrar üretiliyor olması gerektiğini söyler. Özdeşlik/aynılık/kimlik (identity) oluşturulmuş, üretilmiş olmalıdır. Derrida'nın da söyleyebileceği gibi, aynılık, tekrarın ürünüdür.[11]

Bununla birlikte, daha da karışıklığa yolaçacak şey, hareketle Varlık ve ezeliyet-ebediyeti uzlaştırma yolu aramak, hareketin Varlık ve ezeliyet-ebediyetle arasını bulmaya çalışmak olurdu. Hatırlama ile tekrarlama arasında bir üçüncü şey bulma girişiminde bulunan arabulma saçma gevezelik ve karışıklıktır:

> Hegelci felsefe içindeki, ara nokta bulma konusunda çıkarılan gürültü/karışıklık ve bu başlık altında yapılan aptalca konuşma karşısında duyulan hayranlık ve yapılan övgü akıl almaz boyutlardadır. İnsan daha çok ara nokta bulmak amacıyla düşünmeye çalışmalı ve sonra da Greklere pek itibar etmemelidir. Greklerin, varlık ve hiçlik teorisi ile ilgili açıklaması, "an/hareket doğurma yeteneği (the moment)" ile "yokluk/hiçlik (non-being)" vb. açıklamaları Hegel'e meydan okur/üstünlük kazanır. "Ara nokta bulma" bir yabancı kavramdır: "tekrar/tekrarlama" daha yerinde bir Danimarkaca kavramdır ve ben bu felsefî terim yüzünden Danimarka diline hayranlık duyuyorum. Çağımızda ara nokta bulmanın nasıl gerçekleştiğine, onun iki noktanın deviniminden doğup doğmadığına, bu iki noktanın daha önceki anlamlarının ne olduğuna ya da eklenen yeni birşey olup olmadığına, eğer yeni birşey eklenmişse bunun nasıl yapıldığına ilişkin hiçbir açık-

---

[11] Aşağıda (bu yazının alındığı kitap kastediliyor, H. Arslan) 5. Bölüm'de Derrida'nın Husserl eleştirisini incelerken, Derrida'nın tekrar hakkındaki düşüncelerini ele alacağım.

lama yoktur. Bu bağlantı dahilinde, Greklerin **kinesis** kavramı hakkındaki görüşleri modern "geçiş/intikal/değişim (transition)" kategorisine tekabül eder ve ona yakın ilgi gösterilmelidir. (**SV** III 189/**R** 148-49)

Grekler hem hareketi reddettiler (Eleacıların görüşü) hem de onunla (yerine tekrar kategorisini ikame ettiğimiz **kinesis**) ilgili Aristotelesçi görüşü ürettiler. Fakat ara nokta bulma (mediation) hareketi Oluş (Being)'a uyumlu hale getirmek amacıyla girişilmiş yanlış yönelimli bir kavramdır ve bu teşebbüs hareketin gerçekten olup olmadığı, gerçekten yeni birşey doğurup doğurmadığı, hareketin her zaman zorunluluk ve zamandışılık sınırlamaları altında bulunup bulunmadığı konusunda belirsiz bir dil kullanır.

Kierkegaard spekülasyona güvenmedi ve metafiziğin daima zamanın ve hareketin reddi ya da iptaliyle sonuçlandığını düşündü. "Metafiziği aşma," "mevcudiyet metafiziğini" eleştiriye tâbi tutma projesinin temeli, Heidegger ve Derrida gibi projesinin kavramsal formülasyonunu yaparak tematik gelişimini sağlayacak felsefe profesörlerini beklemek zorunda kalmışsa da, Kierkegaard tarafından atıldı (Ancak o, göstermiş olduğumuz gibi, "metafiziğin çöküşüne" işaret etti ve bu çöküşten sözetti). Metafizik hareketi, oluşu, zamansallığı, hakiki yeniliği ve oynak mahallerde bu tür sonuçlara ulaşma girişimini hazmedemez. Platon, zaman ve hareketin felsefî spekülasyonla uzlaştırılamayacağını açıkça görmüş ve bu yüzden felsefeyi, kendisini onlardan kurtarma kapasitesine göre tanımlamıştı. Platonizm çok dürüsttü; o yalnızca zamanın ve hareketin felsefî düşünceyle ölçülemeyeceğini itiraf etmiş ve felsefenin bu tür belirsiz gerçeklikleri ortadan kaldırmayı öğrenmesi gerektiğini vurgulamıştı. Buradan hareketle Kierkegaard, harekete/devinime doğrudan saldırıda bulunduğu için **anamnesis**'i (hatırlama, anımsama, çev) eleştirirken, harekete çok daha içerden/sinsice, yıkıcı bir saldırı hareketin dostu olmayı öne çıkaran, ancak nihaî etkisi gülünç olan Hegelci **Aufhebung**'u (sentezle aşma, iptal etme, çev) – hareketin dostu olmayı öne çıkaran, ancak nihaî sonucu gülünç olan birşey – da eleştirmiş oluyordu.[12] Ben Derrida'nın Hegel okumalarının büyük ölçüde Kierkegaard yorumlarının muadili olduklarını düşünüyorum; çünkü bu okumalar/yorumlar, Hegel'i güvenilir bulur ve yavaşça metafiziğin arka kapısından dışarı atmak yerine onun hareket ve farklılık (difference)'la ilgili silahlarını kullanmaya devam eder.

Hegel zaman ve **kinesis**'i, onları kendi amaçları için tahribederken bile, kucaklama/kuşatma/içerme gösterisinde bulundu. Hegelci zaman otantik değil, radikaldir; Hıristiyan zamansallık içinde herşey "an'a," karara bağlı-

---

12 Tekrar ve orta/ara nokta bulmayla ilgili mükemmel bir inceleme için bakınız André Clar, "Médiaiton et Répetition: Le lieu de la dialectique Kierkegaardienne," **Revue des sciences philosophiques et thélogiques**, 59 (1975), 38-78.

dır. Hegelci zaman, akışa, mümkünata açık olmayan, kesinlikle onların etkisinden tecrit edilmiş zamandır. O, ezeliyet ve ebediyetle teminat altına alınmış, aklın sorumluluğunu üstlenmediği, zorunlulukla düzenlenmiş zamandır. Derrida'nın terminolojisiyle konuşmak gerekirse, Hegelci ara nokta bulma çabası, onu doğrulamak üzere ortaya çıktığında bile, oyunu engellemek ister. Hegelci zaman, zamana gerçekten uygun olan şeyden yoksundur: zorunluluk ögesi taşımama/muhtemellik, özgürlük ve geleceğe açıklık. O, gözlemleyip kontrol eden bir rasyonel teolojiye tâbi kılarak onları gizlice tahribederken bile, tarihe ve zamansallığa bağlılık gösterisinde bulunur. Hegelci zaman metafiziğin yeniden işleyerek, kendi imajına ve kılığına soktuğu ve zaman ve **kinesis**'e ait olan radikal özgürlüğün temelsizliğinin iptal edildiği zamandır.

Kierkegaard koyu bir Protestandı ve şeylerle ilgili voluntaristik bir anlayışı vardı.[13] Bizatihi dünyanın Varlığı, özgür bir ilahî yaratılış eyleminden doğduğu için zorunluluk unsuru içermeyen/muhtemel birşeydir ve dünyada vukubulan herşey zorunluluk unsuru içermeksizin gerçekleşir. Doğanın yasaları bile mutlak zorunluluğun delili olamazlar; çünkü, bu yasaların yön verdiği fenomenler asla mevcut olmayabilirler ve bu yasaların bizatihi kendileri ilahî özgürlükçe değiştirilebilirler. Hıristiyan dünya özgürdür; Greklerin dünyası zorunlulukların dünyasıdır.[14] Kierkegaard, hareketin "aşkınlığından" sözettiğinde, şimdikinden sonraki hareketin mutlak tahmin edilemezliğini, birbirini izleyen değişme anları içindeki bir Ockhamistik muhtemelliği, bir Kartezyen "evrenin" andan "korunması" fikrinden ilahî özgürlük nedeniyle an'a geçişi kasteder. Grekler arasında yalnızca Aristoteles, her ne kadar zorunlu olanla muhtemel olanı yeterince açık şekilde birbirinden ayırmamışsa da, şeylerdeki muhtemelliğin/zorunluluk unsuru içermeyişin farkına varmıştı (**PF*** 93).

Bu durumda, zaman içinde vukubulan herşey muhtemel olarak/zorunluluk taşımaksızın vukubulur; çünkü, ilkin vukubulmuş değildir ve sonra da daha sonraki bir zamanda vukubulacaktır. Olageliş "**ipso facto/aslında** tarihseldir" (**PF** 93). Bu yüzden geçmişin değişmezliğini,

---

[13] Bakınız Richard Popkin, "Kierkegaard and Scepticism," **Kierkegaard: A Collection of Critical Essays**, ed. Josiah Thompson (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1972), ss. 289-323.

[14] Kierkegaardcı tekrar bu yüzden, zorla/cebirle tekrarın karşıtıdır. Bakınız George Stack, "Repetition in Kierkegaard and Freud," **The Personalist 58** (1977), 249-61. Keza, Jacques Lacan da Kierkegaard ile zorla tekrar arasındaki ilişkiye ilgi duymuştur; bakınız "The Unconscuious and Repetition," **The Four Fundemental Concepts of Psycho-Analysis**, trans. Alan Sheridan (New York: Norton, 1978); keza bakınız Andre Clar, s. 74, 78 numaralı dipnot.

* **Philosophical Fragments**, trans. David Stevenson and Hovard Hong (Princeton: Princeton University Press, 1959). (H. Arslan).

geçmişin farzedilmiş zorunluluğu ile karıştırmak bir sophistry'dir. Geçmiş tarihsel ve aslında muhtemeldir, yani, varlık kazanan birşeydir. Onun muhtemelliği zamanın geçmesiyle ortadan kalkmaz. Onun şimdi geçmiş bir olay olduğu yolundaki çok yüzeysel gerçek, bu olay vukubulduğu zaman aksinin de olabileceği hakikatini iptal etmez. Aksine, geçmişin zorunlu olduğunu söylemek, geleceği tahmin etmekle/gelecek hakkında kehanette bulunmakla aynı şeydir; çünkü birinin muhtemelliği iptal edilirse, diğerinin muhtemelliği de aynı şekilde ortadan kaldırılıyor olmalıdır.

Hegelcilik bu yüzden hilekârdır; çünkü o, optik illizyona benzer bir entellektüel illizyondan doğar.

> Zamanda uzaklık/mesafe, tıpkı mekânda/uzayda uzaklığın illizyonu provoke etmesi gibi, bir entellektüel illizyona yolaçma eğilimindedir. Çağdaş, varlık kazanan şeyin zorunluluğunu algılayamaz, fakat, seyirci/gören ile olay arasına yüzyıllar girdiğinde zorunluluğu, tıpkı uzaklığın dört köşeli bir kuleyi yuvarlak bir kuleye dönüştürmesinde olduğu gibi algılar. (**PF** 98).

Hegelcilik gerçekten komiktir; çünkü o, mantıkla varoluşu, zorunlulukla özgürlüğü, düşünceyle **kinesis**'i evlendirmeye çalışır. Hegel zaman-'la oluş'un gerçekliğini ısbatlamak ister, fakat onun ısbatı gevşektir; çünkü o, zamana nakşedilmiş bir zorunluluk bulunduğunda, zamanın aklın kategorilerine göre açılım kazandığında ya da ters istikamette açılım kazandığında, zamanın mantığa nakşedilmiş olduğunda, kategorilerin hareket ettiğinde, onların oluşa ve **kinesis**'e maruz kaldıklarında ısrar eder. Fakat zaman ve muhtemellik, gerçekliğin şartları, düşüncenin idealize etme çabalarına sürekli direnir. Düşünce yalnızca zorunluluk ve öz (essence) unsuru içinde çiçeklenebilir ve oluşa yalnızca onun için belirleyici olan şey, yani muhtemellik/muhtemel oluş pahasına uyumlu kılınabilir. Buradan "Lessing'in Tezi"nin **ConcludingUnscientific Postscript** (§4)'deki Climacus yorumu doğar: düşünce için bir sistem oluşturmak mümkündür, ancak bedeli çok ağırdır, yani, bu tür bir sistem hiçbir gerçeklik hakında hiçbir iddiada bulunamaz. Tam tersine, varoluşa adanan yorum, varoluşsal bir açıklama düşünceye düşman bir unsur içinde, yani zaman ve **kinesis** içinde hareket edeceği için en kötü durumla karşı karşıya kalmaya, paradoksla yıkıma hazır olmalıdır.

Şimdi, Constantin Constantinus'un Hegelci "uzlaştırma (mediation)" ile tekrar/tekrarlama arasındaki farklılıkla ilgili tezlerini anlayacak bir konumdayız. Burada **Repetition**'un Hegelci teolog J. L. Heiberg tarafından yayınlanmış bulunan bir eleştirisine, Kierkegaard'ı çok incitmiş bulunan bir bayağılığa, Kierkegaard'ın **Repetition** üzerine, yayınlamamışsa da, **Repetition**'un İngilizce baskısında görme şansına sahip olduğumuz ay-

dınlatıcı bir yorumla, Constantin imzasıyla tekrar cevap vermeye sürükleyen bir bayağılığa minnettarız.

Heiberg Constantin'i, harekete/devinime göre ele alarak tekrarı naturalize etmekle itham eder. Fakat Constantin'in argümanı, en hakiki ve radikal anlamıyla hareketin herşeyden önce bireysel ruha ait olduğudur. Heiberg'e göre ruh alanında hareket en iyi durumda, dünya tarihinin devinimidir ve buna da gerçekte, zorunluluk ve uzlaştırma, dinamikleri mantığın kontrolü altında bulunan bir hareket yön verir.

> Mantıkta dönüşüm/intikal, hareketin susuşudur; oysa özgürlük alanında hareket, oluş halindedir. Bu yüzden mantıkta, mümkünlük/mümkünat düşüncenin batıniliği vasıtasıyla kendisini aktüalite olarak belirlediğinde, hareket ve geçiş hakkında konuşarak mantıksal sürecin suskun/devinimsiz kendi-içine kapanışını, hareket ve dönüşümden sözederek önleyebilir yalnızca. (Pap. IV 117 290/R 309)

Mantığın devinimi gerçekliği bulunmayan derin bir sükûttur. O, zorunluluğun çiçeklenmesinden, kavramlar arasında sessiz bir koşuşturmadan başka birşey değildir. "Ancak özgürlük alanında," diye devam eder Constantin, "mümkünlük/mümkünat varlığını sürdürür ve aktüalite, bir aşma olarak ortaya çıkar" (**Pap.** IV 117 290/R 390-10). Burada mümkünlüğü/mümkünatı, kendisinden doğduğu mümkünlüğü sahiden aşan bir aktüalite izler. Burada – üstün anlamıyla hareket özgürlükte – aslında yeni birşey ortaya çıkar. Aktüalite, mümkünleri aşar, mümkünler tarafından belirlenmez, sınırlanmaz ve önceden içerilmez. Geçiş/dönüşüm, varoluşun ve hakiki **kinesis**'in bütün sesleriyle ve koşuşturmasıyla birlikte hayattadır. Böylece, Constantin için bütün mesele, tekrarın/tekrarlamanın mümkün olup olmadığıdır.

> Fakat birey özgürlüğünü farkeder farketmez sorun şu farklı soruna dönüşür: Tekrar, gerçekleştirilebilir mi? O bir özgürlük görevi olarak ve kitabıma başlığını veren özgürlük olarak yaratıcı anlamıyla özgürlüktür ve benim küçük kitabımda bireysellik ve durum dahilinde görülebilir kılınmış özgürlük.... (**Pap**. IV B117 293/R 312-13)

Tekrar bireye azimle yerine getirmesi, akış halinde kalması, bir sonuç olarak kendi kimliğini üretmesi için verilen görev anlamına gelir. Ve bu nihaî noktada dinî bir görevdir. Tekrarın en yüksek ifadesi, bireyin kendisiyle günahtan tövbeye geçtiği dinî harekettir. Burası, nitelik dönüşümünün en dramatik örneğidir. Bireyin içinde yeni ve aşkın birşeyin üretildiği dönüşümünün örneği. Yerini aldığı günahı tam anlamıyla aşan tövbe, en yüksek anlamıyla, **sensu eminentiore** tekrardır. (**Pap.** IV B117 302/R 320) Günahla uzlaşılamaz, günah yalnızca affedilir. Dönüşüm, bâtın düzeyinde/içkinlik düzeyinde konaklayamaz, o hakiki geçiş, hakiki aşma hareketi, gerçekten de yalnızca saçma (absurd) vasıtasıyla mümkün olan bir aşma hareketi, başka bir söyleyişle, Tanrı'nın müdahale etme, mantığın ve uzlaşma-

nın ne anlayabileceği ne de gerçekleştirebileceği etkileme gücüne iman vasıtasıyla mümkün bir aşma ve geçiş hareketidir (**S V** IV B117 293-94/**R** 313). Metafizikte, Platonculuk ya da Hegelcilik'te bu tür hiçbir radikal **kinesis** mümkün değildir. Bu tür bir tekrarın, dünyevi-tarihsel ilerleme ya da astronomiyle hiçbir ilgisi yoktur:

> Bireyde tekrar böylece, bir özgürlük görevi olarak sahneye çıkar; sorunun insanın kişiliğini buharlaşmaktan, deyim yerindeyse kendisini olayların rehinesi olmaktan kurtarma sorunu haline geldiği bir özgürlük görevi. Bu buharlaşmanın ortaya çıktığı anda birey, olaylar ve kader içinde kendisini kaybedebilir; bundan böyle hiçbir biçimde kendisini düşünüp taşınmayacak biçimde değil, özgürlüğü, arkasında bir iz bırakmaksızın hayatın parçalarınca yutulacak tarzda kaybedebilir ve böylece sorun, arsitokratik düşünme tembelliği olarak değil, aksine, şiddetli özgürlük özlemi olarak apaçık hale gelir. (**Pap.** IV B117 296/**R** 320)

Tekrar/tekrarlama bireyin, kişiliğini akışın göbeğinde, olayların kaosunda döverek şekillendirme, akışın parçalayarak dağıtıcı etkileriyle ben'in arkası kesilmez "dağılışı/çözülüşü" karşısında bir kimlik yaratma gücüdür (**Pap.** IV B117 303/**R** 320). Bireyin gündelik varoluşun yorucu meşgalesinden nasıl kurtulacağının hiçbir önemi bulunmaksızın, daima bir "hatırlatıcı" vardır. Tekrar, çaba gerektiren ben'i ben olarak oluşturma görevidir.

Özetle, hatırlama geriye çekilir, tekrarın hamlesi ileriye doğrudur, fakat arabulma hareketi büyük bir gösteriye, hareketin büyük ancak sessiz/devinimsiz bir sergilenişine dönüştürür; tıpkı, hemen her zaman sahnedeki yerinde kaldığı halde, koşuyor gibi görünen bir pandomimci gibi.*

Tekrar Ve Metafiziğin Sonu

Metafizik geleneğin sınırlarını belirleme projesinin – günümüzde "felsefenin sonu," "metafiziğin sonu" terimleriyle sözedilmektedir – öncüsü Kierkegaard'dır ve Heideggercilerin ondan yalnızca bir dindar/dinî ve psikolojik düşünür olarak sözetmeleri büyük bir hatadır. "Varoluşsal" unsurları "Varlık analitiği" içinde anlamlı hâle getirmiş olmanın çok ötesinde Kierkegaard, "ontolojinin tarihinin yıkımını" harekete geçirmiş ve bundan dolayı, **Varlık ve Zaman**'daki merkezî ontolojik argümanın ve olgun Heidegger'deki bütün bir "metafiziği aşma" jestinin müjdecisi olmuştur.

Ontolojik (existential) tekrarı Platonik hatırlamanın ve Hegelci uzlaştırmanın, yani metafiziğin başlangıcının ve sonunun karşı kutbuna yerleşti-

---

* Buradaki atlama Türkçe'ye tercüme edenin tasarrufudur.

rerek o, metafiziğin bütün bir tarihine kapsamlı bir saldırıda bulundu. Platonculuk zamanı önemsiz birşeye dönüştürürken, Hegelcilik zamanın sahte bir versiyonunu sunar. Hegelcilik, Platonculuğun, Platonculuğun kendisi zamanın bizzat kendisini ortadan kaldırıyorken, zamansal hareketin muhtemelliğinin (contingency) temelini kazan bir versiyonundan başka birşey değildir. Onlar birarada, **kinesis**'le hareketi bütünüyle yıkarlar: onları bir öz ve zorunluluk kuralına, saf düşünceye, dünyadan ve hayattan kopuk spekülasyona çevirirler. Metafizik, ilgilerden/değerlerden/çıkarlardan bağımsız (disinterested) **nous** (zihin, akıl, zeka,bilgi, çev)'la **eidos** (görünüş, oluşturucu doğa, form, tip, tür, idea, çev)'un ya da ruhun oluşumlarının (**Gestaltungen**) mantısal çiçeklenişini berrak şekilde gözlemleyen fenomenolojik "biz (we)"in manzarasına/durumuna bakma egzersizidir.

Kierkegaard'a göre herşey, akış içinde vaziyet alma, etrafında bir şekilde dönüp durmaktan çok aktüalite ve oluş unsuru içinde ileriye doğru hamle yapma yeteneğimiz üzerinde işler. Bu inter-esse'nin[15] lafzi anlamında bir "ilgi," bir arada-olma/tereddütte olma (being-between), bir kendini sıkı sıkıya zamansal oluş mücadelesine sokması meselesidir:

> Eğer insan hatırlama ya da tekrar kategorisine sahip değilse, bütün hayatı bir boş, anlamsız gürültüde buharlaşır. Hatırlama pagan [**ethniske**] hayat görüşü, tekrar modern hayat görüşüdür; tekrar metafiziğin ilgisi [**Interesse**]'dir ve aynı zamanda metafiziğiği felakete sürükleyen ilgidir; tekrar, her etik görüşün düsturudur [Losnet (watch-word)]; tekrar, dogmatik (dinî dogmalar bilgisindeki, çev)'teki her sorunun **conditio sine qua non** [vezgeçilemez şart]'dır. (SV III 189/R 149)

Tekrar metafiziğin ilgiden bağımsız duruşunun/vaziyet alışının yerini alır ve metafiziğin "tahribine" kaynaklık eder, yani çöküşünün yolunu açar. Bu çöküşte keza, Heideggerci **Destruktion** ve **Überwindung**'ın ön habercisidir. Kierkegaard'a göre, metafizik, etik ve teoloji (kısaca, enine boyuna bütün "onto-theo-logic" [ontoloji-teoloji-mantık, çev]'in) "ilgi" kayasına çarparak parçalanır.

"İlginin ilerlediğini ve metafiziğin kenara çekildiğini" söyler Kierkegaard. Tekrar metafiziği, varolan ruha yolaçmak için metafiziği kenara iter. Varolan ruh, mantığın kategorilerinin geçerli olmadığı aktüalite alanına aittir. Metafizik hem hareketi reddetmek hem de zamanın arka kapısından sıvışmanın yolunu açmak ya da zaman ve hareketin yerine baştan çıkarıcı mantıksal sahtelerini ikame etmek ister. Tekrar ruhu, fantastik **eidos** ile

---

[15] Keza bakınız **Johannes Climacus: or Deomnibus dubitandum est and a Sermon**, trans. T. H. Croxall (Stanford: Stanford University Press, 1958), ss. 151-52; "ilgi (interest)" arada/arafta-olma ve ilgi meselesi olma gibi iki anlamlı inter-esse demektir ve apaçık biçimde, bu-dünya-içinde-varlık'ın Varlık (in-der-Welt-Sein)'ının "endişe/kaygı (care)" olduğu düşüncesini müjdeleyen bir kavramdır.

Geist yapılarına başvurmaksızın ilerlemeye zorlayarak, bütün bahaneleri ortadan kaldırır. Metafizik oluşu, sahiden ani hiçbir şey ortaya çıkmayacak şekilde öze ait bir koruyu kural altına yerleştirir. Fakat iman yoluyla ileriye hamle durumundaki sübjektif tutku olan dinî tekrar, der Aziz Paul, "İşte herşey yeni hale geldi" (II Cor 5:17).

Yolunu aktüalitede ve gerçek tercihte bulan etik bile, içkinlik/bâtın ve bir moral gelişme mantığı alanına bağlı kalır. Bu yüzden, etik alanda bile, gerçekte yeni hiçbir şey olmaz. Etik, yasalarla yönlenen değişme alanında fonksiyonunu yerine getirir. Oysa dinî tekrar, bütün etik sürekliliği parçalayan daha radikal bir geçiş – düşüşten rahmete, şerden bir'liğe – demektir.

> Bütün bir varoluş ya etiğin talepleri dahilinde bir sona ulaşır ya da durumun (imanın) sağladığı şeydir ve bütün bir hayat ve varoluş yeniden başlar; bir çelişki olan daha önceki varoluşla süreklilik içinde değil, tersine aşma yoluyla. (**SV** IV 289/**CA** 17n)

Kesintili bir günahtan özgür çekiliş olarak dinî tekrar içkin/batınî tarzda ahlakî gelişme dahilindeki yasalardan doğmaz; aşkın bir biçimde Tanrı'nın koruyucu ediminin müdahalesinden doğar. Etik, içkinlik alanının dışına tek adım dahi atamaz. O zaman burası, metafiziğin ve etiğin, etik ve metafizik hümanizmin, herhangi bir gelecek ahlak metafiziğinin sonudur – sınırıdır:

> Eğer tekrar varlık kazanmazsa, etik bağlayıcı bir güce dönüşür. Hiç şüphesiz, yazarın, tekrarın her etik görüşün düsturu olduğunu söylemesinin nedeni budur. (**SV** IV 290/**CA** 18n)

"Sübjektivite"den sözetmesine rağmen, Kierkegaard'ın kafasındaki şey, bütün insanî kategorileri yıkmak, sübjektif ve antroposentrik olanı tahribetmektir. Akışın öfkesi karşısında yalnızca iman ileriye doğru hamle yapabilir. İman, insanî ve rasyonel herşeyin, etik ve metafizik herşeyin, her hümanizm formunun çöktüğü her yerde devreye girer. Yalnızca etiğin ve metafiziğin değil, teolojinin ("dogmatics") çöktüğü yerde de. Teoloji kendisini onto-teo-mantık kategorileri vasıtasıyla akıştan düzen çıkarmaya muktedir olduğunu düşündüğü sürece, o da bir tür paganizmdir:[16]

> Eğer tekrar varlığını ısbatlamamışsa, dogmatik (teoloji, çev) hiçbir şekilde varolamaz; çünkü, tekrar imanda başlar ve iman dogma sorunlarının organıdır. (**SV** IV 290/**CA** 18n)

Bütün bir onto-teo-mantık alanı – metafizik, etik ve teoloji– bu yolla sınırlandırılır. Kierkegaardcı projenin karakterini yanlışlayacak hiçbir şey olma-

---

16 Kierkegaardcı ve Barthcı Grek ontolojisinin kategorilerini, hıristiyan refleksiyondan çıkarma projesi işte budur ve Joseph O'Leary **Questioning Back: Overcoming Metaphysics in Christian Tradition** (Minneapolis: Windson-Seabury Press, 1985)'te bu projeyi gerçekleştirme işini üstlenmiştir.

yabilir. Eğer, gerçekte de olduğu gibi bir "dinî" ise, onto-teo-mantığın sınırlandırılması yoluyla, bir dinî felsefe ve metafizik yoluyla işleyecektir ve dolayısıyla bu, temelde dökonstrüksiyon ya da metafiziğin aşılması projesine aittir.

Bu vokabüleri hizmetine âmâde kılmaksızın Kierkegaard mevcudiyet metafiziğinin – metafiziğin temel akışı engelleme eğiliminin – eksikliklerini çok açık bir biçimde gördü. O metafiziğin başlangıcında, yani hatırlama doktrininde, mevcudiyetin/varolanın kayboluşunun, bu kaybın nasıl giderilebileceğinin hikâyesini anlatan bir zamansız mevcudiyet felsefesi gördü. O bunu Hegelci tamamlanışı içinde, zamanın ve oluşun mantıksal hareketsizliğe tâbi kılınması olarak da gördü: başlangıçta, kaybedilmiş mevcudiyetin bir arkeolojisi; sonda, başını telaşla bir tarihsel **pleroma**'ya, bir **parousia**'ya, başka bir söyleyişle, mevcudiyetin tamamlanışına sokan bir tarih teleolojisi. Bir durumda kaybedilmiş bir mevcudiyet nostaljisi, bir başka durumda ise vaadedilmiş mevcudiyetle ilgili bir teskin edici umut ve rasyonel optimizm. Metafizik temelde, bir arke-teleolojik projedir.

Kierkegaard metafiziğin tarihi **içinde** kendi kökleşmiş idealizmi için yalnızca bir tek alternatif bulunduğunu ve bunun da Aristotelesçi **kinesis** doktrininde yattığını gördü. Platonculara ve Eleacılara karşı Aristoteles, hareket ve aktüalite, mümkünden aktüele gerçek geçiş üzerine düşünceler geliştirdi. Aslında Kierkegaard, Aristotelesçiliği ve genelde felsefeyi, karşılayamayacakları taleplerde bulunarak sınırlarının ötesine geçmeye zorlamıştır. Kierkegaard'ın daima metafiziğin dışında kahramanlar aramasının nedeni budur: metafizik doğmadan hemen önce, hatırlama doktrininin karşı çıkılması gereken bir girişim olduğunu düşünen gelmiş geçmiş en büyük şahsiyet Sokrates; Eski Ahit'teki inanç muhitindeki İbrahim ve Eyüp; ve nihayet Aziz Paul'ün bizatihi inancın muhafızı, Hıristiyan mümin "gerçek insanı (just man)." Gerçek, somut, varolan, zamansal, özgür ve ihtimal dahilinde – bütün bunlar, metafiziğin kategorilerinin ilkece hazırlıksız olduğu sorunlardır. Metafizik daima, akıştan güvenli bir mesafede durmak ve dengesini bir objektifike edici düşünce vasıtasıyla korumak ister. O kendisini akıştan uzak bir mesafede tutar ve bu yüzden, dört küşeli kulenin göründüğü mesafeden de olsa, bir optik sükûnet/hareketsizlik illizyonu doğurur. O bir sabit öz, hareketi sınırlayacak bir yasa, akışı kontrol altında tutan bir **eidos** ve **Begriff** arayışı içindedir.

Fakat metafizik ilgi konusu olur olmaz, akışa sürüklenerek ve koruyucu engelini yitirir yitirmez, her mevcudiyet iddiasını engelleyen temelleri olmayan oyunu, uçurumları, yokluğu kabule zorlanır. Kierkegaard'ı herşeyden önce ilgilendiren şey, imanın gizemli devinimi, imanın geceyarısı saati, evrenselin koruyucu çatısı dışındaki varolan bireyin Tanrı'dan önce yerini al-

dığı uçurumlardı. Kierkegaard'ı ilgilendiren şey, aklın ışığı değil, imanın karanlığı, mantığın güvenilirliği değil, özgürlüğün uçurumlarıydı. Onun düşüncesi, varlık/mevcudiyet ile yokluk arasındaki alacakaranlık bölge, ezeliyet ve ebediyetin zamanla kesişme, ezeliyet ve ebediyetin zamanla içiçe geçiş noktasıydı.

Bu yüzden, Kierkegaard'daki metafizik aygıtı parçalara ayırmakla başlayan derin dökonstrüktif unsur hermeneutiğe aittir[17] ve "aktüalite" alanını restore etme girişiminde bulunur. Kierkegaard Varlık felsefesi ile **interesse** ile birlikte mevcudiyet/varlık felsefesinin yerine, akışın ortasında olmayı ve zaten her durumda akışa maruz varoluşu ikame eder. Bu dökonstrüktif çalışma bizi, onun reddettiği hümanizm anlamında değil, durumumuzun sefaletini ortaya çıkaran insanî kasten yapmayı adem-i merkezîleş-

---

[17] Kierkegaard'daki hermeneutik (soğuk ve titreten bir hermeneutik olsa bile) unsur diye adlandırabileceğim şey tam da budur, –Gilles Deleuze'ün Kierkegaard'daki tekrar nosyonunda karşı çıktığı unsur. Deleuze, Kierkegaard'daki merkezî tekrar görüşünün, Hegelce savunulan sahte "hareket"e karşıt olduğunu, bu noktada Kierkegaard'ın Nietzsche'yle karşılaştırılması gerektiğini açıkça görür. Heriki düşünürde de yeni birşey gerçekleşir. Onlar, saf refleksiyon ortamında değil, teatrik ortamda çalışırlar. Onlar, hareketin kavramlaştırılmasıyla değil, ona zemin hazırlamakla ilgilenirler: Kierkegaard'da inanç sıçrayışı hareketi; Nietzsche'de dans hareketi. Fakat Deleuze, sonuçta Kierkegaard'ın hareketin felsefesi için "bedel ödemeye" istekli olmadığını düşünür Kierkegaardcı tekrar daima, Tanri'nın ve ben'in "birdenbire, "iç, ruhanî ve nekahet kabilinden tekrarıdır. Ancak Nietzsche'nin oluş ve harekete ilişkin düşüncesi, dünyevî ve doğal saf dağılma hareketidir ve tekrar tekrar doğrulanmayı gerektirir. Ateistik tekrar, imanın tekrarından daha radikaldir. Bakınız Gilles Deleuze, **Difference et Répetition** (Paris, PUF, 1981), ss. 12-20, özellikle16-20 ve 126-27, 377. Deleuze'ün gerçekten de Kierkegaard'dan daha radikal niyetleri vardır. Deleuze, farklılığı özgürleştirmek, özdeşliğin çiçeklenişindeki bir an olmak dışında hiçbir şey olmayan diyalektikte olduğu gibi, artık özdeşliğe tâbi olmayan bir "saf" farklılığı savunmak ister. Özdeşlikten kurtulan tekrar, aynı'nın tekerrürü anlamına değil, daima farklılığı tekrarlayan bir yeninin vukubulması anlamına gelir. O, bir ölçüde yanlış şekilde (Scotus ve Spinoza'ninkine zıt olarak) Varlık'ın yeni bir "tek anlamlılığı" formu diye adlandırdığı çokluğunu ve "nomadik" dağılışı savunur. Varlık farklılığı özdeşlik kuralı içine taşıyarak sınırlayan şey halkalar ve kategorik gruplar halinde katıksızca farklılaşmış ve hiyerarşize olmuş birşey olarak düşünülemez, aksine, saf bir kategorik çokluk olarak düşünülebilir. Bu yüzden Varlık daima, fasılasız ve "tek anlamlı" olarak farklıdır. Onun farklılığı tekrarı tekrar yapan şeydir. O daima aynı, yani farklıdır. Bir Kierkegaardcı cevap için bakınız Andre Clar, s. 77, dipnot 87. Bakınız Foucault (Deleuze hakkında bir makaledir), "Theatricum philosophicum," **Language, Counter-Memory, Practice**, trans. D. F. Bouchard (Ithaca: Cernall University Press, 1977), 165-96, özellikle 182-87, 192-96'ya bakınız. Deleuze'ün, burada radikal hermeneutik diye adlandırdığım şeyin kapsamına giren çok daha radikal niyetleri vardır. Bu iddiayı bir başka çokluk ve dağılma filozofunu, Deleuze'ü değil, Derrida'yı ele alırken İkinci Kısımda test edecegim. Deleuze ve Derrida'yı farklılığın filozofları olarak gören paralel bir araştırma için bakınız Vincent Descombes, **Modern French Philosophy**, trans. L.Scott-Fox and J.M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), ss. 136-67.

tirme anlamında, insanlık durumuna geri götürür. O bizi geriye, hayatın, metafiziğin daima silmeyi düşündüğü ilk zorluğuna götürür. Tekrarda biz, Derrida'nın **ébranler** diye adlandırdığı şey – bütünün titrediği (sollicitare), Kierkegaard'ın "korku ve titreme" ile işaret ettiği yer – istikametinde ileriye hamle yapmaya zorlanırız.

Gelenek*

Edward Shils

İtibarını Kaybeden Gelenek

Pek az kişi, çok yakın zamanlarda yokolmuş bulunan uzak geçmişin inançlarının ve kurumlarının yeniden dirileceğini öne sürebilir. Onlar bu kurumların ve inançların yeniden canlanmalarını arzu etseler bile, arzuladıkları şeyin herhangi bir makûl gerçekleşme şansının bulunduğunu düşünemezler. Belirgin bir şekilde geriye doğru uzaklaşmış bulunan kurumların ve inançların bir daha ele geçirilemezliğine inanç öylesine yaygın öylesine yaygındır ki, entellektüel çevrelerde "reaksiyoner" olmak, olağandışı bir entellektüel yüreklilik, hatta belirli ölçüde çılgınlık haline gelir. Tarihin ve geçiciliğin, ilerlemenin zorunlu olduğunun hâlâ egemen kesinliği düşüncesi, bir zamanlar arkabahçeye atılmış herhangi bir inanç ya da faaliyet tarzının tekrar hem dikkat ve ilgi odağına getirilmesi gerektiği hem de getirilebileceği inancını engeller.

Bazı şeylerin oldukları gibi veya yakın geçmişte oldukları gibi bırakılmaları gerektiğini söylemek münasebetsizlikmiş gibi bile görünebiliyor. Bir durum ilgi odağına çekilir çekilmez, varsayılan şey, onun değiştirilmesi gerektiğidir. Onun yerine daha iyi birşey konulabilir. Kayıtsızlık, devralınmış olan şeyin olduğu gibi bırakılması gerektiğini veya düşünülerek reforma tâbi tutulması gerektiğini öne süren birine yapılacak suçlamaların en küçüğüdür.

Geçmişle ilişkilerimizin mevcut durumu çok heterojendir. Bir eski pratiğin, düzenlemenin ve inancın onaylanmış normatif gücü çok zayıftır ve gerçekten de o hemen her zaman bir entellektüel argüman olarak bastırılır.

---

* Yazarın **Tradition** (Chicago : Chicago University Press, 1983) adlı kitabının "Introduction" kısmıdır.

Buna mukabil, bir inancın, düzenlemenin veya pratiğin gelenekselliği randıman, rasyonalite, işe yararlık, "günümüze-uygunluk," veya önerilen alternatiflerin ilericiliği varsayımıyla işleyen argümanlara pek direnç gösteremez. Diğer taraftan, eski nesnelerin prestij ve çekiciliği, onları seyretme arzusu, daha önceki inançların doğrulanmasının ve geçmişten geldiği düşünülen tarzların normatif gücünün kabûlünün azaldığı bu dönemde büyük ölçüde artmıştır. Geçmişin eylemlerinde ve kişilerinde cisimleşen standartların retorik deliller olarak sunulması da aynı şekilde önemini yitirmiştir. Bütün bunlar, geçmiş olayları düşünmeye ilginin, "tarihe" ilginin arttığı zamanlarda muhtemelen, geçmişten kalan şeylerin son zamanlarda olduğundan çok daha güvenle devam ettiği dönemlerde ve toplumlarda başka zamanlarda olduğundan daha fazladır. Belki de en önemli husus, kapsayıcı değişkenliğine rağmen, son zamanların toplumlarının hayatının büyük bir kısmı, uzak geçmişten miras alınan kurallarla uygun biçimde uzun-ömürlü kurumlar içinde sürmektedir; dünyanın kendisiyle yargılandığı ışığa inanç da aynı zamanda çok sayıda kuşak aracılığıyla tevarüs edilmiş bulunan bir mirasın parçasıdır.

Geçmişle bu zorunlu ve arzulanan uzlaşmalara rağmen, fiilen içinde yaşadığımız zaman, geçmişten miras alınan şeyin, mümkün mertebe süratle kurtulunması gereken bıkkınlık verici bir yük olarak düşünüldüğü bir zamandır. Bu zaman hiçbir şekilde son bulmuş değildir. Şimdiye ve geleceğe güven muhtemelen, her ne kadar her zaman olduğundan daha az ise de, geçmişin moral prestijinin ve bir zamanlar kurumlaşmış bulunan pratiklerinin, inançlarının ve kurumlarının daha kararlılıkla ve daha içtenlikle karşılanan devamları konusunda hiçbir yakın restorasyon ihtimali yoktur. Eğitim görmüş insanlar arasında, "geriye dönüş"ten sözeden yetkili çok az ses vardır; pratikte bunların hiçbirinin önemi yoktur. Yine de, geçmişe moral duygu ve entellektüel güvenle belli belirsiz bir dönüş, farkedilebilir durumdadır. "Gelenek" düşüncesine biraz endişeyle bakılmaktadır; ancak, entellektüel söylemin içeriğinden uzun süreli sürgünü, onun gizli anlamını, belirsizlik içinde bırakmıştır.

İlerleme Fikri

Hemen hemen her Batılı ülkede eğitim görerek aydınlanmış kişilerin giderek artan miktarı, uzun zamandır, toplumlarında egemen durumdaki inançların, pratiklerin ve kurumların çoğunun, yeni inançlar, pratikler ve kurumlar – değişmeksizin en iyi inançlar, kurumlar ve pratikler olacak yenileri – istikametinde değiştirilmesi, değişikliğe tâbi tutulması, ıskartaya çıkarıl-

ması gerektiğini düşünmektedir; onlar değiştirilmelidirler. Varolan, özellikle de miras alınmış bulunan inanç, pratik ve kurumlar savunulamazlıkları varsayımı altında çürümektedir. Doğduğu geçmişin ve mirasın zenginliklerine son zamanlarındaki cılız dönüşle birlikte bile, entellektüel ve politik söylemin vurgusu hâlâ, yakın ve uzak bir geçmişten ileriye doğru hareket üzerinde duruyor. Vurgusu, gelişme üzerine.

Minnettarlık hissi, kurumları devraldıkları durumlarıyla sürdürenlerin sık sık dile getirdikleri birşey değildir. Kurucularından sitayişle sözedilir; yenilikçiler övülür, fakat yenilikçilerin yarattıkları şeyleri sürdürenler asla. (Abraham Lincoln, çok az yenilikçiden biridir ve onun şöhreti bile birliği sürdürmekten daha fazla birşeye dayanır.) Batılı toplumlar ve giderek Batı dışında yeralan toplumlar, mevcut durumlarıyla şeylerin çok eksik oldukları ve çok fazla iyileştirilme (geliştirilme, çev.) ihtiyacı içinde bulundukları inancıyla sırılsıklamdırlar. Kendilerini insanî büyüklüğün panteonuna yerleştiren peygamberler ve bilgeler genellikle insanî varoluşun eksikliği konusunda uzlaşırlar; onlardan bazıları insanî hayatın dünyevî krallığın ötesinde bir alanda yeralan mükemmelliğine inanırlar. Modern inancın yeniliği, insanî varoluşu dünyadaki mükemmelleşmeye yakınlaştıracak şeyin, insanî güçlerde yattığı tezidir. Bu yüzyıl içinde, miras alınan şeyin mümkün en kötü şey olduğunu, fakat kusursuz bir toplumun oluşumunun yakın olduğunu düşünen birçok ünlü entellektüel şahsiyet vardır. Son zamanlarda bu inanca kuşkunun gölgesi düşmüştür; ancak bu kuşku eğitimli sınıflar içinde pek popüler değildir. Bu kuşku, kuşkuculara sıçradı; ilerleme taraftarları septikleri, en yorucu çabaların ve çok miktarda aracın en yüksek amaçların gerçekleştirilmesine imkân sağlayacağını kabûllenmekte isteksiz davranmakla itham ederler. Ancak, sözkonusu idealin ulaşılabilirliğine duyulan kuşku her ne olursa olsun, miras alınmış kurumların, daha iyi bir şey uğruna baştan sona revizyona tâbi tutulma ve ıskartaya çıkarılma ihtiyacı içinde oldukları düşünüldü.

Bu radikal ilerlemecilik asla tamamlanamadı. Geçmişte yaratılan sanatsal, edebi, felsefî eserler, her ne kadar ileride yaratılacak eserler için model sayılmıyorlar ise de, çok beğenilmektedir. Belirli sanat ve edebiyat gelenekleri genellikle uzmanlar ve geniş halk kitlesi tarafından büyük ölçüde takdir toplamakta, fakat sanatçılar ve yazarlar kendilerini, bu tür geleneklerin sınırları içinde çalışmaya bağlı görmemektedir. Zekânın, muhayyilenin ve ifadenin eserlerinin üretimini etkileyen geleneklerin işleyişi tescil edilmekte ve sonuçları beğenilmekte, fakat eylem ve inancın normatif modelleri olarak gelenekler yararsız ve külfet sayılmaktadır. Geleneksel diye tasarlanan kurumlara, pratiklere ve inançlara bağlı bulunanlar "gericiler" ya da daha çok "muhafazakarlar" diye adlandırılmaktadır; onlar "sol"dan

"sağ"a giden bir hat üzerinde "sağa" yerleştirilmektedir ve "sağda" olmak, yanlış yolda olmaktır.

Bu, "gelenek" kavramının yasaklandığı anlamına gelmez. **Sosyalist Gelenek, Modernite Geleneği, Yeni Geleneği, Sembolist Gelenek** ve bunlara benzer başka birçok adla adlandırılmış kitaplar vardır. Geleneklerin varlığı kabûl edilir; onlar başkalarının itaat ettikleri gelenekle rdir. Geleneğin geçerliliği, bazan kişinin onayladığı şeyler dahilinde, teslim edilir.[18] Bir geleneğin desteğinden kıvanç duyan, onu yardıma çağıran ve onu iyi birşey olarak gören kişilerle karşılaşmak nadir bir olaydır. Ya zanlar arasında, gelenek adına görüşler öne süren ve geleneğe değinen birkaç kişi vardır. Üstelik, şu günlerde geleneği tartışanlar, destekledikleri gelenekler içinde çok ilerlemeci bir tutumu benimsemektedirler; bu gelenek, övgüler düzdükleri[19] "değişme geleneği"dir ve onlar bu paradoksun içerdiği şeyi de düşünmemektedirler. Daha sağlam gelenekler, devralınanı sürdüren gelenekler daha az destek alıyorlar. "Gelenekselcilik (traditionality) geleneği"nin çok az taraftarı var.

Gayet tabii, "burada bir geleneğin bulunduğu ...." ileri sürülerek desteklenen pratikler vardır; fakat bu geleneklerin içerikleri daima marjinal önemi bulunan konulardır; bu tür geleneksel kurallara uyum arzu edilir bir uyumdur, fakat zorunlu değildir. Bu, değişim zorunluluğunu çok ciddi bir ihlal durumudur. Değişime direnilmemelidir; değişime rıza gösterilmelidir. Daha da iyisi değişim aranmalıdır; en iyisi onu başlatmaktır.

Bunlar ilerleme fikrinin başarıları arasında yeralır. Değişme ilerlemeyle hemhudut hale gelmiştir; yenilik gelişmeyle sınırdaş hale gelmiştir. Daha önce yapılmış olan şeyi iyileştirme fikri reddedilmez; fakat hakkında kafa da yorulmaz. Gerçekte, yapılmış bulunan şeyin büyük bir kısmı kabûl edilir; fakat entellektüel tartışmaların dışında kalır. O, hayatın rutinine aittir ve farkedilemeyecek derecede önemsizdir.

---

[18] Bakınız R. H. McNeal, "A Letter from Trotsky to Krupskaya, 17 May 1927," **International Review of Social History** 48, no. 1 (1973): 111–19. Stalin'i bir "öfke" olarak eleştirisini küçük görmesi konusunda Krupskaya'dan yakınan Trotsky, kendi ilerleme tarzını destekleyerek, "Ve, bu zor zamanlarda şimdi yaptığımız gibi, bütün bir bolşevizm geleneğiyle derin ve kuşku götürmez bağlarımızı asla hissetmedik" dedi. (s. 119). Bu mektupta daha önce "1904'te başlayan bütün bir bolşevizm tarihini" yardıma çağırdı. (s. 118).

[19] Birçokları arasından bir örnek için bakınız, Martin Marty, "Tradition, verb (rare)," **The University of Chicago Record** 9, no. 4 (21 September 1975)) : 136–38.

Aydınlanma

İnsanlığın ilerlemesi empirik bilimle yargının rasyonalitesinin ilerlemesi olmuştur. Bunlar kendi içlerinde, iyi ve sınırsız fayda getiriciler olarak düşünülmüşlerdir. Her ne zaman bilim ve akıl bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenlemesi gereken kuralların doğru kaynakları olarak takdire layık görülmüşse, o zaman gelenek de eleştiriye mâruz kalmıştır. Bilimsel bilginin geleneksel bilgiye tezat olduğu söylenmiştir; nihaî noktada duyuların tecrübesine ve rasyonel eleştiriye dayanan bilimsel prosedür, yaşlıların otoritesi temelinde benimsenen bilgiye tezat teşkil etti.[20] Rasyonalite ve bilimsel prosedür, pratikleri ve prestijleri modern dönemde giderek artarken belirli geleneksel inançları ve genelde geleneği itibardan düşürdü. Teklif edilen veya benimsenen her inanca rasyonalite ve empirik gözlem kurallarına uyum testi uygulama başarısızlığı karşısındaki temel diskalifiye olma durumu dışında gelenek, başka ağır yükler de taşıdı. İnancın temeli olarak geleneğin eleştirisi cehâlete duyulan nefretle birleşti.

Kutsal şeylerin bilgisizliği daima, bir aşağı durum olarak kabûl edilegelmiştir. Empirik olayların bilgisizliği, modern zamanlarda benzer bir statü kazandı. Bilgisizlik ve geleneksellik birbiriyle bağlantılı hale geldi; herikisi de Avrupa'nın tiksinti duyulan **eski rejiminin** (**ancient regime**) unsurları olarak görüldü.

Bir tarafta rasyonalite ve bilimsel bilgi, diğer tarafta geleneksellik ve cehalet, birbirlerinin karşısına antitezler olarak konuldu. İlerleme partisi – ki o insanlığın keyfi ve baskıcı otoriteden özgürleşme ve insanî faaliyetlerin aydınlanmış akılla bilimsel olarak yönetilmesi gerektiğine inanıyordu – çoğu insanın içinde yaşadığı hurafe ve cehalet durumundan iğreniyordu. Bu duruma, kilise örgütünce empoze edilen dogmalar eşlik ediyordu. Rasyonel düşünme ve empirik gözlem olmaksızın kabûl edilmeleri dogmanın doğasından kaynaklanıyordu. Çoğu dogmanın özelliği, uzun süre yaşamasıydı; dogma geleneğin parçasıydı. Dogma ve inancın zorbalığı birarada düşünülüyordu. Gelenek, dogmaya bağlılığa dönüşen kötü bir ad aldı.

Benzer bir ortaklık, her ne kadar aralarında zorunlu hiçbir ilişki yok ise de, hurafe ile gelenek arasında kuruldu. Hurafe belirsiz bir terimdir; genellikle empirik bakımdan ısbat edilemeyen ya da varolmayan şeylerin mevcudiyetine ve faydasına inanç anlamına gelir; o bir hata formudur. Hurafe, ilkece her ne kadar yeni hurafeler doğabiliyor ve gerçekten doğuyorsa da, genellikle geleneksel olarak nakledilir. Hurafeler kesinlikle ilericiler, sekü-

---

20 Bakınız, Ernst Cassirer, **Die Philosophie der Aufklarung** (Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1932), chaq. 1; Paul Hazard, **La Pensee eurupeenne au XVIII siecle: de Montesquieu a Lessing** (Paris: Boivin, 1946), 1:34–57; and **La Crise de la conscience europeenne (1680–1715)** (Paris : Boivin, 1935), 1: 38–69 and 157–264.

leristler ve rasyonalistler arasında da yaygındır; fakat, hurafenin ilericiler arasında ortaya çıkmasına yolaçtığı yergi, gelenekselliğe (traditionality) layık görülmüştür; onların kendi hurafeleri yergiden muaf tutulur. Aynı şey, Aydınlanma'nın kökünü kurutmak istediği eşit düzeyde kötülükler olan toleranssızlık ve dogmatizm için de ileri sürülebilir. Geleneksellik, bilimizmden (scientism), rasyonalizm ve sekülerizmden daha fazla toleranssızlık ve dogmatizm içermez. Yirminci yüzyıldaki en yıkıcı toleranssız eylemler, gerici rejimler ve gericilerden daha az toleranssız olmayan devrimci rejimler ve ilerici devrimcilerce gerçekleştirildi. Dogmalar, ilericiler arasında, geleneğe kuşku duymakta fayda görenler arasında olduğundan daha az yaygın değildirler.

1789 Fransız Devrimi'nde ve onu müteakip savaşlarda tehlikede olan Avrupa'daki **eski rejim**, birçok özelliğin karışımıydı. Geleneksellik bu özelliklerden biriydi. Birçok uygulama geleneksel olarak meşrulaştırıldı; çok sayıda uygulama ve kurum, aslında yüzyıllardır uygulamada olan veya uygulanmış bulunan pratikler ve kurumlar gibiydiler. Onlar, onlardan çıkar sağlayanlar ya da onlara alternatif görmeyenler tarafından pek bilinçli şekilde icra edilmiyordu. Kendi içinde bu, her kurumun aklın kontrolü altında aklanmasını zorunlu sayanların zihinleri için iğrenç birşeydi; her kurum sonuçlarıyla ya da görünürde rasyonel bakımdan doğrulanmış bir ilkeyle doğrulanmalıydı. Bu, açıktır ki, **eski rejim**'in kurumlarının durumundan farklı birşeydi. Fakat buna ilaveten, **eski rejim** toplumlarının rasyonalistlere iğrenç gelen başka birçok daimi özelliği de vardı. Roma Katolik Kilisesi'nin gücü (iktidarı, çev.) ve yetkisi, Protestanlar ve inanmayanlara toleranssız tutumu, keskin ve bölücü itaat hiyerarşisi, ödül ve fırsat dağıtımının kriteri olarak soyun önemi, Avrupa toplumlarının Fransız Devrimi'ni önceleyen aksaklıkları arasındaydı. **Eski rejim**'de yaygın – çıkar ve güç mülahazaları dışarıda kalmaksızın – olan geleneksellik, toplumun, rasyonalistlere, sekületistlere, ilerici ve eşitlikçilere tiksindirici gelen diğer özelliklerinin sürmesine yardım etti. Geleneksellik, belirli türde bir toplum ve kültürle özdeş hale geldi. Geleneksellik cehaletin, kilise egemenliğinin, dinî toleranssızlığın, sosyal hiyerarşinin, servet dağılımındaki eşitsizliğin, toplumdaki en iyi konumlar üzerinde doğum şartlarında öncelik hakkının, zihnin ve sosyal kurumların rasyonalist ve ilerici suçlamalara mâruz kalan diğer özelliklerinin nedeni veya sonucu sayıldı. Geleneksellik **eski rejim**in her eleştirisinin her yerde hazır ve nazır düşmanına dönüştü; geleneksellik akla ve bilimsel bilgiye yer açtığında, yaşamasını sağladığı kötülüklerin tamamının ortadan kalkacağı düşünüldü. Rasyonelliğin ve bilimsel bilginin yayılması, Roma Katolik Kilisesi'nin iktidarını yıkacak, monarşinin gücünü dizginleyecek, akrabalık ve soy aracılığıyla edinilen imtiyazları

ortadan kaldıracaktı. Aydınlanma'nın gündemine ilk giren şey, bu yüzden, uygun şekilde dile getirmek gerekirse gelenekselliği lağvetmek oldu;[21] onun ortadan kalkmasıyla birlikte, özel bütün süregelen gelenekler de ortadan kalkacaktı.

Les ombres'e karşısındaki **les lumières**'le mücadele eden ilerleme partisinin şanlı bir tarihi vardı ve insan ırkının iyiliği için çok şey yapmıştı. Son zamanlarda kendisini çıkmaz bir sokakta buldu; programı büyük ölçüde gerçekleştirilmişti. Başarıları kabûl görmüş ve sorgulanmaksızın kabûl görme durumuna yükselmişti. Başarıları sessizce kabûl edilir ve tantanayla küçük düşürülürken, başarısızlıkları çok daha açık şekilde göze çarpmaya başladı. Bununla birlikte, ilerici dünya görüşü partisi saflarında arada bir ve yeni yeni ortaya çıkan rahatsızlığa rağmen, beslediği rasyonalist ve bilimsel yontulmamışlık (philistinism) "gelenek" kavramını, onu dizginlemeksizin işitmeyecektir. Bu dünya görüşüne göre gelenek, gelişmeye, bilim ve aklın insan faaliyetlerine uygulanmasına engel teşkil eden herşeye vücut vermektedir. Bilimin son ilerici eleştirmenleri, bu ilerici gündeme bir başka kalemi daha eklediler; onlar yüzlerini bilimden başka tarafa çevirdikleri zaman, özgürleşmeye methiyeler yağdırdılar yalnızca dogmatik ve keyfi otoriteden özgürleşmeye değil, aynı zamanda bütün sınırlamalardan özgürleşmeye de. Keza onlar, eski yandaşlarına göründüğü üzere kendilerine iğrenç olarak görünen gelenekle ilgili hiçbir şeye kulak vermeyeceklerdir.

Sosyal Bilimlerin Gelenek Karşısındaki Körlüğü

Çağdaş sosyal bilimler, Greko–Roman antikitesine kadar geriye uzanan çok uzun bir geleneğe sahiptir; fakat onlar Aydınlanma geleneğine de çok şey borçludurlar. Onlar, gelenek karşısındaki kuşkucu tutumlarını ve geleneğe pek yer tanımayan toplum anlayışını Aydınlanma'dan devraldılar.

Eğer biz, mevcut durumdaki toplumun, çağdaş bir sosyal bilimci tarafından yapılmış bir incelemesini okursak, katılımcılarının mali "çıkarlarının," irrasyonel korkularının ve keza iktidar arzularının dile getirildiğini; grup içi dayanışmanın irrasyonel örtüşmelerle veya çıkarlarla açıklandığını; toplumu meydana getiren grupların liderlerin hilelerinin belirtildiğini; gelenekten, önemli şeylerle ilişkili herhangi birşeye sahip bir unsur olarak nadiren sözedildiğini görürüz. Realist sosyal bilimciler, geleneğin adını bile anmazlar.

---

21 Franco Venturi, "The European Enlightenment," **Italy and the Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century** (London : Longmans, 1972), ss. 1–32.

Gelenek sosyal yapının, kaybolmuş bulunan veya günümüzde sosyal bilimlere egemen olan zamandışı anlayışlarca üzeri örtülmüş bulunan bir boyutudur. Tarihin sosyolojiyle son kucaklaşması ve **équipe des Annales** tarihçilerinin "**longue durée**"ye gösterdikleri ilgi, geleneğe çok küçük bir yer verdi. Çıkarların daimi aynılığı ve daimi ekolojik şartlar, istikrarı (durağanlığı, dengeyi, çev.) açıklar. Marksizm "yeniden üretim"den sözediyor; fakat burada geleneğin hiçbir yeri yok. Her ne kadar kuşku götürmez başka nedenler varsa da, modern bilimin büyük bölümünün, en azından daha sistematik ve teorik sosyal bilimlerin "burada ve şimdi" postülası bir hataya yolaçtı. Zaman boyutu, sistemdeki değişkenlerinin herbirinin o sıradaki fonksiyonunu yerine getiren birşey olarak vurgulamak suretiyle denge kavramıyla/anlayışıyla belirsizleştirilir. Bu değişkenlerin herbirinin tarihi her ne olursa olsun, tarihleri mevcut duruma yerleştirildi; rayiçteki kendi kendini–yeniden üretme mekanizmaları araştırılmadı. Tarihin hiçbir anlamı yoksa, kişinin kendi hayatını veya başka birinin hayatını açıklaması için, ona atıfta bulunma ihtiyacı da olamaz. Eylemin amaçları ve kuralları, bu amaçların ve kuralların benimsenmesinin temelleri ve motifleri, bu geleneksel diye adlandırdığımız inançların, pratiklerin ve kurumların "mevcudiyetine" yeniden dönme, bütünüyle, problem teşkil etmeyen şeyler olarak görüldü. Sosyal bilim branşı, giderek teorik bakımdan daha sofistike hale geldikçe, toplumdaki geleneksel unsura da o ölçüde daha az duyarlı bir duruma geldi.

Geçmişliğin bu bastırılmasıyla ilgili modern sosyolojinin tarihinden alınmış bulunan birkaç ilgi çekici örnek kaydedilebilir. Pareto'nun "daimi tortuların" "kalıntısı"nda, geleneğin incelenmesine açılan zamana ilişkin bir atıf vardır; ancak bu zaman boyutu, tanımlayıcı bir fiziksel metaforla geçiştirilir. W. I. Thomas ile Florian Znanicki'nin "dört arzusu" içinde "güvenlik arzusu," "yeni tecrübe arzusu"yla tezat durumdadır; ancak bu, kişinin gelecekte de, şu anda yaşamakta olduğu gibi aynı konumda yaşama arzusu anlamını vermek üzere, negatif biçimde yorumlanmıştır. Geçmiş pratiklerin ve düzenlemelerin sürekliliği, açıklanması gerekli birşey olarak ele alınmamıştır. Max Weber'in dörtlü "anlamlı" eylem tipleri sınıflandırması, yaşantının geçmişe atıfta bulunan bir normuna bağlılığa belirsiz bir yer verir; Weber'in bizatihi kendisi, "geleneksel eylem" kategorisini refleksif alışkanlık eylemleri içinde ve ideallere yönelik eylemi, zaman boyutunun neticede silinmesiyle eritip yoketmiş gibi görünüyor. Geleneksellığı açıklaması için ortaya çıkan bir fırsatı, Weber'in düşüncelerinin daha

sistematik bir formülasyonunu yapma girişimlerimizde Profesör Parsons ve bizzat kendim kaçırmış bulunuyoruz.[22]

Sosyal bilimciler, "tarihsel faktörleri" devreye sokarak, gelenekle ve onu açıklama şemalarının dışında tutmakla karşı karşıya gelmekten kaçınırlar. Onlar bu yolla geleneği, fuzulî bir kategori, görmezlikten gelinmesi gereken kafa karıştırıcı bir entellektüel unsur olarak ele alırlar.

Geleneğin ve geleneğin yoğun etkisinin ehemmiyeti, bütünüyle gözardı edilemeyecek kadar büyüktür. Sosyal bilimciler, biyolojik organizmanın, sıradan insanın üzerinde taşıdığı yoğun bilgi ve hüner stokunu doğuramayacağını, bu stokun kazanılmasının, yetişkinlerin eylemlerini açıkladıkları "çıkarların" biraraya gelmesiyle ya da "iktidar arzusu"yla açıklanamayacağını çok iyi bilirler. Sosyal psikologlar ve sosyologlar "dil hünerlerinin kazanılmasını" ve sosyalizasyonu, "asimilasyonu", antropologların "kültürü" inceledikleri gibi incelerler. Onlar kendi geleneklerince, "sosyalizasyonu," "akültürasyonu" ve benzer fenomenlerin incelemeleri için yönlendirilirler. Kendi toplumlarında sergilenen kültür yapısına sempatiyle yaklaşmadıkları halde çoğu sosyal bilimci, aynı zamanda, insan eylemlerinin biyolojik ve genetik olarak belirlenmesi ihtimalinden de pek tiksinti duymaz. Uzun süre sosyologlar bir disiplin olarak varoluşlarını, "sosyal güçlerin" insanların eylemlerini belirlediği, insanî eylemlerin bu "sosyal güçlerin" parçası olarak mevcut gelenekler stokunu içine aldığı iddiasıyla akladılar. Gelenek stoku, sosyoloji ve sosyal psikoloji daha bilimsel ve sistematik bakımdan daha teorik hale geldikçe, tedricen gözden düştü. Fakat kaçınılamaz çıplak ve bilgisiz insan yavrusu olgusu ve onun kadar kaçınılamaz bütünüyle tecrübeyle öğrenilmemiş hünerleri, bilgisi ve inançlarıyla – bunları yalnızca akıl sağlayamaz ve büyüyen biyolojik organizmanın doğuştan getirdiği özellikler de değildirler – yetişkin olgusu görmezlikten gelinemez. Durum böyle idiyse, hünerlerin, bilginin ve inançların kazanıldığı kabûl edilerek incelenmeliydi. Bu yüzden, bir gelenek parçasının incelenmesi, bir ölçüde çağdaş sosyal bilimlerle birleştirildi; bu parça kazanım sürecinde ortaya çıkan, içeriği zayıflatılarak küçültülen, daraltılarak kuşaklararası ilişkilerle sınırlanan parçaydı. "Sosyalizasyon" ya da "asimilasyon" süreci içinde bir kuşaktan diğerine geçen bu gelenek parçacıkları, birbirleriyle bağlantılı daha geniş bir parçalar ağının parçası olarak görülmedi. (Bu, "dilin kazanılması"yla ilgili incelemelere uygulanmadı).

Sosyal bilimcilerin geleneği görmezlikten gelmelerinin neden ve sebepleri çeşitlidir. Dünya görüşleri bakımından ilerici sosyal bilimciler, geriye

---

22 Bakınız "Values, Motives, and Systems of Action,"**Towards a General Theory of Action,** edited by Talcott Parsons and Edward Shils (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951), ss. 53–109.

dönük ve reaksiyoner inançları çağrıştıran gelenekten hoşlanmazlar. Onlar aynı zamanda, modern toplumun geleneksizliğe, "çıkarlar" ve "güçle" eylem egemenliğine doğru ilerleyen bir yol üzerinde olduğu yolundaki ham düşünceyi de onayladılar ve gerçekten aşırı ölçüde benimsediler.

İlerlemenin kesinlikle hiçbir zaman kayıtsız şartsız ateşli bir taraftarı olmamış bulunan bütün sosyologların en büyüğü Max Weber, temelde iki tür toplum olduğu yolundaki genel görüşü paylaşıyordu: geleneğin tuzağında çırpınan toplumlar ve eylemlerin tercih kriteri, "çıkarlarının" azami tatminin rasyonel hesaplanması olan toplumlar. Weber'e göre, "Daha erken dönemlerde, ekonomik rasyonalizmin derecesi değişiyordu. Başlangıçta gelenekçilik, artık asıl anlamlarına sahip bulunmamalarına rağmen miras kalan gelenekleri devralarak onları diğer dönemlere empoze eden uzun geçmiş zamanlardan gelen şeylere sıkıca bir bağlılık vardı. Bu durum ancak tedricen aşılabilmişti."[23]

Bu görüşün doğal sonucu, modern toplumun, içinde aklın yardımıyla peşinden koşulan çıkarların eylemin en önemli temeli olduğu, geleneğin yalnızca bu tür bir modern toplum tarzına tezat teşkil ederek hayatta kalacağı bir geleneksizlik durumu istikametinde ilerlemesidir. Max Weber, modern toplum yorumunda geleneğe, kesinlikle pek önemli bir yer vermedi. Bu görüşü her ne kadar karakteristik trajik bir anlatımla dile getirmişse de, görüşleri, çağdaşlarının görüşlerinden pek farklı değildi.[24] Yorumunda zımnen, irrasyonel korkuların taşıdığı, aksi durumda doğru eylemden sapmanın taşıdığı geleneklerin, rasyonalizasyonun karşı konulamaz yükselişince yokedilecekleri fikri vardı.

Özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal bilimciler öznelerini bilimselleştirmekte ve onu duygusallıktan ve "işlemselleştirilemeyecek" olan bulanık kavramlardan kurtarmakta kararlıydılar; onlar aynı zamanda güçsüzleştiren bir eğitim rejiminin kurbanlarıydılar. Kültürün "biyoloji" kaynaklı olmadığı onlar için açık olduğundan, onun "psikolojik" olması gerektiği sonucunu çıkardılar ve "ulusal karakter" konusundaki müteakip in-

---

23 Max Weber, **Wirtschaftsgeschichte: Abriss der universalen Sozial –und Wirtschaftschichte** (Münich and Leipzig : Duncker and Humblot, 1923), ss. 29–39. Ferdinand Tönnies, **Gemeinschaft und Gesselschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie** (1st ed. 1887, 8th rev. ed. Leipzig: Hans Buske, 1935), ss.8–39, 95–97, 219–21, 241–42. Bakınız keza Tönnies, **Die Sitte** (Frankfurt a. M. :Rütten and Loening, 1909). Benzer bir görüşü, sosyolojik araştırmanın ve teorinin büyük bölümü içermektedir. Emile Durkheim, Robert Park ve William I. Thomas, durumu büyük ölçüde aynı şekilde görüyorlardı. Modern sosyolojik analizin bu temel konusu şu kitapta mükemmelen tartışılmaktadır: S. N. Eisenstadt, **Tradition, Change and Modernity** (New York : John Wiley, 1973), ss. 1–11.

24 Max Weber, **Gesammelte Aufsatze zur Religions-soziologie** (Tübingen : J. C. B. Mohr [Paul Siebecck] : 1934), ss. 203–4.

celemeler, psikoanalitik kişilik teorisinin damgasını taşıdı. Kültürün incelenmesine sekülerist yaklaşım, ayrıntılı sembolik yapıları, benzeri bir zihnin elemanter kalıplarına indergeme eğilimiyle sınırlandırıldı. Modası geçmiş etnologlar ve tarihçiler, kısmen, gelenek tartışmasının bir tabu altındaymışçasına yapıldığı zamanın Batılı toplumlardan çok uzak bir geçmişin toplumlarıyla meşgul oldukları için, geleneğin önemi konusunda daha duyarlıydılar. Fakat genelde, tarihçiler ve antropologlar gelenek konusuna pek kafa yormadılar. Şimdinin ne kadar içine girdilerse, geleneğin etkisini gözlemlemeye de o kadar az eğilim gösterdiler ve çağdaş sosyal bilim dilinin de o kadar fazla içine düştüler. İnançların, eylemlerin ve kurumların özelliği olarak geleneksellik, başka şeyler içinde eritilip yokedildi.[25]

Bireyselliğin Yüceltilmesi ve Mevcut Tecrübe

Geçen yüzyılda, gelenekçe önerilen şeyin kabûl edilmesine muhalif olan bir başka ve belki de daha derin bir zihin akımı vardır. Bu, kendisine yabancı metafizik birşeyce engellenmiş olma korkusudur. Her insanın içinde, bir gerçekleşme vesilesi arayan, ancak toplumun empoze ettiği kuralların, inançların ve rollerin tuzağında potansiyel bir bireysellik bulunduğu yolundaki duyguya tekabül eden bir inanç vardır. Daha popüler veya vülger son biçimiyle "kişinin kendi kimliğini keşfetmeye," "kendi kendisini keşfetmeye," "gerçekte kim olduğunu bulmaya" ilgisi, bireyin ilk yükümlülüğü olarak görülmeye başlandı. Bazı yazarlar, Birleşik Devletler'deki üniversite eğitimi konusunda, kolejin, genç kişilerin "gerçekte kim olduklarını buldukları" yer olduğunu söylerler. Onlar, ben'in reel durumunun, aileler, okul ve üniversiteler gibi kurumların yüklediği edinilmiş bagajdan çok farklı olduğunu öne sürerler. Onlar, "kendi kendisi" olmanın, kirletilmemiş ben'de, önceki kuşaklardan miras kalan bilginin, normların ve ideallerin yükünden kurtulmuş bulunan ben'de içerilen şeyi keşfetme anlamına geldiğini ima ederler.

Derin düşünmeyle değil, tersine dürtünün yüzeye çıkmasına ve tecrübede dile gelmesine imkân verilerek ulaşılacak hakiki ben arayışının en son ayrıntılı bulguları, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların romantizmine kadar geri götürülebilir. Sonraki yüzyılın bitiminde "hayatın olumlanması,"

---

25 Profesör Colson, son zamanlarda yaptığı bir çalışmasında, Dogu'da geleneksel yasa diye adlandırılan şeyin, gerçekte, sorumluluğun yerli hukuk otoritelerine verildiği bir sosyal hayat alanını sınırlamak arzusundaki koloni yöneticilerinin eseri olduğunu öne sürer. Bakınız Elizabeth Colson, **Tradition and Contract: The Problem of Order** (Chicago: Aldinge Publishing Company Co., 1974), ss. 77–87.

"suni uzlaşmanın" ve Viktoryen ahlakın felç edici sınırlamalarının desteklenemezliği hissiyle atbaşı ilerledi. "Çocuk yüzyılı," diyordu Ellen Key, Freudcu psikoanalizce öne sürülen süper–ego'nun egemenliğinin kırılması, romancının muhayyilesinin, yirminci yüzyılın roman disiplininden kurtulması – James Joyce öncülüğünü yapmıştır –, D. H. Lawrence tarafından öne sürülen seksüel dürtülerin hazzı, bütün bunlar, geleneğin sürdürdüğü mutabakatlar ve ahlaklara karşı büyük **Zeitgeist** kampanyasının safhalarıdır. Geleneğin rasyonel eleştiri önündeki suskunluğu, onun konumunu zayıflattı. Geleneğin tahrifi, bireyselliğin çiçeklenmesinin yolunu açtı.

Geleneğin ağırlığının azalmasına yardım eden dünya imajı içinde bir başka son gelişme daha vardır. Bu, şimdiye ilgideki artıştır. Çok doğaldır ki, bütün insanlar, kendi işlerini ve durumlarını içinde barındıran işlerin şimdiki durumuyla her zaman ilgilenegelmişlerdir. Zaten aksi de olamazdı. Fakat çağdaşlığa, mekân bakımından yakın ve uzağa ilgi artışı, bireyin hayat müddetine ve onunla aynı zamanda gerçekleşen olaylara hedonistik yoğunlaşmayla birleşmiş görünüyor. Bu, kişisel hayatta kalma konusunda azalan güvenin sonucu olabilir; duyumsal hazlar karşısında büyüyen duyarlılığın, artan entellektüel açıkgözlülüğün, çağdaş olayların okuryazarlık ve refah, gazeteler, radyo, fotoğrafçılık ve televizyon aracılığıyla mümkün kılınan bilgisindeki genişlemenin sonucu olabilir.

Geleneğin Anlamı

İntikal Eden Şey

Geleneğin birçok anlamı vardır. En yalın, en açık anlamıyla gelenek, basitçe dile getirmek gerekirse, **traditum** anlamına gelir; **traditum**, geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi birşeydir. O, tevarüs edilen şey ya da ne tür bir özel bileşim olduğu ya da fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu konusunda hiçbir şey söylemez; ne kadar zamandır miras alındığı veya ne tarzda miras alındığı, sözel olarak mı yazılı olarak mı miras alındığı konusunda hiçbir şey söylemez. Aynı şekilde onun yaratılmasına, sunulmasına ve kabûlüne giren rasyonel kafa yorma derecesinin, onun bir gelenek olup olmamasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Buradan anlaşıldığı şekliyle gelenek kavramının, geleneğin doğruluğunun kabûl edilebilir delilinin bulunup bulunmaması ya da geleneğin geçerliliği kurumlaşmış bulunmaksızın kabûl edilip edilmediği konusunda sessizdir; yazarlarının veya yaratıcılarının anonimliği ya da onu benzer şekilde adlandıran ve teşhis eden kişilere göre özelliği, onun bir gelenek olup olmaması

konusunda hiçbir değişiklik doğurmaz. Kesin kriteri, insan eylemlerinin, düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine intikal etmesidir.

İntikal etmiş olma, mantıksal bakımdan herhangi bir normatif, zorunlu önermeyi icabettirmez. Geçmişten gelen birşeyin mevcudiyeti, onun kabûl edilmesi, ona değer verilmesi, yeniden yasalaştırılması veya aksi durumda asimile edilmesi gerektiği yolunda açık bir beklentiyi de icabettirmez.

Gelenek – tevarüs edilen şey – maddi nesneleri, her tür şeye inancı, kişi ve olay imajlarını, pratikleri ve kurumları içerir. Gelenek binaları, abideleri, bahçeleri, heykelleri, resimleri, kitapları, alet ve makinaları içine alır. O, belirli bir zamanın toplumunun sahip olduğu herşeyi, sahibi bulunulan şeylerin mevcut sahiplerinin o sırada keşfettiği herşeyi, yalnızca dış dünyanın fiziksel süreçlerinin ürünü veya münhasıran ekolojik ve fiziksel zorunlulukların ürünü olmayan herşeyi içerir. İngilizceye son zamanlarda yeniden yapılan tercümesiyle **İlyada**, bir **traditum**'dur; Partenon da öyledir.

İnsanî eylemleri düzenleyen pratikler ve kurumlar durumunda, nakledilen belirli somut eylemler değildi ve üstelik bu imkânsızdı. Eylem, gerçekleşir gerçekleşmez yokolur. İnsani eylemler, hafızadan silinip yokolan şeylerdir. Onlar, fiili icralarının gerektirdiği zamandan daha uzun süre devam edemezler; icra edilir edilmez varolmaktan çıkarlar. Eylemlerin intikal ettirilebilir kısımları ima ettikleri veya sundukları eylem imajları veya kalıpları ve bu kalıpların yasalaştırılmasını gerekli gören, tavsiye eden, onlara izin veren ya da yasaklayan inançlardır. Belirli eylemlerin, eylem komplekslerinin ve serilerinin arkalarında bıraktıkları şey, müteakip eylemlerin şartları ve vukubuldukları zaman oldukları şeyin dokümanları, belirli şartlar altında gelecek eylemler için normatif öncüller ve talimatlardır. Bir geçmiş dönemin veya tarihsel şahsiyetin kabûl edilmiş imajı, halen uygulanan bir eski adet veya uzun-süredir kullanılan bir ifade biçimi kadar gelenektir. Bir geleneği kabûl edenler, onu gelenek diye adlandırma ihtiyacı duymazlar; kabûl edilebilirliği onlar için apaçık bir şey olabilir. Bir gelenek benimsendiğinde, gelenek onu benimseyenler için, eylem ya da inançlarının diğer parçaları kadar önemli ve hayatidir. O, şimdideki geçmiştir; üstelik, şimdinin, herhangi bir son yenilik kadar önemli bir parçasıdır da.

Gelenekten sözettiğimizde temsilcileri veya koruyucuları bulunan birşeyden sözediyoruzdur. O, olmuş olan, tevarüs edilmiş veya intikal ettirilmiş olan **traditum**'dur. O, geçmişte yaratılmış, icra edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte varolduğuna, icra edildiğine veya inanıldığına inanılmış olunan şeydir. Bir traditum olmak, vareden ve benimseyen kişilerin de onu geçmişteki varlığı temellerinde gelenek haline getirdikleri anlamına gelmez. **Tradita** (**traditum** tekil, **tradita** çoğuldur, çev.), onlarda ortaya

çıkan geçmişlik niteliğine ateşli bağlılığın nesnesi haline gelebilirler; onlar ancak yapılması veya inanılması makûl şeyler olarak muhakkak sayılmaları durumunda benimsenirler.

İntikal Eden Şeylerin Aynılığı

İntikali sırasında aynı kalan bir resim, fiziksel unsurlarının çürümesi ve dayanması sürecine, vandalların ve yasadışı ıslahatçıların yaptığı değişikliklere açıktır: aynı şekilde, kesin biçimde tesbit edilmiş – problemli bir kavramlaştırma – belirli bir edebî veya dinî metin, sayısız yeniden basımı sırasında aynı kalır. Metnin yorumu, belirli bir zamandaki bütün alıcıları arasında veya zamanla birbirlerinin mirasçısı olan alıcıları arasında eşit ölçüde aynı kalamaz. Bir davranış kuralı, açıkça bir davranış kalıbını dile getiren ya da ima eden bir davranış kuralı veya ruhla ilgili bir inanç ya da genel iyi konusunda bir felsefî ideal, kuşaklar boyunca devam eden yolculuğu içinde aynı kalamaz. Bir sanat tarzı, onun cisimleştiği belirli resim ya da heykeller aynı kalsalar bile, intikal süresi boyunca aynı kalamaz.

Sembol ve imaj türü takımları alınır ve değişikliğe uğratılırlar. Onlar, yorumlar temsilcisi bulundukları geleneği oluştururken, intikal süreci içinde değişirler; onlar aynı zamanda, alıcılarının mülkiyetinde bulunuyorlarken de değişirler. Bir geleneğin bu intikal ettirilen varyasyonlar zincirine, "Platoncu gelenek," "Kantçı gelenek"te olduğu gibi gelenek, denir. Zamana dayalı bir zincir olarak gelenek, benimsenerek intikal ettirilen temalar konusundaki bir varyasyonlar serisidir. Bu varyasyonların birbirine bağlılığı ortak temalara, takdimin ve kopuşun biraradalığına, bir ortak kaynaktan doğmaya dayanabilir.

Üç nesli içine alan kısa bir intikal zinciri boyunca bile bir gelenek, çok muhtemeldir ki bazı değişmelere mâruz kalacaktır. Temel unsurları, değişen diğer unsurlarla bağlantılı olmayı sürdürür; ancak onu bir geleneğe dönüştüren şey, dışında yeralan bir gözlemci tarafından, birbirini izleyen her adımda veya birbirini izleyen intikal ettirilerek sahiplenilme eylemlerinde, yaklaşık olarak aynı olarak görülmesidir. Bir geleneğin alıcıları, kendi gelenek zincirlerinin uzunluğunun nadiren yeterli yargıçlarıdır. Marksist sosyalistler kendilerini, "ütopyacı" sosyalistlerden derin bir körfezle ayrılmış sosyalistler olarak görürler; geleneğin dışında yeralan bir gözlemci, hem birçok aynılık noktası hem de birçok farklılık noktası görür. Daha sonraki bağlılarının gördüğü şekliyle bilimsel kimya geleneği ve simya geleneği arasındaki ihmal edilmiş ilişki, geleneğin bağlılarının, kendi kökenlerini algılama başarısızlığının bir diğer örneğidir.

Tam tersine, gelenek büyük değişmelere mâruz kaldığı halde, alıcıları onu önemli değişikliklere uğramamış birşey olarak görebilirler. Yaşadıkları şey daha çok, birbirini izleyen iki kuşak içinde, önemli sayılmayacak kadar küçük değişikliklerle değişen bir geleneğin ilk sahiplerinin nesliyle aynı soydan gelme hissidir.

Bir gelenekle özdeşleşme hissiyle bir geleneğin daha önceki alıcılarıyla aynı silsilede bulunma hissi, bir geleneğin fiili kabûlünden çok farklı şeylerdir. Bazan bu özdeşlik duygusuyla aynı silsilede yeralma hissi birarada varolurlar; bazan da birbirlerinden ayrı olarak varolurlar. Aynı silsilede yeralma veya süreklilik hissi, önemli ortak niteliklere sahip bulunan kuşakların kırılarak kopmamış bir zincirle "birbirlerine bağlanmış bulunmaları" hissidir. Zincirin üyelerinin yaşadıkları bir şey olarak özdeşlik hissi, geleneğin şimdiye yolaçan zamanlardaki sahipleri olarak da görülebilen varsayım kabilinden artarda gelen üyelerinin "herşeyini" kuşatır. Özdeşlik duygusuyla süreklilik duygusu, dışardan gözlemci tarafından farkedilebilir **traditum**'a ilişkin bir özdeşlik bulunmasını gerektirmez.

Çok sayıda alıcılar kuşağı içinde **traditum** birçok bakımlardan – koruyucularınca merkezî sayılmayan bakımlardan değil – ilk formlarından değişerek farklılaşmış olabilir. Dogmadaki birçok değişikliğe rağmen Roma Katolik inancının merkezî özellikleri sürekli aynı kalmıştır. Bir kurum, daimi hukuki kişiliğe ilişkin bir kimliğe, fiziksel mahalle, ada, faaliyet tarzına ilişkin devam eden bir aynılığa olduğu kadar üyelerinin herhangi bir kuşağının zihinlerindeki ilk varoluşunun imajına ilişkin süregelen bir aynılığa da sahip bulunabilir.[26] Tek ismin kullanımı özdeşlik duygusunu güçlendirir. Bir kollektivitenin hayatı içindeki daha öncekiyle aynılık hissinin varlığı muhtemelen, sabit bir **traditum**'un geçişini ve kabûlünü doğurur; fakat bunu garantileyemez ve bunun zorunlu şartı değildir.

Gelenekler bağımsız şekilde kendi kendilerini yeniden üreten veya kendi kendilerini işleyen şeyler değildirler. Yalnızca yaşayan, bilen ve arzulayan insanlar onları hayata geçirebilir, yeniden yasalaştırabilir ve değiştirebilirler. Gelenekler, daha doğru ve daha iyi ya da daha elverişli birşey yaratma arzusu, onları edinen ve onlara sahip bulunanlarda diri olduğu için gelişirler. Gelenekler, sahipleri onları temsil etmekten vazgeçtikleri ya da onları benimseyen ve yeniden hayata geçirerek yaygınlaştıranlar artık başka yaşama çizgilerini tercih ettikleri için veya gelenekleri temsil eden yeni kuşaklar başka gelenekler buldukları ya da benimsedikleri standartlara göre daha fazla kabûl edilebilir nisbeten yeni inançlar buldukları için bağlılarını kaybetmeleri anlamında çürürler.

---

26 Karl Rothenbucher, **Über das Wesen des Geschichtlichen und der geschichtlichen** (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]: 1926), s. 12.

Geleneğin Ömrü

Bir tarzın (modelin, çev.), bir sürekli varlık anlamında gelenek sayılması için ne kadar süre intikal ederek benimsenmiş olması gerekir? Bu soruya tatmin edici bir cevap verilemez. Açıktır ki, tasavvurunun arkasından hemen terkedilen, mucidi ya da savunucusu takdim ettiğinde veya onu cisimleştirdiğinde hiçbir alıcı bulamayan inanç gelenek değildir. Eğer bir inanç veya pratik "moda oluyor," fakat kısa bir süre hayatta kalabiliyorsa, bir geleneğe dönüşmeyi başaramaz; çekirdeğinde, gelenekselliğin kalbinde bulunan taraftarından alıcısına intikal ettirilme tarzları taşıyor olsa bile başaramaz. Bir gelenek halini alabilmesi için en az üç kuşak – bunların uzun veya kısa olmasının önemi bulunmaksızın – sürmesi gerekir.

Bir geleneğin süresini dile getirmenin bir yolu ondan, kuşaklara göre sözetmektir. Bu, kuşakların kendileri farklı sürelere sahip bulundukları ve sınırları büyük ölçüde belirsiz olduğu için çok kesin değildir. Sözün gelişi, çocukların dört yıllarını harcadıkları bir okulda, bir kuşağın yalnızca dört yıllık bir ömrü olabilir. Öğretmene gönderme veya belirli bir oyun oynama tarzı gibi bir gelenek, yılları bakımından kısa sürelidir, yine de alıcıları açısından bir "eski gelenek" olabilir. O bir defa, birçok yıl boyunca ikinci sınıf öğrencilerinden birinci sınıf öğrencilerine on ya da onbeş intikale tâbi olunca, alımlayıcılarına ezelî-ebedî olarak varolan bir şeymiş gibi görünür. Kuşakların uzun olduğu yerde, bir gelenek zincirini şekillendirecek bir **traditum** için uzun bir zaman süresine ihtiyaç duyulur. Ne kadar uzun sorusu, tam olarak tatmin edecek şekilde cevap verilmesi zor bir akademik sorudur; fakat aynı zamanda, minimum düzeyde, üç kuşak üzerindeki iki intikalin, gelenek sayılabilecek bir inanç veya eylem kalıbını gerektirdiğini söylemek dışında, cevaplandırmak şart değildir.

Kısa bir zaman süresi içinde varolan bir moda, onbeş ile yirmi yaşları arasında diyelim, tek bir kuşağın pratiği veya inancı olabilir. Aynı kuşak veya yaş-grubu, belirli bir inancı veya uygulamayı yıllarca sürdürebilir; fakat ondan sonra gelen gruba ait olanlar, bu inancı veya uygulamayı benimsemeyebilir. Bir inanç ya da pratik tek bir kuşak tarafından, bir yıl veya bir mevsim benimsenmiş olabilir; keza, varolan kuşaklardan başka farklı birçok kuşak tarafından benimsenmiş, fakat kısa bir süre için benimsenmiş de olabilir. Sürenin kısalığı, modanın göstergesidir. Moda ve gelenek, bir tarzın takdimi ve bu tarzın diğer kişilerce benimsenmesi bakımından ortak özelliklere sahiptirler; bir moda, ömrü tek bir kuşakla sınırlı olduğu sürece, bu kuşağın hayatının büyük bölümünde varlığını sürdürse bile, bir gelenek değildir. Birçok moda bu kadar süre bile varlığını sürdüremez. Bir moda, kısa ömrü içinde, nisbeten süratle ve nüfusun önemli bir miktarını aşan sayıda

alıcı bulmalıdır; oysa bir gelenek, uzun bir ömrü bulunduğu için daha tedrici olarak büyür. Moda olarak başlayan birşey bir geleneğe dönüşebilir. Gelenek ile moda arasındaki sınır belirsizdir; keyfi ve uygulanamaz bir tarzda belirlenmesi dışında belirlenemez. Fakat, bu sınırın belirsizliğine rağmen, aralarındaki farklılık apaçık ortadadır.

Bir biçimden diğerine değişerek, bir gelenek zinciri, çok uzun bir süre varlığını sürdürür. Monoteizm geleneği, süre bakımından, bugün ikibuçuk üçbin yıllık bir gelenektir. Vatandaşlık geleneği, takriben ikibin yıllık bir gelenektir. Hıristiyan geleneği neredeyse ikibin yıllıktır. Liberal gelenek, yüzyıllarca yaşlı, Marksist gelenek, hemen hemen yüzyıllık bir gelenektir. Sanat ve edebiyatta "modernizm" geleneği Marksist gelenekle aynı yaşta veya ondan biraz daha uzundur. Adları, tahmini kuruluş tarihleri ve bilinen kurucuları bulunan kurumların yaşlarını genellikle kesin biçimde belirlemek zordur; yalnızca kayıtların yetersizliğinden dolayı değil, ortaya çıkışları tedricen gerçekleştiği için de. Bir geleneksel inançlar veya davranış kalıpları zincirinin başlangıç noktasını belirlemek çok daha zordur.

Geleneğin Özü

Geleneksellik, herhangi bir özsel içerikle bağdaşabilirdir. İnsan zihninin tamamlanmış bütün modelleri, bütün inanç veya düşünme tarzı modelleri, gerçekleştirilmiş bütün sosyal ilişki modelleri, bütün teknik pratikler ve bütün fiziksel yapılar ya da doğal nesneler, intikal sürecinin nesneleri haline gelmeye elverişlidirler; bunların hepsi de gelenek haline gelme kapasitesine sahiptir.

Traditio Roma hukukunda, bir özel mülk sahipliğini devretme tarzıdır. Özünün ve kurumsal konumunun önemi bulunmaksızın intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden herşey gelenektir. Gelenek, sözle intikal eden inançları olduğu kadar yazıyla intikal eden inançları da içine alır. Hem seküler hem de kutsal inançları içine alır; yoğun refleksiyona (düşünmeye, çev.) tâbi tutulmaksızın benimsenen inançları olduğu kadar akıl yürütmeyle, metodolojik yollarla ve teorik bakımdan kontrol edilen entellektüel prosedürlerle ulaşılan inançları da kuşatır. İlahi yollarla vahyedildiği düşünülen inançları olduğu kadar bu inançların yorumlarını da içerir. Gelenek, deneyle şekillenen inançları da, mantıksal dedüksiyonla ulaşılan inaçları da kuşatır.

Bazan, Eski Ahit, İnciller ve Kuran gibi kutsal metinlerle Talmud, Kilise Babaları'nın yazıları, hem Kuran hakkındaki yorumlar hem de Peygamber'in yakınlarına söylediklerinin yazılı kayıtları gibi ilgili kutsal metinler etra-

fında çoğalan yorumlar arasında bir ayırım yapılır. Metinlerde yeralan merkezî şahsiyetler – İsa, Musa, Muhammed ve Buda – hakkındaki hikâyelerin anonim süslemeleri (incrustations) de keza **tradita**'dır. İkinci kategoride yeralanlara bazan, etrafında şekillendikleri vahyedilmiş veya aksi durumda otoriter kutsal metinlerden ayırtedilmeleri için "gelenekler" diye atıfta bulunulur. Metin ve gelenek burada ilk tebliğe ve türev yoruma atıfta bulunur. Bu, hem Kutsal Kitap'ın hem de Kutsal Kitap'ın yorumlayıcı izahı geleneğinin otorite olması gerektiği öne sürüldüğünde, Trent Konsülü'nde alınan konumdur.

Burada takındığım tutuma göre değerlendirildiğinde hem tebliğ hem de yorum gelenektir. Fiziksel yapılar (artifacts) – elyazmaları – gelenekler-dir. Kutsal metnin kendisi de bir gelenektir. "Gelenek," metnin biriken anlamıdır; metin yorumsuz yalnızca fiziksel nesne olurdu. Metnin kutsallığı, ayrı bir konuma yerleştirilir, fakat yorum bulunmaksızın metinden hiçbir anlam çıkarılamaz; yine de bu anlamın ne olduğunu ortaya çıkaran yorumun, metinden farklı bir şey olduğu düşünülür. Homer, Virgil, Shakespeare ve Dante gibi edebî şahsiyetlerin eserleri de, aşağı yukarı benzer bir duruma yerleştirilir; daha geniş yorum yazıları onlar etrafında şekillenir. Metinlerin kaydedildiği elyazıları ve basılmış kitaplar, metinler ve metinlerle ilgili yorumlar da **tradita**'dır. Homer'in, Virgil'in, Shakespeare'in ve Dante-'nin yazıları da edebî türe ve hayatın yorumlarına ilişkin geleneklerin köklerinde yatarlar. Bu yazarların eserlerinden alınan ifadeler, imajlar ve temalar ikinci dereceden geleneklere girerler.

"Gelenek" teriminin birçok kullanımında, geleneğin özsel içeriğiyle ilgili zımnî sınırlamalar vardır. Onlar geleneklerin yalnızca, özsel içerikleri gelenekselliğe saygılı iseler, eğer yazıdan çok sözle intikal etmişlerse, kurumlaşmış olgu değil, bir söz nesnesi iseler, eğer olgusal tezleri için hiçbir delilleri yok ise, normatif tezlerine eşlik eden hiçbir akıl yürütme sözkonusu değil ise ve eğer yazarları veya kurucuları bireysel olarak adlarıyla teşhis edilebilir olmaktan çok anonim ise, "hakiki gelenek" statüsü kazanabileceklerini ima ederler.

"Hakiki geleneğin" doğal alanının, bu modern bakış açısına göre, kalıtımsal şefler ve yaşlılarla yönetimde, liberal cumhuriyetlere veya demokrasilere tezat monarşi veya oligarşide; monoteizmden çok paganizm ve politeizmde; kanunlaştırma ve sistematik hukuk kodlarından çok gelenek hukukunda; dünyanın sekülerleşmiş yorumlarından çok dinî yorumlarında; gönüllü derneklere tezat ailelerde, özellikle de geniş pederşahi ailelerde; çok daha genel olarak, yaygın biçimde dağıtılmış otoriteden çok hiyerarşik otoritede; kişilerin özgür ve rahat davranışlarından çok rafine ve farklılaşmış görgü kurallarında; eşitliğe tezat eşitsizlikte; ticaret ve endüstriden

çok ziraat ve balıkçılıkta; mekanik teknolojiye zıt aletlerde; daha suni araçlarla üretilen güçten çok insan, hayvan, rüzgar ve su gücünde ikamet ettiği düşünülüyor. Gelenekle devralınan bir inanç doğası gereği hiyerarşiyi, dinî adanışı, okuryazar olmamayı icabettiriyor görünüyor. Geleneğin, bir tür topluma ait olduğu ve diğer toplumlarda yerinin bulunmadığı sanılıyor.

Gelenek fikri, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardan alındığı için, onu inceleyenlerce belirli türden geleneklerle sınırlandırılma eğilimindedir: folklorle, peri masallarıyla, mitlerle, destanlarla, sözlü edebiyatla, gelenek hukukuyla, kırsal hayatın **Sitte und Tracht**'ıyla, dinî ve seküler ritüeller ve seremonilerle. O, yazılı metinler haline getirilememiş bulunan etkileyici eserlerin intikaliyle ilişkilidir. Gelenek, pek az formel eğitim görmüş bulunan ve düşüncelerini pek ifade edemediği, okur-yazar olmadığı ve pek rasyonel düşünmediği düşünülen tabakaların kültüründe aranır. Modern folklor disiplininin kurucuları, bu tabakada, rasyonelleşmiş uygarlığın ilerleyişi sırasında kaybedilmiş bulunan derin bazı zihinsel süreçlerin işbaşında olduğuna, bu süreçlerin işleyişlerinin sonuçlarının, "gelenekle" sözel olarak, anonim biçimde ve örneklerle, küçük değişikliklere mâruz kalarak, ancak öz itibariyle ve görünüş bakımından kırılmaya uğramamış uzun zaman süreleri boyunca değişmeksizin kalarak, kuşaktan kuşağa aktarıldığına inanıyorlardı.[27]

Popüler kültürün gelenek adı altında toplanan özgün ürünlerinin büyük ölçüde adlandırılabilir yazarları yoktu; onların, bazı araştırmacılarca, bilinçdışı kollektif süreçlerin anonim ürünleri oldukları söylenmişti. Geleneğin folkloristik yorumuna göre, rasyonel söylem "geleneksel" eserlerin, inançların, davranış kalıplarının, kurumsal kuralların ve düzenlemelerin intikal ettirilmesinde ve devralınmasında pek önemli bir rol icra etmiyordu. Güya onlar, sorgulanmaksızın kabûl edilmesini buyuran otoritenin himayesi altında aktarılıyordu; geleneğin dogmatik sunumu sık sık, geleneğin karakteristiği olarak dile getiriliyordu. Bu noktada, folkloristik gelenek anlayışı, geleneğin Aydınlanma yüzyılındaki rasyonalistik eleştirisiyle bir araya geldi.[28] Nakledici ve devralıcının gönülsüzlüğünün de keza gelene ğin karakteristiği olduğu söyleniyordu.[29] Ezberleyerek öğrenme, geleneğin bu türünü edinmenin bir diğer özelliğiydi. Gelenekle aktarılan inançların, hiçbir rasyonel içeriğe sahip olamadıkları veya yalnızca minimum düzeyde

---

[27] Bakınız Peter Burke, **Popular Culture in Early Modern Europe** (London: Maurice Temple Smith, 1978), özellikle ss. 113–48.

[28] Bakınız Hazard, **La Pensee europeenne au XVIII siecle**, ve Venturi, "The European Enlightenment."

[29] H. B. Acton, "Tradition and Some Other Forms of Actions," **Proceedings of the Aristotolean Society**, n.s., vol. 53, yirmidördüncü oturumunda okunan bildirileri içeriyor, ss. 1–28.

sahip oldukları öne sürülüyordu; takdimin ve devralmanın tarzı da aynı şekildeydi. İnançların çoğunun hiçbir empirik geçerlilikleri yoktu. Rasyonel olmayan bir içeriğin, otoriter buyruk ve ezbere öğrenmeyle dogmatik sunumu ve itaatkar kabûlüyle bağlantısı vardı.

Ondokuzuncu yüzyılda Hıristiyan inancının Aydınlanma'nın dünya görüşünün tehdidiyle çözülüşüne tepki olarak, Kitab-ı Mukaddes'in, Kilise Babaları'nın, konsüllerin, Roma Katolik Kilisesi hiyerarşisinin içerdiği yorumların otoritesine inancın kabûl edilmesi konusunda tezler öne sürüldü. "Gelenekselcilik" (traditionalism) doktrini Bonald'la başlayan bir dizi yazar tarafından yaygınlaştırıldı.

Geleneksel Toplumlar

Yirminci yüzyılın ilk yarısında, modern uygarlığa – modern uygarlık bilimist, rasyonalist, bireyci ve hedonist bir uygarlıktı – duyulan husumet yeni doruklara ulaştı: burjuva toplumuna yöneltilen suçlamalar arasında, onun insanları, varoluşa anlamını veren bir düzenden "kopardığı" teziydi. Geleneğin, bu düzenin ana unsuru olduğu öne sürüldü. Geleneğin, düzenin ve uygarlığın kalitesinin garantörü olduğu iddia edildi.[30]

Soyut ilkelerin ve bu soyut ilkelerin açıkça tanımlanmış eylem, gözlem ve analiz tekniklerinde kullanımının rasyonel inşası, özü, iletişim tarzı, inanç ve eylemin örgütlenme tarzıyla geleneğin antitezi sayıldı. Daimi ortak gelenekler yapısıyla uyum içinde bir toplum imajı, geleneksel kültür ve kurumlarla geleneksel olmayan kültürler ve kurumlar arasındaki bazı reel farklılıkların kısmi izahı için yararlıydı. Bütünüyle ele alınacak olursa, herşeye rağmen sözkonusu imaj, geleneğin nüfuz alanının ve sınırlarının daha iyi anlaşılmasında engelleyici oldu.

Modern burjuva toplumunun doğuşundan önce, bu yazarların ortaya koydukları ölçüde geleneğin egemenliğinde yaşamış hiçbir toplum varolmamıştır. Üstelik sosyal düzenin, iyi davranışın ve adaletin garantörü, geleneğin Batı'daki yakın zamanların toplumlarındaki kabûlünden daha geniş bir skala üzerinde kabûlü de olmamıştır. Yöneticiler genellikle muhteris, savaşlar acımasızdı, rahipler genellikle erdem sahibi, şiddet ve fanatizm patlamaları tekerrür eden şeyler değildi. Bir "geleneksel toplum," geleneklerin gelişmeyi engelledikleri ve mümkün her yerde bir kenara atılmaları ge-

---

30 Bu, modern düşüncenin ana temasıdır. Tönnies, Simmel, Spengler, Scheler, Barries, Bergson, Weil, Gill, Chesterton ve büyük ya da küçük diğer birçokları, değişik biçimlerde, yıkıcı modern toplumun ortaya çıkışından önce insan ırkının, kırılmaya maruz kalmayan bir geleneksellik içinde yaşadığını ima ettiler.

rektiği görüşünün etkisi altındaki toplumlardan daha fazla erdem alanı değildi.

Muhtemelen, geçmişteki başarıların ve geçmişten miras alınan inançların bir yaşama kılavuzu olarak takdirinin, geçmişin birçok toplumunda, son iki yüzyılın Batılı toplumlarında gözlemlendiğinden çok daha yaygın olduğu doğrudur. Hukukta, edebiyatta, politikada ve dinde, geçmişteki yaşantının, geçmişteki inançların kendi açılarından delilleri bulunduğuna inanç şimdikinden – eşitsiz ölçüde – daha fazlaydı. Vahiyden ya da dehadan veya tecrübeden ya da atalara saygıdan dolayı olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın ve halen varolmaları ve "işbaşında bulunmaları" gerçeğinden başka hiçbir neden bulunmaksızın insanlar genellikle bilerek, geçmişten miras aldıkları ve davranışlarını kendilerine göre düzenledikleri şeyler karşısında saygılı olmuşlardır.

Bu toplumlar genellikle, aileler ve kabileler, daha fazla iktidar ve şöhret için mücadele edenler arasındaki ateşli çatışmalara angajeydiler; şairler daha önce yazılmamış bulunan şiirler yazmaya çalıştılar ve onları çağdaşlarından ayıran ve onları geçmişin saygı gören şairleriyle aynı düzeye yerleştiren ayırıcı niteliklerinden dolayı itibar gördüler; filozoflar ve bilimadamları daha önce bilinmeyen şeyleri keşfetmeyi ve doğruları, daha önceden asla ulaşılamamış bulunan bir kesinlik ve inandırıcılıkla göstermeyi denediler. Zanaatkârlar üzerinde çalıştıkları materyalleri bunları işleme tarzları keşfederek geliştirdiler. Tüccarlar, kendilerinden önceki alternatiflerin görece avantajlarını hesapladı. Köylüler kasabalara akın ettiler, asker ya da hırsız oldular. Onlar bazan **jacquerie**'lere saldırdılar, talan ettiler ve kadınların ırzına geçtiler. Yine de birçok bakımdan bu toplumların üyeleri eski tarzlara bağlanarak onları yüceltttiler ve genellikle önceden yazılmamış bir şeyi yaptıkları zaman, ya onun yeniliğini reddettiler ya da daha önce gözlemlenmiş bulunan ve saygı gören bir modele uygunluk gibi bir faydası bulunduğunu öne sürdüler. Geleneklere genellikle itibar ediliyor değildi yalnızca, aynı zamanda onlara, gelenekler oldukları için saygı gösterilmesi gerektiği düşünülüyordu.

Bütün eylemlere geleneksel kuralların ya da pratiklerin kılavuzluk etmesi veya herşeyin geleneğe başvuruyla aklanması, yani, onların bir geleneksel modele uydukları öne sürülerek aklanması sözkonusu değildir. Modern Batı toplumları dışındaki toplumların, sosyal ve kültürel hayatın bütün boyutlarını istila ederek kontrol altına alan geleneksel tarzlarca tıkabasa dolu olduğu görüşü, geleneksel kültürün ondokuzuncu yüzyılın erken dönemlerindeki kâşiflerinin, kendi zamanlarındaki gelenekle ilgili gözlemlerini toplumun belirli bir kısmıyla sınırlamalarını, dahası, giderek daha çok karanlık ve irtibatsız köşelere sürüklenen bir parçasıyla sınırlamalarını ko-

laylaştırmıştı. Bu görüş gelenekselliği, arkaiklik ve modası geçmişlikle eşanlamlı hale dönüştürdü. Bu görüş aynı zamanda kendisinin, modern toplumların ileriye yönelik hareketinin parçası olanlarla çekişmede bozguna uğrayan bu garip, içine kapanık ve "reaksiyoner" inançlar ve pratikler yapısıyla çelişkiye düşmesini de büyük ölçüde kolaylaştırdı. Bu toplumların, arkaik olanla mücadelede zaferi kaçınılmaz görünen bu toplumların bilimsel, rasyonel, empirik, seküler ve ilerici özellikleri böylece, herhangi bir geleneksellik belirtisinden kurtulmuş oluyordu. İleriye doğru hareketin savunucularının kendi kendilerini anlama tarzları onları, gelenekselliğin herhangi bir kendi konumundaki mevcudiyetini kabûl etmeye veya tolere etmeye isteksiz hale getirdi.

Aklın Gelenekselliği

Özsel (substantive) geleneksellik, yani geçmişin başarılarının ve hikmetinin, özellikle de gelenekle beslenmiş kurumlarının takdiri ve buna ilaveten geçerli kılavuz olarak geçmişten miras alınan kurumlara saygı gösterilmesinin arzu edilir olması, insan düşüncesinin büyük modellerinden biridir. Modern zamanlarda, dinî politik düşünceler ve entellektüel hayatın içkin tahrikiyle bu model şiddetle eleştirilmiştir.

Aklın ve bilimsel bilginin saf ışığı, özsel geleneksellikle savaşta haçlıların yolunu aydınlattı. Yönteme dayalı gözlem ve mantıkla ısbatlanamayan hiçbir şeye inanmayan analitik akıl ve empirik bilim, önceden inanılmış olduğu için inanılan ve asla bilimsel ve rasyonel olarak testedilmemiş bulunan inançlarla açık çelişki içinde işgördü. Temizlenmesi gereken bir çalılık vardı; fakat Aydınlanma'nın ve ondokuzuncu yüzyılın liberal bilimizminin büyük adamları, alanın büyük bölümünün temizleneceği zamanı inançla bekliyorlardı. Böylece akıl ve bilimsel bilgi egemen olacak ve insanlık artık gelenekçe köleleştirilemeyecekti.

Aydınlanma'nın dünya görüşü Batılı toplumlar arasında ve içinde, ondokuzuncu yüzyılda Batı dışındaki toplumlarda giderek daha da yaygın hale geldi. Bu toplumların herhangi birinde, hatta onların en bilimsel olanında bile topyekün bir zafer kazanamadı. Kazandığı zaferler bir maliyetle gerçekleşti. Bedeli, bir zamanlar özsel geleneksellik, Hıristiyan dinî inancı, atalara tapma, ailede ve diğer kurumlarda otoriteye hürmet tarafından işgal edilen arazinin çok büyük bir parçasının işe yaramayacak şekilde tahribi değildi yalnızca. Bu, herşeye rağmen onların hedefiydi ve bu bedeli hasımları ödedi. Bedelin bu parçası, gelenekselleşmeyi içeriyordu. Bedelin diğer par-

çası, beklemedikleri zorlukları sıkıntı verici keşifleriydi. Burada beni ilgilendiren şey gelenekselleşmenin bedelidir.

Akıl ve bilimsel yöntem modelleri, onlarla kendisi için çalışan herbir akıl ve bilimsel yöntem sahibince kazanılmış şeyler değildir. Onlar, çoğunlukla, kendilerine aktarılır. Onlar rasyonel olarak aktarılırlar, yani uygulama ilkeleri ve kuralları açıkça dile getirilerek ve ısbatlanarak. Rasyonel olarak ısbatlanabilmeleri, onları daha az geleneksel hale getirmez. Yine de, soyut açıklama ve hatta özel mantıksal ve empirik ısbatla nakledilen, bu tür kurallar ve ilkelerle ilgili herşey değildir. İlke ve kurallara uygun olmayan, dile getirilebilir tezlerle öğretilemeyen, fakat onları icra eden kişilerdeki örnekleriyle içli dışlı dostluk ve empatiyle edinilen, sezilebilen şeyler, "zımnî bilgi" (tacit knowledge) unsurları ve sezişler vardır. Geleneğin nakli, "bilinçdışı" bir unsura sahip bulunduğu ölçüde gelenek aynı zamanda, bilim ve aklın kendileri içinde de mevcuttur. Tekniğin incelikleriyle anlamanın incelikleri, tecrübe ve analiz sırasında kendilerini gösterirler. Her bilimadamları kuşağı, kendi cetlerinin birbirini izleyen deneyimler ve analizlerle başardığı şeyi kazanır; bu tecrübelerin ve analizlerin meyveleri geleceğe aktarılır. Bu meyvelerin birçoğu, sıkı rasyonel incelemeye ve rafine edilmiş ifade etme tarzlarına mâruz bırakılır. Fakat, bu süreç içinde takdim edilen, devralınan ve asimile edilen, süreçteki herşey değildir. Bunların bir bölümü, sunuldukları ve devralındıkları halde yine de dile getirilmemiş durumda kalır. Rasyonel, bilimsel geleneğin ifade edilebilen kısmının nakledilmesi, onun dile getirilememiş kısmının benimsenmesi ve ustalığı ile gerçekleşir. Alıcının zihni, hem dile getirilmiş hem de dile getirilmemiş olanın bu devralınmasıyla şekillenir. Şekillenmiş ve düşünülmüş olanın sunumu, şekillenmemiş alıcının entellektüel sahipliğine göre şekillendirir; o, ortaya çıkar ve aklın kendi şekillenmemiş gücünü şekillendirir; böylece alıcı, biçimlendirilmemiş ve dile getirilememiş olanı edineceği bir konuma yerleşir.

Akıl ve bilimsel bilgi programı, gelenek tarafından aşırı ölçüde geliştirilmiş olmaması ölçüsünde başarısız kalır. Aklın ve bilimin gücüne inanç bir gelenek haline gelir. İnsanî varoluşun kökleri ve anlamıyla ilgili daha önceden yapılmış Yahudi–Hıristiyan yorumlarına inançta olduğu gibi aynı sorgusuz sualsiz güvenle kabûl edilir. Gayet tabii jeolojide, arkeolojide ve astronomide sürekli yeni bilimsel keşifler yapılmış ve delil kırıntıları, sıkı akıl egzersizi yapılmaksızın asla inşa edilemeyecek olan teorilere başvuruyla biraraya getirilmiştir. Bununla birlikte, bu keşifleri yapamayanların büyük çoğunluğu için bu sonuçlar, özsel herhangi bir geleneğe çok benzeyen geleneklere dönüşürler. Ve keza bu keşifler, kendileri de gelenekler olan

önceki keşiflerin ve bilimsel keşfin **ethos**'unun sonuçlarından oluşan geleneklerden yola çıkarak ilerlerler.

Daha sonra gelen araştırmacılar tarafından devralınarak işlenen ve inşa edilen rasyonel analizin ve bilimsel keşif **ethos**'unun bilimsel gözleminin sonuçlarından oluşan birincil geleneklerin çevresinde, bilimsel bilginin ve bilimsel tutumun kurtarıcı güçlerini hesaba katan bir bilimsel gelenek vardı. Dallanıp budaklanmış ve kuşatıcı bu dünya görüşü, alıcılarının zihinlerindeki bilime, ziraat ve tıptaki teknolojik başarılara, genelde bilimin ve bilimadamının prestijine destek sağladığından daha fazla destek sağlayacak hiçbir şeye sahip değildi. Onun desteği, gelenek hukukundaki herhangi bir örneği gibi bir teamüle dönüştü.

Akıl geleneği, insan ırkının onayı uğruna mücadelede, özsel gelenekle en büyük rakip haline geldi. İlerlemeci dünya görüşü için merkezî bir konum elde etti. Bu yüzyılda o, özsel geleneksellik karşısında düşmanca tutumları dışında, bilim veya akılla görece pek de ilişkisi bulunmayan geleneklere meşrulaştırıcı destek sağladı. Bunlar diğerleri yanında, seksüel aktivite ve ifade özgürlüğü üzerindeki sınırlamaların gevşetilmesini, ebeveyn otoritesinin azaltılmasını ve çocuğun özgürleşmesini, itaat ve iktidar eşitliğini, suçluluğa yönelik affedici bir tutumu, "sosyal problemlerin çözümüne" ve "toplumun rasyonel yönetimine" bilimsel yaklaşıma tapınmayı içerir. Bunlar, akıl ve bilimsel yöntemlerle her alıcıya yeni ulaşan yeni buluşlar değildirler; tersine bunlar, özsel geleneksellikten iğrenen ikinci gelenekle paylaşılan şeylerdir.

Akıl geleneğinin bu üçüncü parçasının savunucularının birçoğu onu, kendinde-apaçık birşey saymadıkları sürece "doğal" birşey sayarlar. Bu tür bir görüş açıktır ki, savunulabilir değildir; özsel geleneksellik de özsel gelenekselliğe düşmanlık ve kayıtsızlık kadar "doğal"dır. Her kurumun ve pratiğin akıl ilkesine göre inşa edilmesi gerektiği, eşitliğin iyi, eşitsizliğin kötü olduğu, faydanın iyiliğin kriteri olması gerektiği, güdülerin sınırlanmasının kötü, hazzın iyi olduğu inancı, görece rasyonel argümanlarla desteklenebilir. Bu inançlar rasyonel argümanlarla yaratılamazlar; yaratılabilseler bile, bağlılarının büyük çoğunluğunca rasyonel olarak keşfedilemezler. Geleneksel dünya görüşünü şekillendiren inançlar gibi onlar da "orada"dırlar. "Orada olma," onlara bir otoriter kendinde-apaçıklığı sağlar. Onlar, eğer birikmiş bir özel fikirler ve genel yönelimler kütlesi olarak daha önceden mevcut değil iseler, taraftarları için varolamayacak olan otoriter kendinde-apaçıklık tarafından sürdürülemezler.[31]

---

[31] M. Homais -**Madam Bovary**'nin Voltaireci eczacısıdır- aklın bu gelenekselliğinin prototipidir.

Gelenekteki Normatif Unsur

Kabûl edilmesi için takdim edilen herhangi bir inanç geleneği içinde bütünüyle normatif bir element vardır; o, onay ve kabûl sağlama amacıyla sunulur. Bununla birlikte, bütün gelenekler apaçık şekilde normatif değildirler. Birçok gelenek, açıkça olgusal ya da tanımlayıcıdır. Dinin kurucusunun kırk gün sahrada ortaya çıktığını öne süren bir gelenek, bu tür bir olgusal gelenektir. Bir köyde, "büyük evin" uzun süre önce ölen efendisinin, onsekizinci yüzyılda bir kart oyununda bir kardeş subay hile yaptığı için hizmetinden çıkarmak zorunda kaldığı yolundaki uzun süre kabûl edilen bir söylenti, doğru olduğu iddia edilmesi ve kabûlünün önerilmesi dışında normatif imalar içermeyen bu tür bir başka olgusal gelenektir. O, zengin ve güçlü olanın aşağılanmasının izlerini taşımaktadır.

Bilimsel ve araştırmaya dayalı önermeler, açık seçik ifade edilir edilmez, bu "olgusal normatif" karaktere sahip olurlar. Onların matematiğe veya kimyaya, diyelim, doğru inanç durumunu temsil eden iddiaları, hem onların doğruluklarını varsayar hem de kabûl edilmelerini emreder. Bu, herhangi bir inanç geleneğinin en basit minimum şartıdır. Bunun da ötesinde, "bir mıhın bir nal, bir nalın bir at kurtardığı" ya da "yaşlıların aptallıklarının gençlerinkinden beter" olduğu darbımeseli gibi görünüşte olgusal gelenek, olgusal doğruluklarının onaylanmasını buyurmakla kalmazlar yalnızca, aynı zamanda eyleme kılavuzluk da ederler. Çoğu inanç geleneği, bu anlamda normatiftir, yani, olgusal doğruluklarının onaylanması sınırının ötesinde, yöneltildikleri insanların hayatını etkileme amacında olmaları bakımından normatiftir.

Geleneksel stoktan alınan edebiyat eserleri genellikle edebî form ya da üslûp kadar normatif niyetler de taşır; bir düzenlemeler ve inançlar takımını överek diğerinin yanlışlığını göstermeyi denerler. Edebiyat eserlerinin içerdiği ahlaki yargıların genellikle toplum için kapsayıcı sonuçları vardır. **Childe Harold** ya da **Les Fleurs du mal** örneklerini düşünün. Edebiyat eserleri, bir başka anlamda daha normatif öneme sahiptirler. "Klasikler" diye adlandırılan eserlerin sanat ve edebiyatta normatif sonuçları vardır; onlar, daha sonraki yazarların ve sanatçıların istekleri için gerekli modelleri sağlar.

Bu yüzden gelenek, benzer inançlara, pratiklerin, kurumların ve eserlerin birbirini izleyen kuşaklar boyunca istatistiksel olarak sık sık tekerrüründen daha fazla birşeydir. Bu tekerrür, geleneğin normatif olarak sunumunun ve benimsenmesinin normatif sonuçlarının bazan normatif amacının ürünüdür. Yaşayan kuşaklarla ölen kuşakları toplumun oluşumu içinde birbirine bağlayan bu normatif intikaldir.

Toplumun biraradalığı, çoğunlukla, zaman içindeki belirli bir anın özelliği olarak anlaşılır; o, toplumun yaşayan üyelerinin birbirine bağlılığıdır. Hayattaki daha yaşlı üyeler, yaşayan daha genç üyelerin, onlardan önce gelenlerden miras alınmış bulunan inançlara modellere girmelerine yardım ederler. Bu yolla ölüler, gelenekselliğin eleştirmenlerinin "geçmişin ölü eli" diye adlandırdıkları şeyin uygulanmasında etkili hale gelirler. Onlar, bağlılık nesneleridirler, ancak daha da önemlisi, eserlerinin ve pratiklerinin taşıdığı normların, onların tanımadıkları müteakip kuşakların eylemlerini etkilemesidir. Geleneğin normatifliği, toplumu uzun süre belirli bir biçimde tutan süredurum (inertia)'dur.

Stoklar ve Mülkler

Gelenekler, değişen sürelerde varolurlar. Bir davranış geleneği – eylemlere kılavuzluk eden modeller, peşinden gidilen amaçlar, bu amaçlara ulaşmak için başvurulan uygun ve etkili araç anlayışları, bu eylemlerden kaynaklanan ve bu eylemlerle sürdürülen yapılar – eylemlerin kendilerinden çok daha kalıcıdır. Eylemler, icralarıyla birlikte kaybolurlar; onlara kılavuzluk eden inanç modelleri, ilişki imajları ve yapılar aktarılabilirdirler. Fakat onlar keza sonsuza kadar süremezler; kesinlikle hiçbiri sınırsız biçimde devam edemez. Kurumlaşmış bulunan bir model, bir ideal, bir etik standart fani (ölümlü, çev.) bir eserdir. Roma dini, inançlarından bazılarının Hıristiyanlık içinde asimile edilmiş bulunması dışında artık yoktur. Ortaçağ ya da Rönesans görgü kuralları bugün mevcut değil. Mızraklı kalkanlı asker alaylarında ve savaşlarda fillerin kullanımında cisimleşen Grek askeri gelenekleri, askeri operasyonların yönetiminde yeralmıyor artık.

Uzun zaman dilimlerinde yaşayan birçok gelenek hiç kuşkusuz, farkedilebilir bir biçimde öldü. Yazısız toplumlarda bu tür gelenekler, muhtemelen tekrarlanan nakillerin yaptığı tahriflerle hafızada kalır. Gelenek sona ererken, onun kaydı, bir geleneğe dönüşür; bir sözlü gelenek olarak, hayatta kalma şansı azalır. Yazıya sahip toplumlarda, bir zamanlar gelenekler olan davranış modellerinin hayatta kalma şansı artar. Eserlerin kendilerinin çok daha fazla hayatta kalma şansları vardır, fakat yalnızca yazıya geçirilmiş bulunma olgusu, hiçbir şekilde kaydın hayatta kalmasını garantilemez. Çoğu, kayıtların çürümesi ve harabolması, hayatta kalma şansları az olan eskilerinin yerine yeni kopyalarının yapılamamasıyla kaybolur. Yine de, yüzyıllar geçerken, hemen her lingüistik geleneğin entellektüel ve edebî geleneğinin fiziksel kalıntıları ve aygıtlarını oluşturan yazılı eserler stoku çok büyük bir stok haline gelir. Fransızca, İngilizce, Almanca gibi herhangi

bir büyük lingüistik uygarlıkta, gelenek içinde yeralan kitapların sayısı, herhangi bir okuyucunun, yaşamaya devam eden bütün kitapların çok küçük bir miktarını bile okuyamayacağı kadar çok sayıdadır. Bireyler kendi toplumlarının ve lingüistik uygarlıklarının mevcut geleneğinin yalnızca çok küçük bir parçasına sahip olabilirler. Bütün bir geleneğe sahip olmak, hayatlarının kısalığı ve diğer aktivitelerinin zorunluluğu dolayısıyla onların güçlerini aşan birşeydir. Seçim yapmak, bireyin hayatı boyunca kaçınılmaz bir şeydir.

Seçme eylemi, yalnızca bireysel bir tercih değildir. Kişinin karşı karşıya geldiği geleneğin unsurları, önceden çok sayıda tercihe mâruz kalmıştır; öyleki, onun dikkatini çeken fiziksel stokta varolan şey, geleneğin yalnızca küçük bir bölümüdür. Gelenek süreci aynı zamanda bir seçim sürecidir. Geleneksel stokun unsurları, yalnızca birkaç kişi tarafından bilinecek şekilde ya da hiçkimsenin anlayamayacağı şekilde belirsizliğe sürüklenirler.

Gelenek stokuna sahip olma, herhangi bir toplum içinde hiçbir şekilde bütünüyle mutabakata dayalı değildir. Bilimlerdeki her uzmanlık alanı içinde, bilim ve araştırma eserlerine sahip bulunma konusunda büyük ölçüde uzmanlaşma sözkonusudur. Bilimde sahip olma mutabakatı, bir uzmanlaşma dairesi içinde çok yüksektir; o aynı zamanda, bilginlik alanında da çok yüksektir. Muhtemelen edebiyatta bu kadar yüksek değildir. Sahip olunan şey ve sahip olmanın miktarı, sözkonusu stokun tabakalaşması, bir toplumda hemen hemen evrensel olarak sahip olunan katman ile o toplumdaki büyük çoğunluğun bütünüyle habersiz olduğu katman arasında ayırıcı nitelikte herhangi bir şey bulunmadığı için aşırı ölçüde değişir. Fiziksel eserler stoku biçimindeki geleneğin çok büyük bir parçası atıl durur. Ona sahip olunamaz ve taşıdığı modeller muhtemelen görmezlikten gelinir ve muhtemelen gelişitirilemeyeceği bir durum içinde bırakılır. Geleneğin bu parçasının içerdiği modeller fiilen işler durumdaki muhayyileye ve aktif biçimde inanılan inançlara giremez veya onlar yalnızca, başka, bazan en iyi, eserlere girerler.

Aynı şey sanat eserleri için de geçerlidir. Müze duvarlarıyla çevrili uzay, varolan bütün resimlerin – özel mülkiyet altındakilerin değil – kapladığı uzaydan daha küçüktür. Taban mekânı, yaşayan heykellerin tamamı karşısında çok daha küçüktür. Bu yüzden birçok parça, görülmeksizin stokta kalır. Edebiyatta, bilimde ve araştırmada olduğu gibi sanatta da tercihin kriteri, niteliğe ilişkin bir kriterdir.

Sanat ve edebiyatta nitelik kriteri, pek de zamanın geçişiyle ilişkili değildir. Tercih kriterlerinin değişik türleri vardır, fakat zamanın geçişi bu kriterlerden biri değildir. Bilim ve araştırmada zamanın geçişi, eskimenin, bir zamanlar büyük değeri bulunan bilimsel ya da araştırma eserlerinin,

modellerinin tartışılmaları, gözden geçirilmeleri, genişletilerek farklılaştırılmaları ölçüsünde değerlerini yitirdikleri arka perdedir. Bu yüzden, geleneğin müteakip karakterine damgalarını vuran eserler ilgiden mahrum kalırlar ve temel özleri benimsendiği ve yaşamaya devam ettiği halde stokun ölü parçasına dönüşürler. Sanat ve edebiyat eserleri bu ihtimalden bağışıktırlar. Eğer onlar kendi zamanlarında nitelikli eserler değil idiyseler, karanlığa gömülürler ve hemen her zaman orada kalırlar. İstisnaları da vardır. Bazı eserler ilkin yanlış değerlendirilir ve belirsizliğe gömülmelerine izin verilir, fakat daha sonra sahip olunan çok daha büyük bir stokun parçası haline gelecek şekilde yeniden keşfedilirler.

Belirli bir toplumda, belirli bir zamanda, ilginin veya herhangi bir aktivite alanının nesnesi sayılma hakkı elde eden gelenek çeşit çeşittir. Bir geleneğin sahipliği – benimsenmesi, ona riayet edilmesi ve desteklenmesi – çok farklı şekillerde olabilir. Sahiplerin çoğunun, genellikle, başkalarından çok daha zengin ve çok daha spesifik bir sahip olma tarzları vardır; bazı sahipler geleneklerinden yalnızca çok genel bir eğilim edinirler. "Aynı" gelenek içinde, sahip olma tarzında farklılaşma ve özgünlük düzeyleri değil yalnızca, aynı zamanda içerik bakımından farklı yorumlar ve vurgular da sözkonusudur.

Gelenekle Gelenekdışının İçiçeliği

Geleneğin Gücünün Sınırları

Hiçbir toplumda hayat bütünüyle geleneğin egemenliği altında yaşanamaz; hiçbir toplum yalnızca kendisine sunulan nesneler, inançlar ve modeller stokuyla hayatta kalmayı başaramaz. İnsanlar, hayat içinde gerçekleştirilmeleri için baskıda bulunan çok şeye sahiptirler; herkes hiçbir çözümü önceden hazır olmayan bazı işlerle ya da bu tür hazır çözümlerin arkalarında doyumsuzluk kalıntıları bıraktığı durumlarla karşı karşıya kalır. Gelenekle-rine saygılı olmaları, çoğu insanın ilgisinin birincil nesnesi değildir; herhangi bir toplumda, gelenek olarak devralınan şeye sıkı bağlılığı birincil vazife olarak gören çok az sayıda birey – muhtemelen mahkemelerin ve yabancı ofislerin protokol memurları ve birkaç eski kafalı insan – olmalıdır. Çoğu yetişkin insan, hayatlarını kazanmak ve dünyaya getirdikleri evlatlarının bakımını sağlamak için acil durumlar içinde çalışıyor olmalıdır.

Boş zamanlarında, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda birçok kişinin rutin işlerle başları dertteydi ve biteviye ondan kaçmayı denediler; artık onlar "en son hit parçaları" dinliyor ve "yaratıcılık" putu tarafından büyülenmiş

bulunan, dikkatle yeni bir şey yaratmaya çalışan yazarlarca üretilen televizyon programlarını seyrediyorlar. Onlar, yoksul ve okuma yazma bilmeyen toplumlarda hiç bilinmeyen en son olaylardan haberdar olmak için gazete okuyor ve "haber" yayınlarını seyrediyor ya da dinliyorlar. Gazeteciler "yeni" olan şeyin örtüsünü kaldırarak sunmak arzusundalar; izleyicilerinin aynı olayların aynı yorumlarını okumak ya da dinlemekten sıkılacaklarından korkuyorlar. Sıradan ve mesleki gururla birlikte can sıkıntısı habercilikte yenilik talep ediyor.

Geleneğin kalesi olduğu düşünülen dinî hayatta bile her zaman bir yenilik baskısı sözkonusudur. Yeni konular hemen her zaman kilisenin kendi içinde doğmuş, yeni mezhepler kurulmuş, kilise otoritesine yönelik yeni tutumlar hazırlanmış, kutsal metinlerin yeni versiyonları ve yeni yorumlar yapılmış, yeni dogmalar belirlenmiş, yeni ayin çeşitleri ortaya konmuş, ruhanî ve dünyevî güçler arasında yeni düzenlemeler konusunda uzlaşılmıştır. Son onyıllarda, kurumların en geleneksel olanında – Roma Katolik Kilisesi – bile "modern zamanlara uygun" ve "modern bilimsel bilgiyle tutarlı" yeni inanç ve ibadet biçimleri bulmak amacıyla ağır ve zahmetli bir çaba vardır. Gerçekten de büyük değişiklikler gerçekleştirilmiştir.

Eğitim çevrelerinde, klasiklerin egemen olduğu dönemde bile Grekler birincil bilgi branşı olarak Latinlerin yerini aldı; en çok incelenen klâsik yazarların okul müfredat programlarındaki önemi azaldı ya da arttı. Günümüzde, öğrencilerin yaratıcı potansiyellerinin harekete geçirilmesine çok fazla vurgu yapılıyor. Spontenlik, yani "insanın gerçek benliğini" bulmayı başarması, "insanın kendi kimliğini" tesis etmesi günümüzde genellikle eğitimin hedefi olarak gösteriliyor ve bunlar, bilinçli olarak, geleneksel kurallardan ve inançlardan kopmayı amaçlıyorlar. Ancak bu saldırılar yaklaşık olarak kendi mevcut skalaları üzerinde harekete geçmeden önce bile, eğitim pratikleri değişikliğe uğradı. Çok farklı kültürel gelenek türünden elde edilmiş olması gereken şeyle ilgili yeni fikirler ortaya çıktı. İniş-çıkışlar ve ivedi durumlar bütün bir eylem ve geleneğe inanç alanının yakasını hiçbir zaman bırakmadı. Köylüler, çok elverişsiz ve öngörülemez şartlar altında ürünler üretmek için sıkı mücadeleler vermek zorunda kaldılar. Onlar, kendilerini geçindirmek ve ürettikleri şeyin fazlasını satmak veya toprak sahiplerinin ya da feodal lordların taleplerini karşılamak için ekip biçmek zorundaydılar. Kıtlık, gelenek üzerinde hep bir yüktü. Zanaatkârlar pazarlarda satabilecekleri, çeşit, fiyat, uygun malların niteliği ve müşterilerin zevkleri bakımından değişiklikler gösteren mallar üretmek zorundaydılar. Tüccarlar pazarladıkları şeyi satmaya ve ticari işlerinde kâr etmeye çalışırken sürekli seyahat ettiler; aynı zamanda pazarları değişiyordu ve bu yüzden onlar satılacak yeni mallar ve bu malları alacak yeni müşteriler bulmak zorundaydı-

lar. Tefeciler, faize verdikleri paraları üzerinden mümkün en fazla kâr peşinde koştular; borçlular çoğu zaman geri ödemeyi başaramadılar. Geleneklerden doğarak biçimlenen beklentilere uygun düşmeyen, fakat her durumda randımanlı olmayan olaylarla ilişkili gelenekler vardı.

Krallar ve prensler tebaları üzerindeki hakimiyetlerini sürdürmek, ruhbanın ve soyluların, krallığın çıkarlarına aykırı hareket etmelerini önlemek için çaba harcadılar. Diğer yöneticilerin üzerlerinde hakimiyet kurmak için giriştikleri çabalardan kendilerini koruma mücadelesi vermek zorundaydılar: iktidarlarını, daha önceki sınırlarının ötesine doğru genişletmeyi denediler. Kendi güçlerine uygun bir hayat tarzını sürdürmek, savaşın doğurduğu maliyetlerin bir kısmını karşılamak için tebalarından rızasız vergi almak zorundaydılar. Yöneticiler, otoritelerinin geleneksel meşruiyeti üzerindeki ısrarlarına rağmen, sürekli olarak gelenekten ayrılmaya zorlanıyorlardı. Filozoflar ve teologlar, herbiri daha evvel öne sürülmemiş argümanlarla kendi görüşlerinin üstün nitelikli doğruluğunu kurumlaştırmaya çalışan ve bazı boyun eğmez gözlem veya argümanlarla daha etkin biçimde meşgul olan diğer filozof ve teologlarla girdikleri tartışmalara angajeydiler. Modern toplumun ve modern kültürün doğuşu yalnızca, geleneksel inanç ve eylem modellerinin ilkeleri aleyhine girişilen eylemlere güç sağladı.

Politikacılar, yüksek mevkilerde kalma veya yüksek mevkiler kazanma çabalarını sürdürüyorlar: potansiyel ve fiilî destekçilerini, mevki elde etme çabalarında onları desteklemenin doğru ve avantajlı olduğuna ikna etmeye çalışırlar. Edebiyat adamları önceden tasarlayarak, belki de geçmişte olduğundan daha fazla, kendi dünya görüşlerini ve bu dünya görüşü konusundaki yargılarını, estetik kriterler ve bu estetik kriterlerin cisimleştiği duyarlılıkça şekillenen bir dille ifade edecek kitaplar ve şiirler yazmayı deniyorlar. Geçmişte olduğundan daha az olmamak üzere ve geniş bir skala üzerinde, işadamları kârlarını kaynakların ekonomik rasyonel kullanımıyla maksimize ederler. Kaynaklarının alternatif kullanım biçimlerinin kâr ve maliyetlerini daha rasyonel ve araştırmaya dayalı olarak hesaplarlar. Çok büyük miktarlarda ve çok büyük bir metodolojik titizlikle bilimadamları, daha önce kavranamamış, kavranmışsa bile çözülememiş bulunan problemler keşfederek çözmeye ve sürekli olarak yeni gözlemlerde bulunmak için yeni hipotezler ve yeni teknikler inşa etmeye çalışıyorlar. Hepsi de, hammaddeler, makinalar, diğer insanlar, laboratuvar numuneleri veya doğal olaylar, her durumda geleneksel beklentilere – bu geleneksel beklentilerin bilimsel ders kitaplarından veya daha eskilerin öğretilerinden alınmış olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın – uymayan eylemler gibi araştırmaya direnen gerçekliklerle meşgul oluyorlar. Bunlarla başa çıkmak, geleneksel kuralların ve inançların ötesine geçmeyi gerektirir. Şimdiye kadar gerçek-

leştirilememiş amaçları gerçekleştirme, hedeflerin peşinde koşma çabası, daima, bir anlamda geleneksel standartlardan kopuş demektir: bu çaba, yeni durumlarla karşılaşılmasını veya yeni durumlara yolaçılmasını icabettirir. Yeni durumlar yeni gözlemleri ve yeni kararları gerekli kılar.

Bir zamanlar başarılmış olanlar dışında hedeflere ulaşma çabasında, ulaşılması gereken durumlar sürekli değişme süreci içinde olduklarından yeni gözlemler ve kararlar gerekir. O nedenle, daha önce kurumlaşmış modellere bağlılığın sürmesi durumunda bile, geleneğin miras bıraktığı daha önceki modellerin uygun eylem durumları az ya da çok oranda değişikliğe uğradığı için yeni modeller oluşturmak zorunludur.Geleneğin her durumdaki eylemlere ve kararlara kılavuzluk için bütünüyle yeterli bir kılavuz olarak kabûl edilmesi gerektiğini öne sürmek, gerçekleşmesi muhtemel olayların, doğanın cömertliğinin ve cimriliğinin, bireylerin önceden sahip olunmayan birşeyi sınırsız elde etme çabalarının veya önceden sahip olunan birşeyin kaybını sonu gelmez önleme çabalarının yüklediği zorunluluklara tezat teşkil eder. Gelenekler muhtemeldir ki, çoğu toplumda, bugün olduğundan çok daha olumlayıcı şekilde sunularak benimsenmiştir ve muhtemeldir ki, ona bağlanılması gerektiği yolunda bir inanç yaygın kabûl görüyordu. O zamanlarda yaşayan insanlar harici faktörlerin ve öteki insanların direncini kırmayı gerektiren ve onlar için kendi kendine "geleneksel olmadığını" dile getiren çağdaş toplumların üyelerince üstlenilen görevler kadar çaba gerektiren ve zor olan görevlere angajeydiler. Onlar da, kendileri için yeni, kafa karıştırıcı olan ve bütünüyle tatmin edici açıklamalar bulamadıkları veya eylemlerine kılavuzluk edecek tatmin edici açıklamalarına sahip bulunmadıkları durumlarla karşı karşıya geliyorlardı. Pek muhtemeldir ki, bilinçli olarak, işleri halletmenin, kendilerine aktarılmış olanlardan daha iyi yeni yollarını keşfetmeyi başaramadılar; birçoğu günümüzde kabûl edilmeyen entellektüel servetlerindeki herşeyi benimsediler. Yine de, öngörülemeyenin, tehdit edici olanın veya fiili katastrofik olayların baskısı, geleneğin taşıyıcılarınca ne tavsiye edilmiş ne de buyurulmuş olan eylemlerin icrasını zorladı. Tecrübenin tatmin edicilikten uzaklığı ve çözülmemiş sorunların keşfi, intikal etmiş bulunan açıklama ve belirli geleneksel eylemlerin ve kurumların alınması konusunda kuşkuculuğa yolaçtı.

En "geleneksel toplumlar"da bile geleneksel model, belirli bir zamanda gerçekleştirilen eylemlerin biricik oluşturucusu olamaz. Bütün toplumlarda insanlar, belirli amaçlar peşinde koşarlar, bu amaçların gerçekleştirilmesinden doğacak avantajları tahmin ettikleri için koşarlar. Bilinçli olarak bu amaçlar hakkında düşünürler, başka bir söyleyişle onları, belirli nedenler ve belirli sonuçlar arasında varolan ilişkiler hakkında sahip bulundukları inançların ışığında düşünürler. Bu amaçları, onların gerçekleştiril-

mesinde nedensel olarak çok etkili gördükleri eylemlerle gerçekleştirirler. Olaylarla ilgili açıklamaları, kendi ışıklarına göre, tecrübeyle ve birbirleriyle tutarlı hale getirmeyi denerler.

İnsanlar, gördükleri şekliyle bunları, yapmak istedikleri için, amaçlanmış durumlara götüren eylemlerden doğacak zevki tahmin ettikleri için, onları kendilerinin yapmak zorunda kaldıklarına inandıkları için yaparlar. Genellikle, kıt kaynaklarını amaçlarına en iyi ve en ekonomik ulaşma yollarına adapte ederek, eylemlerinin değiştirilemez şartlarını ve amaçlarına ulaşmanın maliyetini gözönünde bulundurarak rasyonel olarak eylem yapma teşebbüsüne girerler. Harici olayların, diğer insanların direncini, kendi rasyonel kapasitelerini, yakın ve uzak gelecekte kendileri, yakın ve uzak gelecekte tanıdıkları ve tanımadıkları insanlar için doğacak sonuçların herbiriyle ilgili bilgilerinin sınırlarını gözönünde bulundurarak, becerebildikleri ölçüde rasyonel eylemde bulunurlar; onlar aynı zamanda, değişen oranlarda, kendilerinin ve başkalarının sahip olmalarına hak tanıdıkları şeylerle ilgili doğruluk veya dürüstlükten ya da ahlaki haklar ve yükümlülüklerden de etkilenirler.

Sonra, insanlar aynı zamanda, düşüncesiz, zorlayıcı ve hırslıdırlar da. Onlar, genellikle direnilmesi imkânsız güçlü duygu durumlarının anlık etkisiyle hareket ederler. Rasyonel karar almanın yüklediği sınırlamaları aşmakla kalmazlar sadece, aynı zamanda geleneksel ahlaki kuralların şart koştuğu bağlılıkları da koparırlar.

Gelenek Ne Değildir?

Yaşanmış bir duygu gelenek değildir. Belirli bir andaki duygulanma durumudur. Bir rasyonel yargı gelenek değildir; önermelerin mantısal tutarlılığı, önermelerle gerçeklik arasındaki tutarlılık hakkında bir tezdir. Bir eylem gelenek değildir; o, bir tasarıya sahip, bazan her ne kadar bir tasarıyı ortaya koyan veya ima eden yazılı ya da sözlü bir telaffuz olsa da, bir tasarıya sahip bedenin hareketidir. Bir görsel algı gelenek değildir; o, retinaya girdikten sonra beyne transfer edilen bir imajdır. Bir dua gelenek değildir; inayeti için kendisine yakarılan tanrıya yöneltilmiş bir sözler serisidir. Bir bilimsel önerme gelenek değildir; o, olay sınıfları arasındaki bir ilişkiyi ortaya koyan önericisinin dışındaki bir fikirdir.

Bir endüstriyel üretim süreci gelenek değildir. O, çok sayıda bireyin, aletlerin ya da makinaların kullanımıyla doğal, fiziksel maddelerin formunun dönüştürülmesine yöneltilmiş, genellikle fiziksel, bazan sözel eylemlerin organize edilmesidir. Ürünü de gelenek değildir. Bir otorite uygula-

ması edimi gelenek değildir; o, belirli eylemlerin başka insanlarca performansını sağlamayı, gerçekten bu tür performansını sağlamayı amaçlayan bir yazılı ya da sözlü sözler serisidir. Bir ayin veya bir yıldönümü kutlaması ya da bir monarka bağlılık yeminine katılma eylemi olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın, bir ritüel eylemin icrası, gelenek değildir; o, bir duygu ve inanç durumunu ifade eden bir sözler ve fiziksel hareketler takımıdır.

Bu duygu veya zihin durumlarının hiçbiri gelenek değildir, bu fiziksel eylemlerin ve sosyal ilişkilerin hiçbiri gelenek değildir. Onların hiçbiri kendi başlarına (kendi içlerinde, çev.) gelenek değildir. Bu düşüncelerin hiçbiri gelenek değildir. Onlar hemen her zaman, farklı ölçülerde geleneğin etkisi altındaki veya geleneğin belirlediği formlarda gerçekleşirler. Onlar, yeniden hayata geçirilen gelenekler olarak icra edildikleri için tekerrür ederler. Yeniden hayata geçirme (yeniden yasalaştırma, çev.) gelenek değildir; gelenek, yeniden hayata geçirmeye/yasalaştırmaya kılavuzluk eden model/tarz'dır.

Keza, orjinal inançlar, orjinal entellektüel çalışmalar, orjinal sosyal düzenlemeler, yapılar veya ilişkiler de vardır. Keza, değişen şartlara adaptasyonlar olan, adapte olan kişi tarafından önceden gerçekleştirilmemiş bulunan adaptasyonlar olan eylemler de vardır Onlar, her ne kadar genellikle varolan geleneklerden çıkarılıyorlar ise de, belirli bir kişiyle ilgili oldukları sürece orjinal olabilirler. Gelenekler olarak önceden hazır değil iseler, zamanları geldiğinde geleneklere dönüşmemişlerse, kendilerini ortaya çıkaran durumlarla veya onları gerçekleştiren kişilerle birlikte ölürler. Fakat yapıları gereği orjinal kalamazlar. Ya silinip ortadan yokolurlar veya yeniden hayata geçirildikleri zaman gelenekler olarak intikal ettirilirler.

Kılavuz Model Olarak Gelenek

İnsanların, özü gereği doğru olduklarını düşündükleri;[32] amaçlı araçsal eylemler[33] veya ifşa edici duygusal eylemler[34] olduklarını düşündükleri eylemler; bu eylemleri içinde icra ettikleri topluma nereden gelmektedir?

---

32 Max Weber'in adlandırdığı şekliyle **vertrationale(rasyonel)** eylemler; farklı bir kontekst içinde aynı zamanda **gesinnungspolitische** diye adlandırdığı eylemler. Bakınız, **Virtschaft und Gesselschaft** (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1924), vol.1, pt 1, chap. 1, ss. 12–13. Keza bakınız Weber, **Gesammelte Politsche Schriften**, 2d ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1958), ss. 534–48.

33 Weber, **Wirtschaft und Gesselschaft**, 1: 12–14.

34 **A.g.y.**

Bütün bunlar sunulmuş veya devralınmış inanç ve kural gelenekleriyle ilgili gözlemlerle uyuşmaz gibi görünüyor. Fakat bu uyuşmazlık yalnızca görünüştedir. Sözün gelişi bir "centilmen," veya bir "kahraman," ya da bir "insan" olarak eylemde bulunmak bütünüyle doğaları gereği değerli eylem modelleri olabilir, fakat birbirini izleyen her kuşak modelini bir önceki intikal ettiren kuşaktan devralır. "Centilmen" tarzının veya modelinin doğası gereği sahip bulunduğu değerin doğrulanması (tescil edilmesi, çev.) bir geleneğe uyum sağlar ve bir gelenek olarak benimsenir. Gerçekten de, bu tür ideallerin çoğu genellikle, hem doğası gereği doğru hem de yeniden üretilmeye ve sürdürülmeye değer gelenekler olarak ileri sürülür. Bir girişimci işadamı olmak, bir rolün olabildiği ölçüde geleneksel olmayan birşey olarak görünür, fakat her iş alanındaki pratiklerle ilgili geleneksel olan çok şey vardır ve başarılı bir işadamı olma idealinin bizzat kendisi, bir gelenek olarak alınarak aktarılan bir idealdir; en azından, bağımsız girişimci rolünün ve mesleğinin gerçekleşmesinin istendiği ülkelerde bu tarzda kullanılır. "Başarı" idealinin kendisi gelenekten alınır; her kuşak onu yeni ve tasarlanmış birşey olarak kavramaz; aynı şey, başarılı olunmak için yapılması gereken şey hakkındaki fikirler için de geçerlidir. "Başarı" ideali, başarı peşindeki kişiye belirli bir rehberlik sağlamayan bir genel idealdir; o yine de eylemin ödüllendirilmesi için gerekli fırsatları kavramalı ve bu geleneksel ideale kendi bireysel ulaşma çabası sırasında algıladığı fırsatların potansiyel avantajlarını elde etmek için sahip olduğu kaynakları nasıl kullanacağı konusunda belirli kararlar almalıdır. Ayrıca o, başarı geleneğinin kendi çağdaşları, özellikle de başarıya akortlu takdirini ve övgüsünü kazanmayı umduğu yakın arkadaşları arasındaki eşit ağırlığını hesaba katmalıdır. Max Weber'in püriten müteşebbisin çabalarıyla ilgili yorumunda – Protestan etiğindeki yorumunda – ideal, geleneğin sağladığı bir idealdir; Max Weber'in yorumunda rasyonel girişim ile ebedî kurtuluş ihtimali arasındaki ilişki fikri, bir gelenek olarak verilir. Bu ilişki fikri kesinlikle, onu benimseyen işadamı kuşaklarının herbirinin gerçekleştireceği, empirik gözlemlerin rasyonel analiziyle kazanılmaz.

Ekonomik yönelimli eylemin yüksek itibarı, rasyonel ekonomik tercih tarzının takdir görmesi, bu tür tercihlerin başarılı sonuçlarına değer verilmesi, gelenekler olarak intikal ettirilerek benimsenmiş bulunan yargılama veya değerlendirme modelleridir. Bu gelenekler, yapılması gereken belirli eylemleri, yapılması gereken tercihlerin özel içeriklerini buyurmazlar; onlar sadece, bu tür eylem ve yargılama modellerinin uygulanmasını buyururlar. Servet edinmenin rasyonel, ekonomiye elverişli eylem olarak yüksek itibar görmesi önemli ölçüde bir geleneğin sunumunun ve kabûlünün ürünüdür. Ve bütün bir rasyonel hesaplama ve algılama içinde, geleneksel olan

çok şey vardır. Bu durum onun "yanlış" veya "doğru" olduğu anlamına gelmez; bu sadece, amacın ve tekniklerin onları öğreten veya onların örneğini sağlayan başka insanlardan öğrenilmeleri anlamında geleneksel oldukları anlamına gelir. Mantıksal tutarlılığı değerlendirmek, gözlemlerin güvenilirliğini değerlendirmek için gerekli kurallar, rasyonel ve soyut biçimde formüle edilmiş kuralların açık öğrenimi ve "zımnî bilgi" ve bunları müteakip tecrübeyle takviye edilerek öğrenimi formunda, geleneksel olarak edinilir. İşlerin rasyonel yönetiminin "iyiliği," bu her ne kadar maliyetin yükünü taşıyan ve sağladığı hizmetleri alanlar lehindeki avantajlarıyla ilgili düşüncelerce takviye ediliyor ise de bir gelenektir.[35]

Bu tür bir eylemin verimliliği aynı zamanda, rasyonel veya elverişli olanla geleneksel olanın, bahis konusu birinin eylemlerinden çok kişilerin davranışı içindeki benzer bileşimlerine de bağlıdır. Gelenek, anlamlı davranışın oluşumuna onun amaçlarını ve standartlarını ve hatta araçlarını belirleyerek girer. Bu değişik biçimlerde gerçekleşir. Düşünülmüş eylemlerin sınırlarına lokalize olan, amaçları veya standartları ve kuralları koyan gelenek, içinde düşünülmüş eylemlerin ve duygu içerikli eylemlerin gerçekleştiği alanın sınırlarında durur. Burada gelenekler genellikle, rasyonel, ahlaki, bilme ve anlamayla ilgili eylemlerin ve aynı zamanda onların etkilerinin "zımnî unsuru"dur.

---

35 Bakınız John Stuart Mill, "Of Competition and Custom," **Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy,** ed. W. J. Ashley (London: Longmans Green, 1909), ss. 242–48.

Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği*

Theodore Kisiel

Kutsal Kitap metinlerinin tefsirinden tarihi oluşturan insanî eylemlerin metodik yorumuna uzanan çizgide genelde hermeneutik gizli anlamları ortaya çıkarma süreciyle ilgilidir. Klasik metinlerin anlamlarının örtüsünü kaldırmak, bir şiiri anlamak, belirli bir davada hukukun daha önceki uygulamalarını yorumlamak, zamanların tarihi işaretlerini okumak – bu belirsiz durumların hepsi, ister bilim olarak ister yorumlama sanatı olarak görülsün, hermeneutiğin inceleme alanları olarak görülmeye başlandı. Önceleri, eski filoloji geleneğinde hermeneutik yalnızca aslî bir belirsizlik metinlerin anlaşılmasını engellediğinde arada bir yapılması gereken bir işti. Daha sonra, romantik ondokuzuncu yüzyıl döneminde Schleiermacher ile Dilthey hermeneutiği, hümaniter disiplinlerin genel yöntemi – psikolojide ve sosyolojideki **Verstehen** (anlama) yaklaşımına, başka şeylerin yanısıra, ilham kaynağı olan bir akım olarak tasarladı. Ancak, daha da ileri giderek insanın Varlığın gizemi içindeki varoluşunun bütünüyle hermeneutik olduğunu öne süren kişi Heidegger oldu. Onun varlık hermeneutiği her ne kadar fenomenolojik varlığın zımnî yapılarını açığa çıkarma "yöntemiyle" ilişkili ise de, bu prosedürün kendisinin, varlığın anlamının bütün mini ifşalarını ve büyük tezahürlerini içine alan bir eşsiz keşif yolculuğu olarak, çok daha sponten insanî varoluş sürecine kadar geriye götürülerek kökleri bulunabilir. Heidegger'in terimleriyle, Dasein, yani kendi durumunda insanî/beşeri varlık "ifşa olma olayında" ikamet eder ve bu yüzden anlar. Dolayısıyla, hermeneutik sorunun kalbinin bulunması gereken yer, bu "olay"dır.

---

* Metin şu kitaptan alınmıştır: Hollinger, Robert (ed.) **Hermeneutics and Praxis**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1985, ss. 3-31.

Geçmişin büyük düşünürlerinin metinlerinin yorumuna ilgisi dahilinde Heidegger'in çalışması yine de klâsik hermeneutik fikriyle açık bir ilişki içindedir. Fakat, daha eski anlayışları içine alan çok daha kuşatıcı ve radikal bir hermeneutiğe yönelik hamlesi yalnızca "hermeneutiğin hermeneutiği" diye adlandırılabilir. Onun radikalliği, anlamın tecrübede doğumunun tanıklığını yapma, anlamın insanî tecrübenin aslî köklerine açıklıkta doğduğu yer durumundaki düğüm noktasına uzanan yolu bulma çabasındaki fenomenolojinin radikalliğidir. Burada hermeneutik, tam anlamıyla, henüz başlama noktasına kadar geri götürülebilecek – nihaî noktada anlamanın-bulunmadığı noktaya, gizemli olana, asla anlaşılamayacak olana, gizini açığa çıkarmanın gizleme olduğu noktaya kadar geri götürmek anlamına gelir – anlama olayının fenomenolojisidir. Hermeneutik olanın, gizli anlamları ortaya çıkarma sürecinin en radikal problemlerini keşfettiği yer burasıdır.

Heidegger'i okuyucularının birçoğunu bu ölçüde yabancılaştıran şifreli bildiriler inşa etmeye sürükleyen düzey bu düzeydir. Bu asap bozucu şaşkınlığa düşümenin panzehiri, akkor halinde beyaz bir renk alacak kadar kızgın fırınlara bakmak için kullanılan filtre edici gözlükler gibi, burada içerilen devasa ve çözülmesi zor problemlere bir özel kontekst ve somutluk sağlayarak kendisini Heidegger'in kuşatıcı ve radikal hermeneutiği ile metin yorumunun çok daha geleneksel problemleri arasında mevzilendiren Hans-Georg Gadamer'in eserindedir. Çünkü Gadamer, insanî anlamanın içinde gerçekleştiği fiilî durumun daima bir **gelenek** dahilinde **dil** içinde/**dil** vasıtasıyla – hermeneutik düşünüşte daima hem gelenek hem de dil hakkında açık mülahazalar olagelmiştir – anlama olması "olgusu" üzerinde odaklaşır. Geleneğin lingüistik vukubuluşu, böylece, hermeneutik ile fenomenolojinin ortak problemlerine, yani **Sinngebung** problemine çok daha nüfuz edici bir giriş sağlar. Çünkü, insanî anlamaya bir bakıma anlamını veren şeyin lingüistik gelenek olduğu rahatlıkla anlaşılabilecek kadar apaçıktır. Gadamer'in hermeneutiğinden yola çıkarak, sonunda ona ilk hamlesini veren düşünür Martin Heidegger'in hermeneutiğine ulaşmayı amaçlayan elinizdeki çalışmanın çözmek istediği düğüm, bunun nasıl vukubulduğudur.[1]

Daha ileri düzeyde bir düşünceler serisi, burada incelenmekte olan kuşatıcı hermeneutik ile hermeneutiğin daha eski versiyonları arasındaki ilişkilerin ve farklılıkların gösterilmesine yardım edebilir. Bazan "hermeneutik daire" açısından anlaşılan yorumda metnin kontekstle ilişkisi problemini düşünün. Klasik filolojik hermeneutikte bu daire gramatik bütün-parça iliş-

---

[1] Bu yazının bir ilk versiyonu 26 Nisan 1968'de Pittsburgh Üniversitesi'nde Heidegger Çevresi'ne sunuldu. Çevre'nin üyelerine faydalı yorumlarından ve dürüst eleştirilerinden dolayı teşekkür etmek isterim. Katılımcılardan biri olan Richard Palmer cömertçe, son zamanlarda yayınlanmış bulunan **Hermeneutics** (Evantson; Ill.: NorthWestern University Press, 1969) kitabının el yazması bölümlerinden yararlanma izni verdi.

kisiydi. Söz/kelime (veya daha büyük birim) cümle (veya daha büyük gramatik nesne) kontekstinde anlaşılıyor ve sonra da cümlenin anlamı bireysel kelimelerin fonksiyonlarına göre açıklanıyordu. Romantik hermeneutikte, yazarın sübjektivitesi/öznelliği (yani onun "bilinçdışı yeteneği"), metin bir yaratıcı hayat anı olarak anlaşıldıktan sonra yazarın sübjektivitesinin bireysel eserlerince izah edildiği yerde başlıca ilgi haline geldi. Elinizdeki incelemede bu daire, yaşayan bir gelenekle onun, kendisi de bu geleneğin asıl parçası durumundaki yorumu arasında durur. Yorum bu yüzden kısmi, deyim yerindeyse sınırlıdır ve içinde gerçekleştiği tarihsel durum tarafından yönlendirilir. Çünkü biz bir geleneği bir gelenekten hareketle yorumlarız. Gelenek yoruma temel sağlar ve yeni yoruma davetiye çıkarır; bu tazelenen yorum geleneği canlı tutar. Yorum hareketini intikal ettirme hareketi canlandırır ve bunların ikisi birarada dairevî hermeneutik vukubulma hareketini oluşturur. Bu vukubuluş en temel düzeyde yorumcu ile yazar veya metin arasındaki bir karşılaşma değil, insanî varoluşla/varlıkla onu önceden içine alan eşsiz tarihsel durum arasında bir karşı karşıya geliştir ve burası özne-nesne modelinin artık gerçekten uygulanamayacağı bir noktadır. Daha önceki hermeneutik teorilerin taşıyıcıları durumundaki hem "metin" hem de "yazar" içinde sponten tarzda biraraya getirilerek ileriye taşındıkları tarihsel hareketin daha geniş kontekstine çekilirler.

Gadamer: İntikalin Vukubulması

Gadamer'in **magnum opus**unun başlığı **Truth and Method: Fundamental Features of a Philosophical Hermeneutics** (Hakikat ve Yöntem: Bir Felsefî Hermeneutiğin Temel Özellikleri)[2] eserinin yanlış anlaşılmasının kaynaklarına dikkat çeken bazı ironiler içerir. Çünkü onun "hermeneutiği" Schleiermacher ve Dilthey'ın sahip oldukları gibi hümaniter disiplinler için bir "yöntem" tasarlamaya yönelmez. Onun hermeneutiği bir anlama ve yorumlama meselesi ise de, anlama ve yorumun, hümaniter disiplinlerin aynı zamanda entellektüel bakımdan hürmete layık sonuçlara ulaşabilecekleri şekilde bilimsel kontrolüyle değil, aksine, hakiki bir anlamada fiilen daima "arzumuzun ve marifetimizin ötesinde" (xiv) bir düzeyde burada "anlama geleneğin vukubulması dahilinde duran birşey ola-

---

[2] Hans-Georg Gadamer, **Wahrheit und Methode: Gründzuge einer Philosophischen Hermeneutik,** bir zeyl ilavesiyle genişletilmiş bulunan 2. Baskı [Tübingen: J. C. B. Mohr. 1965). İlk baskı 1960'da yayınlanmıştır. Gadamer'in eleştirmenlerine cevaplar verdiği ikinci baskının önsözü özellikle aydınlatıcıdır. Merkezî kaynağımız durumundaki bu esere başvurularımız bundan böyle yalnızca sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

rak (**Überlieferungsgeschehen**)... hiç de bir yöntem değildir" (293) –**vukubulan** şeyle ilgilidir. Gadamer'in amacı, anlamayı mümkün kılan şartları tasvir etmektir ve bu da metodolojik mülahazaları aşan bir meseledir. Burada hermeneutik, "düşünmenin varlık kazandığı fiilî tecrübenin teorisi" (xxii)'dir ve bu teori metodolojik hermeneutiğin yerini almayı değil, sonrakine temel teşkil eden boyutları ortaya çıkarmak ve pekâlâ hem onlara yardım edebilecek hem de "vukubulmanın bütün bir anlamada ne denli etkili olduğunu" (xxvii) ihmal ettikleri ölçüde muhtemel abartılı iddialarından bazılarını düzeltebilecek anlayışlar geliştirmektir. Kabul edilir edilmez, bundan, hermeneutiğin en temel görevinin bir anlama prosedürü geliştirmek değil, aksine, anlamanın fiilen içinde gerçekleştiği şartları açığa çıkarmak olduğu sonucu çıkar (279). Bu yolu gösteren Heidegger'di. **Varlık ve Zaman**'da anlama hareketi, **Dasein**'ın varlığının bizatihi kendisi olarak anlaşılır ve bu hermeneutik fenomene, metodolojik ve teorik sorunları çok aşan bir üniversellik sağlar. Bundan böyle "hermeneutik" kavramı, "Dasein'ın temel hareketini gösterir ve onun sonluluğunu/sınırlılığını ve tarihselliğini oluşturarak dünya tecrübesinin bütününü çerçeve içine alır" (xvi). İnsani tecrübe bütünüyle hermeneutik olduğu için, onun bu hatlar boyunca tasviri herşeyi içine alır ve dolayısıyla felsefî hermeneutiği oluşturur.[3] Bu çok daha geniş **Verstehen** anlayışı, vaizin ve yargıcın daha pratik problemleriyle ilişkili ve katı anlamda bilimsel olmayan bilgi ve hakikat tarzlarıyla meşgul çok daha uzun bir teolojik ve hukukî hermeneutik geleneğine cevap vermek için modern bilimin metodik ruhunu tamamen parçalar. Bu yüzden, Heidegger'in anlama fenomenini derinleştirmesi, anlamanın, bilimin mevcut metodolojik standartlarınca doğrulanamayan bilgi tarzlarının hakikat iddialarına, yani tarih, sanat ve felsefe tecrübelerinin hakikat iddialarına uzanma ihtimaline işaret ediyordu. Kartezyen doğruluk kavramından önce, "nesnenin" ona yaklaşılmak üzere kullanılan yöntemce belirlen-

---

[3] Böylece Heidegger'i izleyen Gadamer'in hermeneutiği temelde, sorun "bilimin mümkünlüğü"nden çok "tarihin Varlığı" üzerinde merkezilestiği ölçüde epistemolojik olmaktan çok ontolojiktir (**KS I**, 74). **Varlik ve Zaman**'dan hemen önceki felsefî yoğunluğun oluşturduğu "korlaşmış fırın" günlerinde Heidegger'in öğrencisi olan Gadamer, **Varlik ve Zaman**'da bile asıl sorunu, Varlığın anlaması üzerinde merkezileşen bir sorun olarak değil, tersine anlamaya sahip Varlık (yani, anlama nasıl Varlık'tır? [**KS I** 79]) sorunu üzerinde merkezileşen bir sorun olarak görür. Çünkü, eğer anlama bir kez atılmış ise, basitçe bizatihi bilincin kendi aktivitelerinden biri olarak değil, Varlığın vukubulması olarak düşünülmelidir. Ve **Varlik ve Zaman**'da anlama aynı zamanda zaten diskursif olduğu için, Varlığın bu hareketi, dilin vukubulmasıdır ve burası tam da Gadamer'in hermeneutiğinin sonunda en özgün sondajlarını yaptığı yerdir.

diği yolunda eski Grek düşüncesi vardı (**PCH** 14).[4] Saf yöntem kendisini, **per se** (aslında, çev.) yöntemin dışında duran köklerinden/kaynaklarından hiçbir şekilde koparamayacağından, asla mümkün değildir.

Kılavuz ipuçlarını Heidegger'in "dünyaya atılmış olma durumunun (facticity)" hermeneutiğinden alan Gadamer özelde, anlama hareketini, geçmişin intikal eden mirasını mümkün somut kendine mâletme dahilinde açığa çıkarmayı amaçlar. Bu anlamanın, hermeneutik problemin merkezi ipucu olarak benimsediği tarihsel devinimidir. "Anlamanın kendisi, hiç de bir sübjektivitenin eylemi olarak değil, tersine, geçmiş ve şimdinin içinde sürekli birbirine karıştığı bir intikalin vukubulmasına (**Überlieferungsgeschehen**) giriş olarak düşünülmelidir. Prosedür ve yöntem fikrince "gereğinden fazla egemenlik altına alınmış bulunan hermeneutik teoride kabul görmesi gereken şey budur" (275). Bu her şeyden önce, dünyaya atılmışlığın (facticity) önceki hermeneutik teoriler içindeki sahnenin arkasında gezinip duran herhangi bir formalize edilmiş ego'nun veya mutlak ruhun ya da benzer herhangi bir varlık tarafından yeri alınamayacak radikal sonluluğunun ve zamansallığının – kimse bunun ötesine geçemez – temel olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına gelir.

Çok daha açık biçimde dile getirmek gerekirse, dünyaya atılmışlık üzerinde yoğunlaşma, bir geleneğe ait olması anlamına gelen şeyin bütün anlamını kavrama görevine devrolur. Ve biz kaçınılamayacak şekilde öncedendevraldığımız için, kendimize ait olmaktan çok daha fazla tarihe aidiz. "Geriye dönük olarak anlamadan çok daha önce kendimizi, gayet tabii olarak yaşadığımız ailede, toplumda ve devlet içinde anlarız.... Bu yüzden, bireyin Varlığının tarihsel gerçekliği, bireysel yargılarından çok önyargılarıdır" (261). Bir bilgi problemine dönüşmeden önce bile, "önyargılarımız," herhangi birşeyi bir biçimde kendilerine dayanarak anlayacağımız ontolojik olgular,* tarihsel olarak intikal etmiş bulunan içeriklerdir. Mesele, Varlık

---

[4] Hans-Georg Gadamer, **Le Probeme de la conscience historique**, Claire Cardinal Mercier no. 2, 1957 (Publications univarsitaires de Louvein, 1963). Gadamer, 1958'de Louvein'de **Hakikat ve Yöntem**'de daha sonra yayınlanmış bulunan materyalin bir kısmını, farklı nüanslarla da olsa sunan dört konferans vermişti. Bundan böyle, **PCH** kısaltmasıyla zikredilecek.

* Burada kullanılan "olgu (fact)", "olgusallık (facticity)" terimlerinin Anglo-Amerikan düşüncesindeki "olgu" terimiyle hiçbir ilgisi yoktur. Burada kullanılan "facticity" kavramı Heidegger'in terminolojisine aittir ve Heidegger terimi bizim kendi Dasein'ımızın varlığının karakterini ifade etmek amacıyla kullanır. **Dünyaya atılmışlık (throwness)**, **Dasein**'ın temel özelliğidir. Bu Dasein kendi Oradası (Da)'na atılmıştır. Dasein'ın "olgusallığı (facticity)", onun bu atılmışlığıdır. Taşlar ve ağaçlar Dünya içinde EL-DE-MEVCUT varlıklardır. Bu bir olgudur ve biz onların olgusallıklarından (factuality) sözedebiliriz. Dasein da dünya içinde el-de-mevcut bir varlıktır; ancak taşlar ve ağaçlar anlamında değil. Taşlar ve ağaçlar "dünyasız"dırlar, fakat Dasein böyle değildir. Dasein'ın olgusallığı, "dünya içinde" bir varlığın, kendisini,

içinde önceden başlamış bulunduğumuz yerdeki bilgi içinde başlamaktır. Sonlu/sınırlı anlamanın epistemolojik problemi, bu yüzden, mutlak bir noktadan yola çıkmak için, önyargıları ekarte etme meselesi değil, meşru önyargıları anlamayı engelleyen önyargılardan ayıran şeyi belirleme meselesidir. Problem, bir reddetme problemi değil, bizde hâlâ yaşamaya davam eden bir geleneğin, yalnızca bize geçmişe nüfuz etme imkânı sağlayacak tarzda değil, aynı zamanda sürekli yeni anlam imkânları açacak tarzda işlenmesi problemidir. "Örneklerimizin/yapagelişlerimizin" bu verimliliği hermeneutik daireye, ilginin "hayaller ve popüler anlayışlar" tarafından yanlış yola sürüklenmekten kaçınmak ve bu önkabulleri **aus den Sachen Selbst** geliştirmek olması kaydıyla, daha pozitif ve daha yararlı bir anlam verir (**SZ** 153). Hermeneutik daire "fasit" değildir; çünkü o, kendilerinden dedüktif olarak başka varsayımlar türetilebileceği formel/mantıksal aksiyomlar öne süren bir mantıksal daire değil, aksine, geleceğe ait projelerin zarureten geçmiş önkabullerce belirlendiği ve geçmiş önkabullerce kılavuzluk edildiği bir zamansal varoluşun aslî dairevî yapısıdır. Sözün gelişi, bir metni anlamamıza kılavuzluk eden anlamla ilgili sezgiler temelde formel bir sübjektivitenin metodolojik öne sürmeleri değil, aksine onlar metnin, bizim kendimizi ve metni içinde bulduğumuz genel hısımlıktan doğan önkabulleriyle ilgili sponten kavrayışımızdan kaynaklanırlar (277). Ve bu ortak bağ nihaî ortak zeminini "şeylerin kendilerine" daimi referansında bulur.[5]

Bu yüzden hermeneutik, anlamanın, kaçınılamaz şekilde gelenekle dile gelen "şeylerin" bizatihi kendileri kadar, "şeylerin" aynı anda bizimle konuşabilecekleri kendileri dışında bir gelenekle bağlantılarının kurulması anlamına geldiği gerçeğinden yola çıkıyor olmalıdır. Ve dilin biziatihi kendisinin en temel "önyargımız" olduğu burada hemen açıkça ortaya çıkmaktadır. Tam da bu intikal, yani dil "geleneği" vasıtasıyla biz cetlerimizle ortak bir anlam boyutu içinde hareket ederiz.

Fakat gelenekle bağımız, bizim için daima böylesine apaçık olan ortak bir bağ değildir. Hermeneutik bilinç yalnızca, geleneğin intikal ettirdiği mesaj, alışılageldik aşinalığımızın dışında kalarak bizim için bir problem haline geldiğinde başlar. Hermeneutik tarihselliğin bizatihi anlamı ve yapısı, aşinalık ile yabancılık arasındaki bu gerilimdir (279, **PCH** 80). Hermeneutik

---

kaderi kendi dünyası içinde karşı karşıya geldiği şeylerin varlığına bağlı bir varlık olabileceği şekilde dünya-içinde-varlığı bulunduğunu ima eder. Dasein önyargılarından oluşan, ontolojik gerçekliğe atılmış varlıktır (Çev.).

5 Sözkonusu dairenin ve bu yorumunun bazı biçimleri ile zamansal mesafeyle ilgili müteakip açiklamalar, yukarıdaki referanslar, Gadamer'in Heidegger **Festchrift**'teki ["Vom Zirkel des Verstehens" **Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag** (Tübingen: Neske. 1959) ss. 23-34.] yazısıyla mukayese edilerek çıkarılabilir.

kendisini bir geleneğe ait olmakla, zaten aşina olduğumuz köklerinden kopmuş bulunan ve bizim için problem haline gelen bir "nesneyle" karşı karşıya kalma arasındaki "arafta (in-between)" mevzilendirir. Açık anlama yalnızca, bu meydan okuyucu olay, biz yorumcularla intikal eden mesaj arasında bir mesafe/boşluk yaratmak suretiyle bizi kendisine **maruz bıraktığında** başlar. Bu mesafe zamansal bir mesafedir, uzaysal/mekânsal bir mesafe değildir ve ikincisinden kaynaklanan bütün özel çağrışımlardan kurtulmuş olmalıdır. Çünkü o, verimli yorum istikametleri sağlayacak tarzda, sorunu bütün apaçıklığıyla ilk kez açan zamanın geri tepmesidir. Bu yüzden o galebe çalınarak aşılması gereken bir mesafe değil, üretici/verimli anlama imkânları için işlenmesi gereken bir mesafedir. Zamansal mesafe bir boş vakum, bir "dipsiz uçurum" (281) değil, tersine, geçmişle şimdiye aracılık eden intikal etmiş mafsalların sürekliliğinden ibaret bir doluluktur. O, sözün gelişi, bir sanat tarzına veya tarihsel olaya fazla yakın olmaktan doğan hata kaynaklarını filtrelemekle kalmaz yalnızca, aynı zamanda, anlamın şüphe edilmeyen ilişkilerini ortaya çıkaran yeni anlama kaynaklarını da ortaya çıkarır. Bu yüzden o, belirli bir doğaları bulunan önyargıların yavaş yavaş ortadan kalkmalarına, kapsamları bakımından çok daha kuşatıcı olan ve hakiki anlamayı sağlayan önyargıların öne çıkmasına imkân sağlar. Doğru önyargıların yanlış önyargılardan ayırt edilmesini sağlayan bu zamansal mesafedir ve dolayısıyla o, hermeneutiğin eleştirel epistemolojik probleminin yeniden çözümünün şartıdır (282, **PCH** 82). Burada işbaşındaki tarihle karşı karşıya geliriz ve tarihsel sürecin gerçek verimliliğinden uzun uzadıya sözetmeye gerek yoktur.

O bunu, önyargıları bilincime sürükleyerek ve yargılar olarak hareket etmelerini askıya alarak, sorgulamaya tabi kılarak yapar. Fakat kanaatlerimi kuşku altında tutan şey kesinlikle, meydan okuyan mesajın yabancı ötekiliğidir. Bu yüzden, hermeneutiğin "nesnesi" sayması gereken şey, hiçbir şekilde bir "nesne" değil, tersine, benim olan şeyle ötekinin olan şey, şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkidir ve hermeneutik, sözü edilen kalemlerin herbirini çelişkileri yoluyla önce açığa çıkarır ve sonra da onları insanın ufuklarını genişleten bir arabuluculuk vasıtasıyla birbirine harmanlar. Çünkü hermeneutik bilincin ana hamlesi, çıkar gözetmez ve evrensel bir hamledir. Bu hamle uzlaştırmayı tesis etme hamlesidir ve bu da kendi ufuklarını aşmaya, ötekinin argümanları üzerinde yoğunlaşma ve ötekinin argümanlarını takviye etmeye gönüllülük anlamına gelir. Hermeneutik tecrübe, "öteki" ile yeni tecrübelere açık olunacak şekilde negatif olmakla başlar; öyle ki, ötekinin bana söyleyebileceği birşeyi olabilsin (344).

Bu tür bir kendini açma ve mümkünlere açıklık, meselenin tam da özüdür (283). Tecrübe adını hakedecek herhangi bir tecrübe, çok daha yoğun biçimle-

rinde sorgulayıcı bir soru cevap mantığına göre yapılaşır. Belirli bir metin hakkında bir "akademik soru" yönelterek işe başlayabileceğimiz doğrudur, fakat hakiki hermeneutik tecrübe, sözkonusu metnin bize soru sormasına izin vermeye, başka bir söyleyişle biz, metnin önyargılarımızı "sarsarak" kendi önyargılarını ileri sürmesine yeterince açık olmadıkça başlayamaz.[6] Artık ortaya çıkan bu soru ve cevap diyalektiği, önceden-kurumlaşmış bütün yöntemleri terkeder. Bütün metodolojik önkabullerin kuşku altında olmaları birşeydir; sorgulamanın herhangi birşey ortaya koyamaması, tersine, yalnızca hermeneutik durumda ikamet eden imkânları derinliğine araştırarak, kaynağı diyalektik gerilime açması başka birşeydir. Bu süreç, genellikle disiplin diye adlandırılabilecek şey yoluyla sürdürülebilir sadeçe, yaratıcı araştırmayı hazırlayan bir disiplin yoluyla (465). Soru ve cevap mantığı, yalnızca "birşeyin" "şeyler kendileri adına konuşmaları" – kontrol etmekten çok maruz kaldığımız (**er-fahren**) bir tecrübe içinde – durumunda vukubulması düzeyindeki geniş anlamıyla bir keşif "mantığıdır." Anlama maruz kalmadır (339).

Soru ve cevap diyalektiği, karşılıklı diyalog (conversation) ilişkilerini, hermeneutik fenomen için bir model olarak ortaya koyar. Bir metnin bize soru formunda karşımıza dikildiğini söylemek, onun bir diyalogda bizimle

---

6 Yorumcunun metinle karşı karşıya gelmesi, yani "hermeneutik durum" denilen şey, varlıkla ilgili (existential) **Grenzstuation** karakterine sahip olmakla başlar! Heidegger'e aşina olanlar burada, onun, gerçekleşmesine izin verilen radikal bir sorgulamanin total açıklığı olarak **Ent-schlossenheit** konusundaki tartışmasının esaslarının farkına varacaktır. En yaratıcı düşünme endişeye düşme veya **Angst** ile başlar, sorgulayarak cevaplandırır ve sorunun vaadettiği dile getirilmemiş mesajı dinleyerek sona erer. Fakat, dinleme "düşünmenin en otantik jesti" (US, 175) olarak sorgulamadan daha önemli ve hatta mesajın yorumlayıcı ifşasından çok daha temel olsa bile, daha da öncelikli olan şey mesajın bizatihi kendisinin, insanın kılavuzluğu ve metodolojik manipülasyon dışında vukubulduğu gibi vukubulması ve ortaya çıkması olayıdır. Dolayısıyla, "hermeneutik öncelikle ifşa oluşa işaret etmez, çünkü bundan önce, mesaj ve eğilimlerin ortaya çıkışı sözkonusudur" (US, 122). Gadamer için "hermeneutik Ur (İlk, ana, çev.) – fenomen" (KS I, 107), soru ile cevap arasındaki diyalektik ilişkide mevziilenir. Buna göre, bir iddia aslında yalnızca dile getirilmemiş bir soruya dile getirilmiş bir cevap olarak görüldüğünde anlaşılmış olabilir (KS I, 99, 142). Fakat her soru, yeri geldiğinde, sertleşen kabuğu zamanla, yeni sorular doğurması için kırılması gereken bir motive edilmiş önkabuller arkabahçesidir (KS I, 54). Böylesi bir kırma işlemi, gerçekten verimli sorular yaratma yeteneğine sahip hakiki araştırmacının görevidir (KS I, 108). Bu sorular yaratma yeteneği, henüz söylenmemiş olan şeyi, alanının geleneği içinde keşfetme yeteneğidir. Bu yüzden, her araştırma faaliyeti aslında hermeneutiği gerektirir; çünkü, her nerede söylenmemiş olan söylenmiş olanda dinleniyorsa, orada hermeneutik de vardır. Bunun, N. R. Hanson, T. S. Kuhn, S. Toulmin ve diğerlerinin çalışmalarında işaret edildiği üzere, hermeneutik sorun öncelikle çok daha gündelik bir dilde ifade edilen (her ne zaman ifade edilmiş olursa olsun) kılavuz önkabuller düzeyinde ikamet ediyorsa da, bir anlamda "dil"i matematiksel dil, "metni" doğa olan doğa bilimleri geleneğine de uygulanabileceği anlaşılıyor.

iletişimde bulunan bir arkadaş gibi konuştuğunu söylemektir. Yorumcu ile metin arasındaki ilişki gerçekte iki kişi arasındaki bir komünyon (paylaşma durumu, çev.) değildir elbette; hatta yazarla (birçok durumda anonimdir) okuyucu arasındaki bir komünyon – bu Schleiermacher'in hermeneutiğinin önemli bir kısmının geçerliliğini ortadan kaldıran bir varsayımdır – bile değildir, aksine ortak anlam alanı içinde bir iletişimdir ve sadece yorumcunun bizatihi kendisi fiilen yazılı metni anlamlı hale getirdikten sonra gerçekleşen bir iletişimdir. Hermeneutik ilişkiyi kişiler **arası** bir diyologa benzer hale getiren şey, bir Ben-Sen ilişkisi değil, geleneği diyalog benzeri birşeye dönüştüren anlamın intikalinin lingüistik vukubuluşu ise de, işte tam da bu ortak konunun dilinde buluşmadır. Diyalogda kişileri aşan bir boyutun bulunması, sponten bir biçimde kendi yaratıcı yolunu yeni bir "ani keşfe" açan "beyin-fırtınası" seansları gözler önüne serer ve bu gerçekleştiğinde katılımcılardan hiçbiri aslında keşfin yalnızca kendilerine ait olduğu iddiasında bulunamaz. "Grup-düşünmesinde" bile hiçbir birey diyaloga kılavuzluk ettiğini öne süremez; çünkü, yaratıcı söylem yalnızca "kendi istikametinde gerçekleşir" ve bizim görevimiz, ona **vukubulma imkânı vermektir.**[7] Bir diyalog/konuşma/muhabbet ne kadar otantik ise, katılımcılar ona bu ölçüde daha az yol gösteriyorlar demektir (361). Aslında, **die Sache**'nin, yani mübadele edilen konunun ortak zemini içinde o bize kılavuzluk etmektedir daha çok.

Bütün bunlar, dil ortamında vukubulur. Konuşma/diyalog lingüistik bir süreç ve fiilîyatta dildir. Heidegger'e göre, dil esasen yalnızca, gerçekleştiğinde tarihsel varlık olarak bir ve aynı olan konuşma/muhabbet/diyalog olarak dildir (**HD** 36-37, **US** 152). Belirli kurallara göre kullanılmaları gereken bir kelimeler stoku olarak dil, dilin yalnızca statik ve objektif olarak bakılan açık görünen toprağıdır. Dili tekrar kaynak durumundaki konuşma/diyalog/muhabbet faaliyetine yerleştirmek onun yalnızca olayla doluluğunu değil, aynı zamanda yaratıcı karakterini de vurgulamaktır. Fakat dil en iyi durumunda, açık ilginin konuyu/sorunu doğru anlamayı içinde gerçekleştirmekle yükümlü olduğu görünmeyen arkabahçedir; onun anlamı geliştirme ve vukufu derinleştirme gücü, görünen kısımların gerisinde işler. Ancak o, konu üzerinde uzlaşma sağlamayı amaçlayan diyalogun/konuşmanın tarafları, "iş aletlerini keskinleştirme" (360, 365) meselesinden çok daha fazla birşey durumundaki bir süreçte ortak bir dili konuşmaları kaçınılamaz hale geldiğinde işler durumdadır. Şurası muhakkak-

---

[7] Heidegger, "bizi harekete geçiren diyalogun sessiz istikametinden" sözeder. **Discourse on Thinking**, trans. J. M. Anderson and E. H. Freund (New York: Harper and Row, 1966), s. 70. Heidegger'in bir Japon arkadaşıyla dil hakkındaki konuşması/diyalogu, dil "den" doğan bir söylem, bu anlamda dil "tarafından" gerçekleştirilen bir söylem olarak ortaya çıkar (**US**, 149-50).

tır ki, bu yolla kurumlaşan dil, anlamaya hazırlamaktan çok anlamanın icrasını içerir. Bu bir birbirinin bakış açılarını adapte etme meselesi değildir; çünkü yaratıcı konuşma/diyalog, katılımcıları, hiçbirine ait olmayan, aksine aralarında ikamet eden bir toprak olan dil içinde bir konu dahilinde yeni bir cemaat haline dönüştürür. Uzlaşmayı, katılımcı bireyleri aşan bir düzeyde bizatihi dil gerçekleştirir. İnsan bu noktada yalnızca şunu öne sürerek Gadamer'in en orjinal tezini özetlemenin cazibesine kapılıyor: aracı ortam sağlar/aracılık eder.

Hermeneutik konuşmada/diyalogda, lingüistik anlama başarısı, şimdinin ve geçmişin ufuklarının buluşması formunda gerçekleşir. Hermeneutik süreç normalde yorumcunun yazılı durumdaki intikal etmiş metinle şimdiki durumunda karşı karşıya gelmesiyle başlar. Geçmişten yazılı formuyla intikal etmiş bulunan herşey, her şimdi için çağdaştır. Edebiyat geleneği, insanın dünyasına derin bir boyut ve kişiye kendi ufuklarını aşma imkânı sağlayarak, burada ve orada aynı zamanda olma fırsatı verir. Fakat insan bunu gerçekleştirmek için, her durumda bir kendi-kendine kayıtsız olan bir yazılı metne odaklaştığı için, yabancı bir geçmişe ve belki de yabancı bir dile kayıtsızlığı aşmalıdır. Çünkü yazılı kelimeleriyle dil, kendi empirik uygulamalarına yabancılaşmış durumdadır. Fakat, hem yazarından hem de potansiyel okuyucusundan, başka bir söyleyişle psikolojik herşeyden kopan yazılı metin gerçek olmayan saf ve yalın anlam alanına çıkarılır. Konuşma da "saf anlam idealitesine" katılabilir elbette (370); fakat, yazılır yazılmaz, ifadenin duygusal renklerinin dolaysız yakınlığı geride bırakılır. Metin herşeyden önce, söylenmiş olan şeye göre anlaşılmayı talep eder, bireysel hayatın ifadesi olarak anlaşılmayı değil. Kaynağının zaruret içermeyen yapısından koparak yazıda kayıt altına alınan şey, yazarı tarafından düşünülmüş olabilecek anlam ilişkilerini genişleten yeni anlam ilişkilerinden uzaklaşmıştır. O kendi **Sinnsgeschichte**'sine girer. Yazılı sözün açık yetersizliği, konuşulan sözün fiilen kendisini yorumladığı tonlama ve muhit gibi yararlı faktörlerden mahrumiyet artık bir avantaj gibi görünmeye başlar. Bu yardımlar bulunmaksızın yazılı metnin yorumcusu temel şey üzerinde, bütün ağırlığı metnin söylemek istediği şeye, ilgili konuda uzlaşmak/uyum sağlamak için metin lehindeki argümanları takviye etme noktasına vermek üzerinde yoğunlaşır. **Die Sache** (şeylerin kendileri, çev.), hermeneutik bilincin yöneldiği merkezî ilgi konusudur. Nihaî noktada yorumu mümkün kılan şey, bu genel, söylenmek istenen şeyle, dilin hakında konuştuğu konuyla ilişkili olma zeminidir. "Burada anlama süreci bütünüyle lingüistik geleneğin aracılık ettiği ve ortamını sağladığı anlam alanında hareket eder" (368).

Fakat, geçmişin şimdiyle birlikte varoluşuna imkân veren yazılı söz aracılığıyla korunması geleneğin intikalinin yalnızca önşartıdır; çünkü o

yalnızca hermeneutik bilinci provoke eden şeyi intikal ettirir. "Geleneğin taşıyıcısı gerçekte 'bir zamanlar öncenin' bir parçası olarak bu el yazısı değil, tersine, hatırlamanın sürekliliğidir. Bu süreklilik vasıtasıyla gelenek benim kendi dünyamın bir parçası haline gelir ve bu yüzden onun ilettiği şeyi hemen dile gelmeye yetenekli kılar" (368). İntikal eden metinlerin okunuşunda vukubulan" şey, böylece, temelde bir hatırlamadır. Yorumun bir vukubulma olduğundan daha önce sözetmiştik. Fakat onun içinde gerçekleşen hatırlamanın tekerrürü konusunda ne söyleyebiliriz? Gadamer, vukubulmanın şimdiki zamana ait, fakat **au courant**'dan başka birşey olmadığında ısrar eder. Metinle konusu hususunda mutabakat arayan okuma yine de basit bir "geçmişin yeniden tekrarı değil, bir şimdiki anlama iştiraktir" (370).[8] Bu bir kaynak ilk'e geri dönüş sorunu değildir; fakat yalnızca ötekini insanın kendi ölçüleri içine yerleştirmesi de değildir. Konuyla uzlaşma peşinde koşmak, benim kendi tarafgirliğimi ve ötekinin tarafgirliğini aşan daha yüksek düzeyde bir evrensellik peşinde olmak demektir. Tarihin verimliliğinin bilincindeki yoruma dayalı anlama, intikal eden metnin aynılığı/tekliği ile mevcut/şimdiki hermeneutik duruma özgü farlılık arasındaki gerilimde ertelenir. Hermeneutiğin merkezî görevi aslında bu tek ve aynı mesajı zamana maletmek, dolayısıyla geçmişle şimdi arasında tavassut (aracılık)tur. O geçmişin ve şimdinin apaçık şekilde farklı ufuklarını, tarihin, **Sinnsgeschichte**'nin, yani zamanın derinliklerindeki tek ve herşeyi kuşatan bir ufkun daha yüksek evrenselliğihe ulaşmak (hatırlamak!) için harmanlamayı dener. Yoruma dayalı anlama kendisini bu karışımın kontrol edilen uygulamasında icra eder. Bu, eski zamanlardan beri geçerli hermeneutik problemdir ve öncelikle kendinde soyut bir evrenselin anlaşılarak sonra da somut bir uygulanması demek değildir (323). Aksine, metinle arabulmaktan türetilen anlamın insanın kendisini içinde bulduğu hermeneutik durumda somutlaşması, anlamanın peşinde olduğu evrenseldir.

Bu arabuluculuk dil içinde ve dil vasıtasıyla gerçekleşir. Uygulamanın görevi, geçmişin kavramlarının maruz kaldıkları tercümeye yön vermektir. Görünüşte karşıt arkabahçeler ve önyargıların birbirine karışması, metnin bizimle tekrar konuştuğu yorumun ufkunu verir. Bu, konunun kendisini içinde şimdi böyle, sonra da başka bir tarzda ifşa ettiği görünmeyen arkabahçe olan ortak dili işlemekten ibarettir. İntikalin vukubulmasının sırrı, bu yüzden, doğası gereği, dilin – doğası kendisini konusu lehinde unutma

---

[8] Fakat Heideggerci tekrar anlayışı, burada söylenenle çok yakından ilişkilidir. Merkezî sorun şudur: aynı konunun farklı zamanlarda farklı bir şekilde anlaşılması nasıl kavranmalıdır? Çünkü tekrar yalnızca tekrar edilen şeyi kendine maletmekle kalmaz, aynı zamanda onu dönüştürür veya "tahribeder (destroy)."

eğilimindedir – yanıltıcılığı ile örülüdür.[9] Dil herşeyden önce bir nesne değil, tersine anlamamızın içinde yaşadığı unsur olduğu için, pre-kavramsal bir düzeyde tarihsel olarak vukubulan daimi "kavram oluşumu" çok doğaldır ki, dilin gerçekliğiyle ilgili eski düşünürlerin birçoğunca ihmal edilmiştir. Çünkü bir kelime/kavram kendisini, mantığın sahip olduğu gibi, yalnızca tekbiçimli olarak değil, aynı zamanda, değişen kontekstlere göre, "dilin canlı metaforiği" denilebilen şey içinde yaratıcı bir tarzda da yapar (409).

Lingüistik intikalin verimliliğinin sırrı durumundaki bu "iç çoğalma boyutu" nasıl tanımlanabilir? Gadamer, aynadaki gibi aksetmekten ve dolayısıyla dilin "spekülatif" yapısından[10] sözeder, ancak, bir varlığın ya da sabit bir önceden mevcut Varlık düzeninin statik suretinin çıkarılması/kopyalanması anlamında değil, daha çok, sözün gelişi, çok taşlı bir pırlantadaki veya göldeki bir "ayna oyunundaki" gibi. Herbir söz, "siyah bir camdaki" gibi bir anlam totalitesini aksettirir.

---

[9] Bu noktada Gadamer, öğrencilik yıllarından beri zorunlu olarak hatırlamayı önceleyerek ona temel teşkil eden ve dolayısıyla tarihle sürekliliği sağlayan Heideggerci unutmuşluk temasının büyüsü altında kalmıştır; çünkü, Heidegger onun pozitif olarak dil barınağında, "Varlığın evinde" korunma (**Bergung**) olarak gizlenmesini (**Verbergung**) vurgulamıştır (**KS** I, 86-89, 160). Heidegger'in en önemli/anlamlı düşüncesi, ifşa olmuşluktan (Gadamer bunun Heideggerci birşeyden çok Greklere ait birşey olduğunu düşünür) çok, hermeneutik fenomenolojinin zımni olanı açığa çıkarmak için başvurduğu araçsallığa benzer tecrübeleri gerektiren unutmuşluk/unutulmuşlukla ilgilidir. Bu canlı icra, yani **actus exercitus**, içinde kullanım halindeki dil, hizmet içinde sıkıntı doğurmayan bir alet gibi, suskunlukla ihmal edilir ve gözden kaçırılır. Fakat, insanın insan olarak fonksiyonunu yerine getirmediği bir ortam/aracı olarak dil, gerektiğinde yerinden alınarak tekrar yerine kaldırılabilecek bir aletden çok daha kuşatıcıdır (**KS** I, 95-98). Dil kontrolümüz altında bulunan bir alet değildir ve fiilîyatta, insanı aşar ve kendi **actus exercitus**'unu veya tarihselliğini elinde tutar ve Gadamer bunu geçmişin ve geleceğin ufkunun daimi sentezi olarak tanımlar (**KS** I, 57). Yine de bu "ev" dünya ile gizli aşinalığımız (**zu-Hause**), bütün gizemiyle (**Geheimnis**) birlikte yuvamız (**Heimat**)'dır.

[10] Hegel'in "spekülatif önerme" doktrini (**Phenomenology of Mind**'a Önsöz [Baillie tercümesi, ss. 118-24]) bu terminolojinin ateşlenme noktasıdır. **Wissen**'in mutlak kendi kendine şeffaflığını kabul etmeksizin Gadamer buna ragmen Hegel'in **Geist**'ında, metafiziğin özne-nesne dikatomisini aşmak üzere girişilmiş, dilin kendi felsefesindeki rolüne tekabül eden bir ilk teşebbüs görür. Gadamer'e göre, dil fenomeni, bu yüzden, "Geist kadar sonsuz, ancak herhangi bir vukubulma/olma kadar sonlu/sınırlı" (**KS** I 148) insanî tecrübeye çok daha uygun olan sonsuz/sınırsız olanla sonlunun/sınırlının bağlantısını sağlar. Buradaki anlamın sonsuzluğu başka kontekstlerde, "anlamın totalitesi" olarak tanımlanır (441). İnsan, ortaçağ düşünürlerinin Aristotelesçi "ruh bir bakıma herşeydir" şeklindeki ifadesini kavramak amacıyla kullandıkları **totum sed non totaliter** formülünü hatırlıyor. Ve bu, unutulmamalıdır ki, günümüzde dil yoluyla yaklaşılan (434 vd.) "ruh ile Varlık arasındaki sonsuz/sınırsız mütekabiliyet" (**KS** 1, 64) sorunudur.

> Her kelime, ortamının dışına fırlıyor gibidir ve tek bir kelime olsa da bir bütünle ilişkisi vardır. Her kelime ait olduğu dilin bütününün yansımasına ve kendi temelinde yatan dünya görüşünün bütününün ortaya çıkmasına imkân sağlar. Bu yüzden her kelime, kendisinin icra edilen anının vukubulmasına, söylenmemiş olanla birlikte mevcudiyete, kendisini sorumlu ve yaratıcı bir şekilde ilişkilendirdiği şeye olma imkânı verir. İnsanî söylemin özel karakteri, onun ifade gücündeki arizî bir eksiklik değildir – söylemin canlı fiilîliğinin, bir anlam totalitesini onu bütünüyle dile getiriyor olmaksızın kullanan, mantıksal ifadesidir daha çok. Her insanî konuşma, türetilerek yorumlanabilir bir anlamın sonsuzluğu/sınırsızlığı içinde sınırlandırılabileceği anlamında sınırlıdır/sonludur. (434).

Her kelime, dilin bütününün dile gelmemiş kendi yaratıcılığı ile ortaya çıkmasına imkân verdiği için, anti-kelimelerin sonsuz sayıda sürekli yeni cevaplarını bulması imkânına sahiptir. Burada ortaya çıkan diyalektik, tüketilmesi imkânsız bir "kelimelerle oyunu;" kendi kendini motive eden bir dil oyunu,[11] "dilin bizatihi kendisinin bizimle konuşan, sorular öne süren ve geri çeken, kendisini cevaplarda icra eden bir dil oyunu" (464)'dur. Tıpkı en sponten durumunda konuşmanın/diyalogun katılımcılarını aşması ve gideceği yere gitmesi gibi, dilin spekülatif hareketi de öznenin metodik bir eylemi değil, düşünmenin maruz kaldığı konunun icraatıdır. Spekülatif vukubulmada söylenmemiş olan ile söylenmiş olan, isterseniz henüz tohum halinde diyelim, dile gelir; oysa, metodojik bakımdan kesin önermeler/ifadeler oluşturmak için tasarlanmış prosedürler, fiilen söylenmiş bulunan şeyin anlam ufkunu belirsizleştirme eğilimindedirler. İnsanın söylemek istediği şeyi fiilen söylemesi, söylenmemiş olan şeyin sınırsızlığını/sonsuzluğunu söylenmiş bulunan şeyle birarada tutarak anlamlı bir biçimde dile getirmesi demektir (444).

Bu yüzden, eğer bu sözün/kelimenin yalnızca konvensiyonel, araçsal ve tek anlamlı olması anlamına geliyorsa, kelimenin yalnızca bir gösterge olmadığı açıktır. Biz, bilimsel kavram formasyonu içinde değil, doğal kavram formasyonu içinde hareket ederiz. **Sprache** (Söz, dil, lisan, kelam, çev.) ile **Sache** (şey, nesne, mesele, sorun, çev.) (**Sinn, Sein**) arasındaki ilişkiyi daha iyi nasıl tasvir edebiliriz? Spekülatif hareketi, kelimenin/sözün bir bakıma, yalnızca göstermekten çok daha fazla birşey yaparak, konusunu/nesnesini açığa çıkararak ifşa ettiğini ortaya koyar. Aslında kelimelerin, dile getirdikleri şeyi ifşa etmek dışında hiçbir **varoluş nedenleri**

---

[11] Burada Wittgenstein'ın terimi tesadüfen kullanılmıyor. Gadamer'in dil oyunu anlayışı, mevzii idyumlardan çok dilin tamamını içerecek kadar kapsayıcı olduğu için çok daha geniş ise de, o, dilin asıl karakteri olarak sözün/kelimenin saf fonksiyonalitesini vurguladığı ölçüde, bu konuda Wittgenstein'da benzer bir ruh bulur (KS I, 146). Bakınız Gadamer, "Die Phenomenologische Bewegung," **Philosophische Rundschau II**, 1963, ss. 1-45, özellikle de 41-45. Dilin tarihselliği ile ilgili Gadamer'inkiyle mükemmelen uyuşan bir yorum için bakınız. Michael Polanyi, **Personal Knowledge** (New York: Harper Torchbook, 1964), ss. 104-117.

yoktur. Diğer taraftan, dile gelen şey, dili önceleyen birşey değil, "tersine, kendi belirlenmişliğine kelime/söz içinde maruz kalan" şeydir (450). Çünkü tecrübe başlangıçta kelimesiz/sözsüz, sonra da adlandırma yoluyla bir kelimenin genelliği altına sokulan berşey değildir. İnsan tecrübesini sergilemek için doğru kelimeleri arayarak bulur ve onlarsız tecrübenin bizatihi kendisi mümkün değildir. Bu anlamda kelimeler, kendi konularında/nesnelerinde zaten mevcutturlar ve gerçekte kendi nesnelerine aittirler. **Sprache** ile **Sache** arasındaki spekülatif ilişki, Varlık ve onun temsili arasındaki ayırımın gerçekte hiçbir biçimde bir ayırım olmaması anlamında bir ilişkidir. Çünkü o tabiatı gereği kendisini anlaşılmak için ifşa eden Varlık'a aittir ve karşılıklı olarak "her ne olursa olsun anlaşılabilen şey dildir" (450). Bu yüzden Varlık dildir, başka bir söyleyişle, kendi kendini-ifşa, kendi kendini temsil (**Sichdarstellen**)'dir (461). Dil-e-geliş ikinci bir varlık kazanma anlamına gelmez. Kendisinin birşeyi temsil etmesi olarak o daha çok kendi Varlığına aittir. Bu yüzden, dil olan her şeyde, spekülatif bir birlik sözkonusudur: kendinde bir ayırım: kendisi olmak ve kendi kendisini temsil etmek, daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse aslında, buna rağmen ayırım olmayı hedeflemeyen bir ayırım. (450).

Tarihsel Varlık, anlaşılır hale getirmek için kendisini kendisinden (452), geçmişi şimdiden, söylenmiş olanı söylenmemiş olandan, ufku ufuktan, yalnızca kendisini spekülatif birliği içinde yeniden toplamak için ayırır.Aynı şey estetik Varlık için de geçerlidir. Sözün gelişi bir müzik eserinin veya bir oyunun temsilinde yeniden üretim, röprodüksiyon olarak tematik hale gelmez. Bunun yerine, onda ve onun vasıtasıyla eser kendisini bir temsile dönüştürür. Eserin kendini sergilemesi temsile bağlıdır. Hakiki sanat eseri tecrübesi, aracı ve ortam teşkil eden şeyin eserden kopmamasını gerektirir (114). Yeniden üretim, eserin kendisini, başlangıçta bulunmuş olabileceği zamandan ne kadar uzakta bir zamanda olunduğunun hiçbir önemi bulunmaksızın ve aslında eser Varlık içinde bir çoğalmaya/zenginleşmeye maruz kalacak şekilde yeniden-sunar (133). Buna rağmen, zaman ve şartlardaki değişmelere bağlı değişik yorumlarda duran ve varlığını sürdüren aynı eserdir. Değişen bütün boyutlarıyla birlikte o, oradadır. Bu değişikliklerin tamamı onunla çağdaştır (115).

Heidegger: Başlangıç Olayı

Tek ve aynı, fakat yine de daima farklı olmak – aynı paradoksu spekülatif birliği ve hareketiyle geleneğin içeriği de sergiler (448). "Yalnızca bir başka varlık içinde varolan bir varlık, radikal anlamda, zamansaldır" (118

vd.) "O kendi Varlığına yalnızca oluş ve tekerrürde sahiptir" (117). Estetik Varlığın, tarihsel Varlığın, Varlık olarak Varlığın zamansallığını nasıl kavrayabiliriz? Gadamer bu noktada açık bir biçimde Heidegger'e atıfta bulunur; çünkü, Varlık "ve" zaman sorusu, müjdecisinin sürükleyici motifidir. "Herşey Varlığın ve ... hareketin muammasıyla koparılamaz ölçüde yakından ilişkilidir" (**SZ**, 392). Bu yüzden, "genelde vukubulma hareketinin ontolojik muamması (**SZ** 398), heriki filozofun da sorununun kalbidir.

Fakat, radikal sonluluktan ibaret bir başlama noktasını benimsediği için Heidegger bu hareketin birliğini ve sürekliliğini karakterize etmenin geleneksel metafizik stratejilerine başvuramaz. Bu yüzden, hem Platonizmin değişmeyen ve zamansız/zamandışı evrenseline hem de Hegel'in zorunlu diyalektik yasasına başvurmayı reddeder; ancak bunu, Varlığın tarihinin devrî hareketini kaplayan sürekliliğini nasıl düşünmek gerektiğini ortaya koymaksızın yapar (**ID** 66). Metafizik çözümler, yalnızca tarihin birliği ve hareketi konusundaki doğru sorular formüle edilebilmesini engellemekle kalmazlar, aynı zamanda, tarihin birliğini ve sürekliliğini tahrif de ederler.

Kendi tarihsel durumunda insan, kendi devrine uygun birşey olarak düşünülmesi gereken düşünülmemişi, önceden düşünülmüş bulunan şey içinde aramaya çağrılıdır. Gelenekle tartışma bu yüzden bir yerinden etmeyi gerektirir. Gelenekle tartışma, sözün gelişi, Grekleri, onların kendi kendilerini anladığından daha iyi anlama meselesi değil, tersine, onları farklı biçimde anlama meselesidir (**US** 134, **HW** 197).[12] Kendi mekânında her büyük düşünür kendisini en iyi kendisi anlar, fakat bir başka bakış açısıyla düşünmediği birşey kendisini onun düşünmüş bulunduğu şeyde ifşa eder. Düşüncenin bu yeni boyutunu ifşa sürecinde, önceden düşünülmüş olan şeyin bir bölümü tekrar düşünülmemiş olana gömülür ve aslında ifşa olan şey, ifşa olmamış olanı gizleme eğilimi taşır. Düşünürün en derin ve biricik düşüncesi – düşünülmemiş olanın derinliklerinden çıkarılmıştır – bile asla dile getirilemez. "O söylenmemiş kalmak zorundadır; çünkü, söylenebilir söz, kendi belirlenimini söylenemez olandan alır" (**NII** 484). Onun söylediği şey bu yüzden, hem söylenmemiş hem de söylenemez olan şeyle kuşatılmış durumdadır ve bunların herikisi de onu, hem diğer devirlerin konumlarıyla birleştirir hem de onlardan ayırır. Böylece, Varlığın tarihinin birliği ve hareketi aslında, Heidegger'in hem gizem ve hata hem de "Varlığın sessiz dili" durumundaki gizlenme (concealment) diye adlandırdığı şeyle ilişkilidir. "Belirsiz olan bulunmaksızın, misyondan misyona hiçbir ilişki olamaz; tarih de olamaz" (**HW** 311). Bu ara vermede/fasılada (intermission) duran gizem/muamma

---

[12] Keza bakınız Heidegger, **Vorbemerkung to Wegmarken** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1967). Gadamer, Schleiermacher'in psikolojistik hermeneutiğine karşıt şekilde, sık sık aynı noktanın altını çizer (mesela s. 280'de).

kendisini asla bütünüyle ifşa etmez; yine de zaman zaman ("vakit geldiğinde") kendisini açarak insana bahşeder. Fakat bu, ne türden bir "yayılan aynılık"tır? Kesinlikle üzerinde ikamet ettiği bir sabit mekân yoktur; tersine, zeminden yoksun bir uçurumdur (**Ab-ground**). Nihaî temellendirme imkânsızdır, gizem tüketilemez ve onu keşif süreci nihayetsiz bir süreçtir.

"Oyun"la mukayese süreci yerini burada bulur. Heidegger bu mukayeseye sadece kısaca atıfta bulunurken, Gadamer bu mukayeseyi desteklemek için tam bir oyun fenomenolojisi geliştirir. Heidegger'in bu konuyla ilgili en önemli fikri şudur: "'Çünkü/niçin" oyunda ortadan kalkar. Oyun 'neden'sizdir. O oynandığı için oynanır" (**SG** 188). Oyun hem kendisiyle sona erebileceği bir amaçsız oluş hem de kendisini tekrarlarla sürekli yenileyen daimi bir süreç olmak anlamında "bitimsizdir." Ancak bu tekrar tekbiçimli değildir; çünkü, çok sayıda "şans" faktörü oyunun teması üzerinde sonsuz sayıda değişiklik yapılmasını sağlar. Fakat oyunun en özgün anlamı ne oyunun nesnesi ne de öznesidir; aksine, oyunun gerçekleştirdiği şuraya-buraya harekettir. Oyunda meselenin kalbi, kendi kendine işleyen böyle bir şuraya buraya harekettir; yalnızca amaçsız veya hedefsiz bir hareket değil, aynı zamanda sıkıntısız/kaygısız hareket. Oyuncular başlangıçta aldıkları gerilimden kurtulacakları tarzda oyuna sürüklenirler ve "oyun" saf bir kendi kendini-sergileme olarak "sorumluluğu devralır." Fakat "oyunun şeyliği" buna rağmen kendisini sergileyebileceği oyunculara, yalnızca süreç içinde oynamış olmak için oynamaya başlayan oyunculara ihtiyaç duyar. Sponten hareketinin büyüsünce ayartılmış bulunan oyuncular hem oynanan alanın genişlik ve sınırlarını, oyunun genel hareketini hem de başarı ve başarısızlık rizkini ve belirsizliğini, kazanmayı ve kaybetmeyi kabul ederler (99-105).

Bütün bunların geleneğin zamansal oyun alanında (**Zeit-Spiel-Raum**) gerçekleşen lingüistik oyunla ilişkisi, yukarıdaki konuşma/diyalog yorumunda ortaya konmuştu. Gadamer onu yalnızca kendi istikametini belirleyen tarihsel söyleme değil, aynı zamanda sanat icrasına da uygular. Heriki durumda da icracı, kendi nesnesiyle sınırlıdır, ancak yine de oyun alanının sözü edilen sınırları içinde yaratmakta özgürdür. Fakat, nesne aslında gizemli ise – ki bütün bu örneklerde durum budur – fiilen bu sınırları kim bilebilir? Demek oluyor ki oyuncular, sözkonusu sınırları kolayca aşabilir ve oyunun parçası olan hataları yapmaya sürüklenebilirler. Fakat Heidegger'e göre, en büyük hata, geleneğe muhafazakar yaklaşımdır; bu yaklaşımda kişi alanı, oyunun "ruhunu" boğma noktasına varıncaya kadar aşırı ölçüde belirli kurallar ve sistematik prosedürlerle sınırlayarak, bu bildik kurallara ve kontrol edilebilir taktiklere bağlılıkta ısrar eder. Oysa oyun esasında, düşünürün kendisinin, "söylenmemiş söylenebilirliğe yakın olmalarından

dolayı" (N II 484) bilemediği iç sınırlara sadakatle bağlı olmayı gerektirir. Kabul edilmesi gereken ilk şey, geleneğin şuraya-buraya hareketinin temelde belirsiz ve karışık olduğudur. Fakat, tarihin zikzaklarına bizi istedikleri yere götürmeleri imkânı verirsek, araştırmada ısrar eden "gezgin-şovalyeler" için "belirsiz olanın karmaşası içinde [gizemli olana yönelik] bir ışık parıltısı" (HW 312) ihtimali olacak demektir. "Arada bir (**jeweils**), "oyundan kopuşlar" izin verdiğinde, bir istisnai yarma hareketi gerçekleşebilir ve bu hamle, henüz keşfedilmemiş gizli imkânlara özgür giriş sağlayabilir.

Oyundan kopuşlar sırasında zaman değişir, dekor değişir ve oyunun temasında – ki bu tema Heidegger'e göre, Varlık'tır – yeni bir değişiklik ortaya çıkar. Varlığın tarihini devirler halinde birbirine ekleyen belirsiz ön-temel/bahçe ile gizemli arkabahçe arasındaki salınımdır. Devirden devire bir intikal sözkonusudur, fakat bir devir diğerinden, birbirini izleyen süreçler serisi kılığında türetilebilir. Her devir dekor üzerinde, ebedî bir gizlemenin derinliklerinden süzülerek birden bire ortaya çıkar. "Gelenek, devirlerin arasını bağlayıcı bir halat gibi katetmez; aksine, tıpkı küçük dereciklerin heryerde olan ve hiçbir yerde olmayan bir akıntıyı besleyen tek bir kaynaktan doğması gibi, onun herbir zamanı aşararak katetmesi (**Überlieferung**/trans-mission) de duruşunu (**Geschicke**-mission) gizlemesinden doğar" (SG 154). "Vakit geldiğinde", zamanın rahminde periyodik tarzda ortaya çıkan bu daimi gebelik hakkında, herbir devir için geçerli olan şey hakkında daha fazla ne söylenebilir? Devirleri birbirinden ayıran, mümkün olan şeye sınırlar ve ölçüler koyan ve dolayısıyla ilgileri kendilerine uygun zamanlara tahsis ederek bölüştüren bir "periyodik yasadan" sözedebilir miyiz? Heidegger en azından bir yasadan sözeder; "bütün yasaların en basit ve en yumuşak olanı ... üzerimizde bir yerde Demokles'in kılıcı gibi duran norm, bir süreci buyuran ve düzenleyen emir anlamında yasa değildir. Tahsis etme olayı (**Ereignis**/e-vent, ölümlüleri kendi kaynaklarına tahsis olmada biraraya getirerek orada tuttuğu ölçüde **bu** yasadır" (US 259). Yine de o, mütemadiyen, sürecin ve mekânizmaların nesneleştirilebilir "ontik" temsillerinin bulaşıcılığı ile ilgili formülasyonlarını arıtmaya çalışarak, onun "neliğinin" formülasyonunu saflaştırma teşebbüsleri vasıtasıyla hareketin "nasıl gerçekleştiği," (**be-wëgt**) vaktin/zamanın nasıl "gelip çattığı" sorunuyla cebelleşir: "Zamanı ne zamansallaştırır? Cevap: aynı zamanda vaki olan (contemporanous) ..."(US 213) Bu durumda, eğer birbirini izleyen bir zaman aralığı olarak düşünmeyeceksek, geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğini nasıl düşünebiliriz? Bu üç zaman boyutu, içinde birbirlerine geçtikleri, aynı anda birbirlerinin parçası haline geldikleri bir karşılıklı oyunda müştereken içerilirler ve bu yüzden bir açılış, bir ortaya çıkış,

bir oynanan zaman alanı doğururlar. Bütün bu metaforlar ayrıca, bölgeselleştiren bir bölgeye, yakınlaştıran bir yakınlığa, her devri **situs**'un toplanma yeri olan bütün durumların durumu, bu üç zaman boyutunu hem sınırlama hem de serbest bırakma yoluyla değiştiren bir "dördüncü boyuta," Varlığın tarihinin her devrini belirleyen bir kendi kendiyle-sınırlamaya (self-witholding) (**N II** 383, **HW** 311), bir hareketin inkıtaa uğraması değil, tersine her hareketin toplanması olan bir dinlenmeye/istirahata (**SG** 144), "sükun oyununa" (**US** 214) imada bulunmak amacıyla tekrar indirgenirler.

Ancak bu son indirgemenin sebebi nedir? İnsani mümkünlüğün/muhtemel oluşun avantajı noktasından o, vukubuluş "mantığının" radikal sonluluğu üzerindeki son mühür, "devirlerin tomurcuklar gibi kendisiyle birden bire açtıkları bir sökün etme olayı içinde bir nihaî kopuş ihtimalini ve ani yeni bir başlangıcı içinde taşıyan bölgede ısrar olarak (**SG** 154) anlaşılabilir. Bu yüzden, geleneğin intikali, nihaî noktada eskiden yeniye pürüzsüz bir geçiş değil, tersine, yeninin beklenmedik zuhurudur ve bu yeni için tedrici bir hazırlık, bir "bekleme" dönemi gerekse bile, aniden dipsiz uçurumdan doğan birşey olarak "kavranır." Bu yüzden Heidegger son olarak **Überliferung**'u başlangıcın (**An-fang**/in-cipience) harekete geçişinin özgürleştirici azad edilişi olarak görür (**SG** 171). "Başlangıç gelenektir" (**N II** 29). "Tarih nadir birşeydir. Tarih yalnızca, hakikatin özü başlangıç olarak belirlendiğinde vardır" (**HD** 73).

Burada Heidegger'in ne kadar ileri gittiğini görmek için, onun **Varlık ve Zaman**'daki tarihsellik ve vukubuluş hakkındaki tartışmasını hatırlamak kâfidir. Orada tekrar, birey **Dasein**'ın, içinde yeraldığı cemaatin mirasını apaçık biçimde nakleden azimkâr karar modunun tekrarı olarak ortaya çıkar. **Dasein**'ın burada zımnen varolan şeyi yorumlaması, varoluşun darevî yapısının pulunu taşır. Fakat bu tekrar yalnızca örtülü olarak intikal eden şeyi kendine mâletmekle kalmaz, aynı zamanda onu dönüştürür veya "tahribeder." Dolayısıyla bu komünal miras, neyin zamansal bakımdan anla ilişkili olma ihtimalleri ortaya çıkarılmak üzere yeniden işlenerek geliştirilir (**SZ** 385).

Auseinandersetzung

Bütün bunlar **Varlık ve Zaman**'da, Gadamer'in yorum ve uygulama olarak anlama hakkında söylemeye çalıştığı şeyi andırır şekilde ortaya çıkar. Aslında Gadamer, "geleneğin hareketiyle yorumlama eylemi arasındaki etkileşim " (277) diye tanımladığı kendi anlama anlayışının **Varlık ve**

Zaman'da yalnızca bir "özel durum" olarak gündeme geldiğini kabul eder. Çünkü, **Varlık ve Zaman** 'da bile göze çarpan birşey olarak şimdi ortaya çıkan şey, Heidegger'in tarihsellik analizinin, Gadamer'in ele alışında mütekabiliyet bulamayan bazı unsurlarıdır. Çünkü onun tam yapısı, "ileride vaki olacak durumu içine alan-tekrar anı" (**SZ** 391) içinde aranmalıdır ve bu **Dasein**'da, **komünal** mirası ele geçirmenin temeli durumundaki ölümü bekleyen radikal ve **bireyselleştirici** son-a-yönelik-Varlık'tır. "Ölüme, yani zamansallığın sonluluğuna yönelik otantik Varlık, **Dasein**'ın tarihselliğinin gizlenmiş temelidir. **Dasein**, öncelikle tekrarla tarihsel hale gelmez, tam tersine o zamansal bakımdan tarihsel olduğu için, kendisini tarihi içinde tekrarlayarak bulabilir (**SZ** 386). Gelenekte saklı herhangi bir ihtimalden çok daha temel ihtimal, varoluşun imkânsızlığı ihtimalidir ve bu da aslında, sözkonusu mirastan doğan bütün ihtimalleri iptal ya da "tahrip" eder. Heidegger'in radikal niyetleri **Varlık ve Zaman**'da sürekli "aşırı ihtimallere" sürüklenişinde zaten açıktır (**SZ** 122, 182), sözün gelişi, yalnız varlık olarak birlikte-Varlık, **das Man**, ve çok daha önemlisi ölüme dönük otantik Varlık. Eğer, **mümkün** fiilîden daha yüksek bir yerde duruyorsa" (**SZ** 38), ne imkânsızın mümkünlüğünden – eğer bir şekilde mümkünden sözedebileceksek, mümkün olarak açık tutulması gereken bir mümkün, başka ihtimaller varolmaksızın mümkün – daha yüksek olabilir? Sonra, gizemin gayri-hakikati (un-truth) nasıl "Aslî-hakikat" (**Ur**-truth) haline geliyorsa, aynı şekilde bu durumda imkânsızın mümkünlüğü de "aslî-mümkün" (**Ur**-possibility) haline gelecektir.

Mümkünle birlikte müşterek-aslî dünyaya atılmış olmaklık (facticity)'tır ve aynı farklılık burada onların bir "dünyaya atılmışlık/dünya-içinde-olma (facticity) hermeneutiği" için başlama noktalarında ortaya çıkar. Gadamer için dünyaya atılmışlık, insanın bir geleneğe aidiyetinde ikamet eder. Heidegger için o çok daha temelde "saf 'vardır'ın kendisini göstereceği, ancak neredeliği ve neliği karanlıkta kalacak" (**SZ** 134) – öyle ki, bir dipsiz uçurum (**Ab-grund**), Varlığa- atılmışlık temelini ve onun tarihsel vukubulmuşluklarını önceleyebilsin – tarzda Varlığa atılmış-Varlık'tır. İşte en temel vukubulmuşluk budur ve bu aslında bir imkânsızlıktır; çünkü, kendi temelimin, onu temelinden ele geçirebileceğim şekilde önünde yeralamam (**SZ** 248). Yapabileceğim tek şey, "bunun şeylerin var olma tarzları olduğunu" ve "bunun varolma tarzım ve varolmam gereken tarz olduğunu" teslim ederek onların buna göre bütün biriciklikleriyle olmalarına izin vermektir. Ve böylece, saf "o vardır," yani, verili olan atılmışlık, bir gelenek ya da dildeki tarihsel başlangıçlarımızın oradalıklarından çok daha temel birşeydir. **Geschick Geschichte**'den çok daha temel birşeydir.

Burada Heidegger'in, doğrulayıcı dile getirilemezliğinde zirvesine çıkan tecrübenin dolaysızlığına – nihaî noktada onunla ilgili olarak söyleyebileceğimiz biricik şey, tecrübenin "orada varolduğu"dur – fenomenolojik bir geriye çekilişle kökenlere (origins) dönüşünün bütün bir radikalliğini buluruz. Düşünmeyi "isteyen," düşünülmeye çağrıda bulunan (bu anlamda "konuşan") ve dolayısıyla düşünmeyi kendi geriye çekilişine sürükleyen işte tam da bu dile getirilemezliktir (**WD** 85). Bu yüzden, "o oradadır" aynı anda düşünmeye besinini **sağlar**, düşünme için gerekli maişeti sunar. Düşünme kaçınılamaz şekilde tecrübenin kuşatıcı dolaysızlığından doğar ve kendisini tecrübenin kuşatıcı dolaysızlığına yöneltir ve ilkece hiçbir zaman tam dolayımsızlık noktasına ulaşamaz. Yine, insanî tecrübe sorununun kalbinde yatan bu ekstrem mümkünlük, yani "kaçınılamaz ulaşılamaz" (**V A** 66)'ın mümkünlüğü, "Varlığın aşkın sır ve yalınlık olduğu" (**SZ** 38) yerde, yani hem çok uzak, fakat hem de çok yakın olduğu yerde, dolayımsızlık bakımından çok yakın, ulaşılabilirlik bakımından çok uzaktır.

Burada dairenin tersyüz oluşu açıktır. Düşünmeyi burada mümkün kılan, **Dasein**'ın onun imalarıyla ilgili yorumu yerine Varlığın tabiatıdır. Düşünme, burada, **Dasein** için mümkün birşey haline gelmeden önce, Varlığın "isteme"sinin mümkünlüğüdür. İleride vaki olacak hali içine alan-tekrar anı yerine, Varlığın beklenmedik tarzda ve kendine uygun zamanda gelen teklifine – ki Varlığın aurasında onu beklemekten başka yapılabilecek birşey yoktur – göre ileriye doğru düşünen yeniden düşünmedir. İnsani tecrübenin başlangıcının bu kritik düzeyinde geleneğin tekrarından değil, yalnızca geleneğin ufkunun ötesindeki tüketilemez bir alanda azat oluş sözkonusudur. "Sıçramadan çok daha önce gelen bu başlangıç sıçrayışında bile, hiçbir tekrar ve tekerrür olamaz. Sıçramaya, Varlık olarak Varlığa yönelik düşünen yeniden düşünmenin kendisi, Varlığın hakikatini bir başka dile dönüştürünceye kadar ihtiyaç duyulur" (**SG** 159). Tecrübenin köklerine doğru bu fırlama, bu aşırılık içinde yaşamak, sonluluğun sınırlarına tahammül göstermek ve azimkâr bir dirençle beklemek yoluyladır ki **Dasein** kendi müstesnalığı dahilinde, varoluş hareketini dönüştürmeye muktedir dolayımsızlığın tüketilemez zenginliğinde bir kavrayış anını yakalayabilir. Dolayımsız olana bu ebedî gebelik, orjinal yaratışın ve radikal yeniden başlamanın daimi yeniliği ihtimalini sunar. Bu düzeyde, **Über-lieferung**, insanî tecrübenin "tutunduğu," başladığı alanda "serbest kalma" meselesidir. Kabul edilmelidir ki, geleneği tekrar veya yeniden düşünme burada hazırlayıcı bir rolü yerine getirir, fakat o daima, ön düşünmede beklentisi içinde bulunulan olayın sınırları dahilinde durur; ön düşünme birden bire imkânlarının kendine ait eşsiz sınırını atlayarak onların menzilinin ana hatlarını çizer veya tanımlar. Geleneksel metinlerin anlamının tercümesine

baskıda bulunan sorun, düşünülmeye başlanması gereken şeyin vaadini dinlemekte" (**US** 175) kendi kılavuzunu bulur. "Onun nasıl Varlık ile birlikte durduğunu sormak, onu bir başlangıca dönüştürmek için bizim tarihsel ruhanî **Dasein**'ımızın başlangıcını **tekrarlamasından** başka birşey değildir. Bu mümkündür. İlk zuhurunu temel (ground) olaydan aldığı için, tarihe belirleyici formunu ve ölçülerini veren de odur (**EM** 29).

Zaman zaman Heidegger bile "tarih" terimini, hiç şüphesiz, tarihin kaynağının çıplak biçimde ikamet ettiği yer burası olduğu için, dolaysızlığa bu devri sızma hamleleriyle sınırlar. Bu düzeyde, **Überlieferung**'un **Über**'i düşünülmez, birdenbire ortaya çıkar. Fakat gelenekle bu tür radikal söylem yalnızca uzun süreler içinde (**je-weils**) gerçekleşir ve kişiye, vukubulan şeyi uzun fasılalarla merak etme imkânı verilmiş olabilir. Başka zamanlarda, Heidegger, tarihi ele alışın çok daha geleneksel diğer tarzlarını benimsiyor görünüyor. Bu yüzden o, yolunu söylenen şey düzeyinde kateden tarihsel **diyaloglarla** (conversations) geleneğin dile getirilmemiş kaynağına gömülen kendi türünde **söylemi** birbirinden ayırır (**WD** 110). Yalnızca felsefî metinler değil, çoğu önemli metin, genelde, kendi yorumu için yeterli diyaloglardır. Hegel'e göre gelenekle diyalog önceden söylenmiş olanın yüceltilmesi karakterine sahip olduğu halde, Heidegger'in gelenekle konuşması, onun dile getirilmemiş **Wessen**'ine veya kaynağına geri dönüşü gerektirir (**ID** 43-45). Bu anlamda, geleneğin ileriye doğru sürekliliğinin kırılışı, kesinlikle, çok daha derin bir şekilde bu geleneğin içinde kalma tarzıdır. Fakat, diyalog bile söylenmemiş olanla gizli bir ilişkiye sahiptir ve dolayısıyla olağandışı söylemin kılık değiştirmiş bir tadilidir. Dolaysız olanın söylemin kendisini kullanıma sunmak üzere, devri kesintide yeri geldiğinde ortaya çıkışı uzun bir hazırlığı gerektirir. "Yine de başlangıcın bu aracılık edilmemiş karakteri, yani, aracılık edilmemiş olana sıçramanın özel karakteri, başlangıç için uzun süreli ve daimi bir hazırlanmayı dışarıda bırakmaz, tersine içerir" (**HW** 63). Burada söz konusu olan tekrar için açık hazırlık değil, aksine, "bütünüyle anlık olmayan" birşeydir. Bu uzun hazırlık, Gadamer'in yorumunun göstermeye çalıştığı üzere, dilin aracılığıyla "bütünüyle kesintisiz bir biçimde," gelenekle çok daha normal diyaloglarda da gerçekleşebilir mi? Heidegger'in Hegel'i aşma teşebbüsü, bir "özdeşlik dahilinde arabuluculuk" ihtimalini (**ID** 15),[13] veya Wilhelm von

---

[13] Bir başka noktada o, geçmişin filozoflarıyla en azından bir düzeyde diyalektik olarak diyalogun karakterini yorumunu bir ölçüde teşvik bile eder: "Diyalog zarureten diyalektiktir ve böyle [olduğu zaman] biz bunu açık bırakırız." **Was ist das – die Philosophie?** (Pfullingen: Neske: 1960), s. 31 (vurgular bana ait). Ayrıca, Gadamer'in **Festschrift**'indeki diyalektikle ilgili tartışmasında Heidegger, insan için ifşanın insan vasıtasıyla değil, "**logos** vasıtasıyla" gerçekleştiğine işaret eder (s. 55), yani, **dia-logos** (s. 45) vasıtasıyla. Fakat onun **logos**'u, Gadamer'inkinden çok daha aslî (ve anlaşılması

Humboldt'un tanımladığı üzere "dilde doğal bir değişme ihtimalini" (US 276) büsbütün reddettiği anlamına gelmez. O sadece, gelenekle normal diyalog içinde yaratıcı olaya – o önceden tesis edilmiş yasalara boyun eğmez, tersine, özgün düşünüre eşsiz bir dayanak sağlayan ve tarihin normal istikametini temelden değiştiren kendi normlarını yaratır – bir son sıçrama olduğunda ısrar eder. Büyük düşünür de elbette geleneğinin etkisi altındadır, fakat yalnızca, kendisine, kendisince düşünülecek bu eşsiz kavrayışa göre etkilenme imkânı tanır (WD 39).[14] Bir metni metnin idyumundan kendi idyumuna tercümesi, bütün idyumların dile getirilmesi imkânsız kaynağa yerleştirilmesine dayanır. Burada bir dilden diğer dile tercüme, dilin bizatihi kendisinin kendi kaynağına "taşınması" haline gelir (WD 140-41, HW 312).

Hermeneutik vukubulmanın sırrının ikamet ettiği yer burası, dil ile Varlık arasındaki gizemli ilişkidir (US 96). Heriki düşünür için de bu vukubuluş, konusuna göre istikamet alan söylem içinde gerçekleşir. Fakat bu paralel tasvirlerde, şimdi artık çok önemli hale gelen bir küçük farklılık görülür. Gadamer hep "şeyin/konunun dil-e-gelmesinden" (360, 439, 446, 450) sözettiği halde, Heidegger kendisini, bu tür bir söylemin istikametinin "misafir mekânının," "içinde konuşulandan çok daha sessiz olacak şeye göre, kendine has bir karakteri bulunan" (US 152) "dile getirilmemiş buyruğuna" (WD 110) yöneltir. Heriki örnekte de bu, söylenmemiş olanın söylenmiş olana dönüştürülmesiyle ilgili başlangıç olayı sorunu sözkonu-

---

zor) bir dil anlayışıdır. "Hegel und die Griechen," **Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960) ss. 43-57. Daha sonra **Wegmarken**, op. cit., 255-57'de yayınlandı). Heidegger'in kabul edilebilir bir diyalektik versiyonunun bazi imaları HW 169 ve WD 101'dedir.

[14] Ve ayrıca, "düşünür, en fazla kendisinin olan şeyi asla söyleyemez. O, söylenmeksizin kalmak zorundadir; çünkü, söylenebilir söz belirlenimini söylenemez olandan alır (N II 484). Ve bununla birlikte, tam tersine, "Her başlangıç niteliğindeki ve otantik adlandırma, söylenilmemiş olanı dile getirir ve aslında bu tarzdadır ki o söylenmemiş kalır" (WD 119). Söylenemez olan bir biçimde söylenir!

Burada Bergson'un felsefî sezgi hakkındaki denemesini hatırlayabiliriz; o bu denemede, felsefe tarihinin, içinde birey filozofun zamanının akımlarının sentezleyicisine indirgendiği bir etkiler zincirine göre değil, tersine çok daha önemlisi, filozofun hayatını sonu gelmeksizin sürekli ifade etmeyi denemek için harcadığı eşsiz sezgiye göre okunmasını ister. Felsefenin tarihini etki-ilişkilerine ve düşünürler arasındaki diyalogun (conversation) "sevilen-sürtüşmesi" (bu sürtüşmede "geçmişin filozoflarının anlamları sürekli yenileyici yorumlarla değiştirilir") düzeyinde bireysel sezgiye göre okumanın ötesine geçen Paul Ricoeur, bir adım daha ileri gider ve bu tarihin birliğini uzun diyalog içindeki bütün soruları harekete geçirerek onlara nüfuz eden ve fakat yine de kendisini söylenmiş olmaktan kurtaran "sorgulamaya hazır Varlık"ta konumlandırır. Diyalogun ne hakkında olduğu ve diyalogu ilk etapta neyin başlattığı bizatihi diyalogun kendisini aşar. "Ve yine de biz Bir'e/Tek'e bir felsefenin diğeriyle tartışması dışında hiçbir girişe sahip değiliz." **History and Truth**, trans. C. A. Kelbley (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965), ss. 52-53.

sudur. Yine de Heidegger'in söylenmemiş üzerinde düşünmesi, eğer radikal olmak isteyen bu nadir söylem için temel olarak gördüğü tasarlanmış tersine çevirmenin önceden bilincinde değilsek, üzerimizde beklenmedik bir etki bırakacaktır.

Onların vurgudaki farklılıkları, dil ile Varlık arasındaki ilişki hakkındaki açık fikirlerinde çok daha çarpıcı hale gelir. Gadamer onu Varlığın kendisini dilde gösterdiği "spekülatif aksettirici/ayna ünite" diye tanımlar; öyle ki, dil kendi kendini-gösteren Varlık'tır; ve "sözsüz bir önceden mevcut birşey olmaktan çok uzak Varlık tam da bu gösteri için dile gelir.

> Dile gelen şey gerçekten de konuşulan sözün kendisinden başka birşeydir. Fakat söz yalnızca, onda dile gelen şey içinde sözdür. O, yalnızca kendisini söylenen şeye dönüştürmek için kendine has duyumsal Varlığı ile oradadır. Fakat sonra dile gelen şey bir sözsüz önceden-mevcut şey değildir, aksine o kendi belirlenimini sözde bulur. (450)

Ancak Heidegger, neredeyse aynı terimlerle "söylenebilir sözün belirlenimini söylenemezden/dile getirilebilir olmayandan aldığını" (**N II** 484) öne sürer. Ve bir şekilde yolunu kelimelerde bulan, bu dile getirilemezin bizzat kendisidir; objektif bir **an sich** (kendinde şey, çev.) anlamında değil, tersine insanî tecrübenin en kuşatıcı dolaysızlığı, bu yüzden de **kendi başına** (in itself) aracılığı yapılabilir olmayan dile getirilemez birşey, diğer bütün tecrübelerin her noktasına sızan ortam/araç, "bütün tutunacak yerlerin tutunacak yeri, bütün ilişkilerin ilişkisi" (**US** 267: **Ver-hältnis**) olarak. Ve bu dile getirilemez konuşur (**US** 266): daima kendisini gösteren şeyden yana çekilen saf ve yalın bir gösteri olarak hariç, herhangi bir ayırtedilebilir anlamda dil değil. Tezahürünü bir melodik modülasyon olarak tanımlamak, Gadamer tarafından kullanılan görsel ayna metaforu üzerinde, işitilebilir olanın çok daha az maddi, tözsel olmayan karakteri bulunma avantajına sahiptir. (Gadamer'in yazılı sözle daha fazla ilgilenmesinin sebebi bu olabilir mi?) Bununla birlikte, Heidegger'in yorumu burada gizli olanda giderek zayıflayarak kaybolur ve birçok kişinin bu noktada onunla yolları ayrılır;[15] tıpkı Husserl'in tranzendental egonun temelsizliğine sü-

---

[15] Sözün gelişi, Lazslo Versenyi, **Heidegger, Being, and Truth** (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), ss. 159-76. "Düşünmenin ilk hakikati arayışındaki sıkıntı verici geriye uçuştan" kaçınmak ve "felsefeye radikal bir başlangıcın zorluklarından kurtulmak için" Ricoeur kendi hermeneutiğini, "herşeyin bir biçimde önceden zaten söylenmiş bulunduğu" varolan dile yerleştirir. "Konuşmanın ortasında hatırlamak." Fakat Ricoeur kendi hermeneutik alanını, mit, rüya ve şiirin çok anlamlı sembolleri üzerinde yoğunlaşarak dilin bütününden çok daha az birşeyle sınırlandırır. **The Symbolism of Evil,** trans. E. Buchanan (New York: Harper and Row, 1967) ss. 348-49. Ricoeur'ün hermeneutik aforizması "düşünmeye yolaçan şey semboldür," Heidegger'in bazı fikirleri, sözün gelişi, "aslında düşünmeyi doğuran şey, geri çekilme (**withdrawal**)'dir" (**WD** 55) ile hem aydınlatıcı benzerlikler hem de farklılıklar taşır. Ricoeur için, düşünceye besinini sağlayan şey, semboldeki belirlenmemiş/belirsiz içerik değil, tersine, artı anlama sahip

rüklendiğinde takipçilerini yitirmesi gibi. Fakat gerçekten de, bu temel dipsiz uçurumlarda gerçekleşse ve dipsiz uçurumlara açılsa bile, azimle şeylerin temeline ulaşma çabasının geçerliliğini reddedebilir miyiz? Bu tür bir çabanın en azından götürebileceği yeri görme girişiminde bulunulmamalı mıdır? Belki de çabaların en yararsızı, bu "düşünme yoksulluğuna düşüş," fakat belki de bu en felsefî çaba olduğu için değil veya Heidegger'in kullanmayı tercih edebileceği üzere, en "düşünce dolu" (thoughtfull) çaba olduğu için.

Dilin doğduğu ana geri çekilmek yerine, Gadamer, "hermeneutik ontolojinin ufkunu" (415) dilin kendisine, dünyanın bildik dili içine yerleştirir, Varlığın sessiz "diline" değil. O, ufkun gizemli diğer yanıyla ilgili bir kavrayış anı yakalamaya çalışmaktan çok, gerekli herşeyi lingüistik dünya ufkunun kendisi içinde arar. Çünkü, bizi belirli bir dünya görüşüyle sınırlamaktan çok, içinde dünyaya aşina olduğumuz belirli bir dilin edinilmesi, bize başka herhangi bir dil ve o dilin dünya ufuklarıyla kaynaşma imkânını bahşeder. Bu, herşeyi dile getirme kapasitesiyle hiçbir sınır tanımayan dilin sınırsız/sonsuz gücünü göstermez mi? Bu yüzden içinde metafiziğin ifadesinin gerçekleştiği bir dil, yalnızca klâsik gramerin özne-nesne ilişkilerine ait objektifleştirici terimlerle konuşmaya mahkûm edilemez. Hegel'in spekülatif ifade/önerme doktrini zaten başka istikametler ortaya koyar. Fakat, dilin evrenselliğini onaylamak, onun ruhun/tinin (spirit) mutlak şeffaflığını benimsemek anlamına gelmez. Heidegger'in canalıcı önemi haiz yalnızca mevcut olanı/varolanı (**Anwesen**) değil, aynı zamanda namevcudu/mevcut olmayanı/varolmayanı (**Abwesen**) da içeren bir **Wesen** (**Varlık**)'i keşfi, özellikle dilin özüne atıfta bulunur ve orada söylenen şey daima, aynı anda, söylenmemiş/dile getirilmemiş bir anlam totalitesini de içine alır. Bu yüzden, bütünle bu lingüistik ilişki, her durumda, zamanından önce düşünülemeyecek şeyi düşünme ihtimalini/imkânını da içinde taşır. Yeni eskiyle birlikte oradadır; çünkü bir dilin ilk sözleriyle birlikte önceden herşey zaten söylenmiştir; hâlâ herşeyin dile getirilmesi gerekiyor olsa bile. Bu yüzden, yeninin eskiden doğuşunu açıklamak için, hiçbir kopuşa, tersyüz oluşa, özel olaya veya anlık misyona gerek yoktur.[16]

Gadamer bu süreci tasvir etmek için ipucunu yalnızca Heidegger'de değil, aynı zamanda Platon'dan Hegel'e uzanan gelenekteki spekülatif diyalektik

---

aşırı ölçüde belirlenmiş içeriktir. Aynı şekilde, Heidegger için "geriye çekilme," tüketilemez "verme" gücü akılda tutulmaksızın belirlenemez "orada olan"a atıfta bulunan bütünüyle negatif bir terim olarak görülemez.

16 "Anmerkungen zu dem Thema 'Hegel und Heidegger'," **Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70 Geburtstag** (Stuttgart:Kohlhammer, 1967), ss. 123-31. Özellikle ss. 129-31. Bu Gadamer'in kendi düşüncesiyle bağlantısı dahilindeki en kapsamlı Heidegger eleştirisidir. Dilin evrenselliği konusunda bakınız **KS I:** 31-32, 57-58, 99-100, 111, 175.

fikrinde bulur, fakat bu diyalektik bundan böyle ruhun/tinin sübjektif diyalektiği veya oluşun objektif diyalektiği değil, dilin renkli gösterisindeki diyalektiktir. Bu yüzden insan, gelenekle diyalog hareketini, Gadamer'in Hegelci diyalektiğin özünü tasvir ettiği tarzda tasvir edebilir; bu diyalektik, "kavramların içinde kendi başlarına daha fazla farklılaşma ve somutlaşmaya doğru sürekli hareket ettikleri bir içkin gelişmedir,"[17] ancak, kavramla onun sözle ifadesi ve temsili arasında keskin bir ayırım yapmaksızın hareket ettikleri içkin bir gelişme. Gadamer için bu diyalektik, asla tam bilgiyle ve bilinçle nesne arasında tam özdeşlikle sona eremeyecek olması, fakat sonu gelmez sorgulaması yoluyla hep yeni tecrübelere açılması ölçüsünde sonlu/sınırlıdır. Ancak bizatihi bu açıklığın kendisi, sonsuz/sınırsız olanla, sözün "iç çoğullaşma boyutuyla" (434), bir anlam totalitesiyle ilişki diye tanımlanır. Temel hiçbir şey kaybolmuş, arkada bırakılmış değildir; eski anlamlar en azından örtülü biçimde, durum değiştikçe ve geleneğin alıcıları yeni ve farklı alıcılar haline geldikçe yeni ve çok daha geniş anlam imkânlarıyla bütünleşirler (423-24, 437-38). Geleneğin **Über-setzung**'u böylece, geçmişle şimdinin radikal bir yeni gelecekle yer değiştirmesi meselesi değil, geçmişle şimdinin arabuluculuğunun yapılması meselesidir. Geçmişle şimdinin ufuklarının harmanlanmasını gerektiren süreksizlik, nihaî noktada muhtemel birşeydir (289). Zamansal mesafe aslında boş bir uçurum değildir; tersine, geleneğin aracılık ettiği şeyin sürekliliği ile doludur (281).

Fakat bu noktada insan, belirsizin, başarısızlık ihtimaline ve insan tecrübesine giren diğer bütün muhtemel durumların anlamına vurgudan mahrumiyet karşısında rahatsızlık duyabilir. Dil düzeyinde, zamanın düzeltici gücünün, bir soruna gereğinden fazla yakın olmaktan doğan hata kaynaklarını elediği doğru olsa bile, diğer tecrübeler düzeyinde, sözün gelişi hermeneutik "mistik olandan arındırma" hareketinin zaruretine işaret etmek için, bir hermeneutik ontolojinin tamamlanmasına davetiye çıkarılmasına ihtiyaç duyulacağı anlaşılıyor.

Ancak insan belki de aynı şeyin Heidegger'in radikal hermeneutiği içinde geçerli ve dolayısıyla onun dolaysız hermeneutiğin bütün biçimlerinin üzerine sıçrama fikriyle "tek-yanlı" olduğunu söyleyebilir. Ve muhtemelen Heidegger, Gadamer'den hiç de uzakta bir yerde değildir. Gadamer ve diğer yorumcular uzun süre önce, Heidegger'in düşüncesindeki Hegelci gizlenmiş unsurlara işaret etmişlerdir. Onun tarih için gösterdiği temelin mutlak bilgi değil, belirsiz mistik durum olduğu doğrudur. Yine de, orada da, tarihi kuşatıcı bir biçimde kavrama girişimi sözkonusudur.Ve belirsiz olanla belirli olan, hakikat ile hakikatdışı, söylenmiş olanla söylenmemiş olan ara-

[17] "Hegel und die antike Dialektik," **Hegel-Studien 1, 1961, ss. 173-99. Bakınız s. 197.**

sındaki daimi etkileşim, bunların hepsi Hegelci Varlık çerçevesini ve somut oluşun hakikatine doğru kendisine aracılık eden hiçliği hatırlatır.[18] Bir kere daha sonlu olanla sonsuz olan arasındaki idrak sınırında değil miyiz? Son çalışmalarında Heidegger, karşı konulamaz bir sonlulukta/sınırlılıkta ısrar ediyor gibi değildir artık. Gizli totalite ve tüketilemez doluluk, bir ve herşey olarak tesbit ettiği bir belirlenemez olay karşısında nasıl hareket edebilir? [36]

Fakat bütün tarihsel hayat dünyası yerine asıl (aboriginal) Varlık olduğunda, bu, dile getirilmemiş olanın karakterini konuşması imkânsız olana, dile getirilmez olana dönüştürmez mi? Veya, Gadamer dile insanın kendisini dünyada evinde kılma süreci olarak atıfta bulunduğunda ve Heidegger onun aslî gizemle ilişkisine işaret ettiğinde, aynı fenomenin veya "ufkun" ters taraflarıyla, **Heimat** ile **Geheimnis** arasındaki ilişkiyle meşgul değiller midir? Gadamer dilde, ifade imkânları konusunda hiçbir sınır tanımadığı için bir "iç sonsuzluk/sınırsızlık" gördüğünde ve Heidegger "bir yeni dil değil, tersine, eski bir dilin kaynağıyla değişik bir ilişki"[37] aradığında, dilin tüketilemez servetine duydukları inançta uyum içinde değiller midir? Nasıl Hegel'in spekülatif ifadesi/önermesi metafizik özne-nesne ilişkisinin ötesinde gerçekleşiyorsa, Heidegger'in dairevî ifadeleri/önermeleri (Hakikatin kaynağı, kaynağın hakikatidir; konuşmanın kaynağı, kaynağın konuşmasıdır) ve monolojik önermeleri (Şey şeyleşir, dünya dünyalaşır, olay olay haline gelir) de zaman gelmeden söylenemeyen şeyin açığa çıkarılmasına değil, tersine, dile getirilebilir birşey olarak dile getirilemez olana yönelir. Eğer teşebbüs edilmeyecekse, bu tür bir çabanın imkânsız olduğunu, hangi gerekçeyle peşinen öne sürebiliriz?

Fakat ilk görev uzun bir hazırlığı gerektirmiyor mu? Ve bu yalnızca kuşatıcı bir hermeneutik tarafından başarılabilir mi veya söylenmemiş olanı insanî çabanın şu ya da bu alanında açığa çıkarmayı hedefleyen çok daha az hermeneutik tamamlayıcı tecrübelere de ihtiyaç duymaz mıyız? Belki de bunların bazıları da keza, bizi "Varlığın çoğul boyutlarının yalınlığına" götürecek "orman patikalarıdır."

---

[18] **Natur und Geschichte**, op.cit., ss. 124-125.

[36] William J. Richardson, S. J., **Heidegger: Through Phenomenology to Thought** (The Hague: M. Nijhoff, 1963), s. 640.

[37] **Perface to Richardson**, op.cit., ss. 124-125.

Heidegger'in metinlerine yapılan atıflarda kullanılan kısaltma kodları

EM Einführung in die Metaphysik (Tübingen: Neimeyer, 1958)
HD Erläuterungen zu Holderlins Dichtung (Frankfurt a.M.:Klostermann,1951.
HW Holzwege (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1957)
ID Identität und Differenz (Pfullingen: Neske, 1957).
N II Nietzsche, zweiter Band (Pfullingen: Neske, 1961).
SG Der Satz vom Grund (Pfullingen: Neske, 1958).
SZ Sein und Zeit (Tübingen: Niemeyer, 1957).
US Unterwegs zur Sprache (Pfullingen: Neske, 1960).
VA Vorträge und Aufsätze Pfullingen: Neske, 1959).
WD Was heisst Denken (Tübingen:Niemeyer, 1954)

Anlamada Tarih ve Dil*

Brice R. Wachterhauser

1

"Hermeneutik," günümüzde insanların dillerine pelesenk ettikleri bir terimdir. Bir popülarite dönemine sahip bütün bu türden sloganlar gibi onun da kendine ait bir hayatı var. Günümüzde bu terim, öylesine farklı kontekstlerde öylesine farklı anlamlarda kullanılmaktadır ki, artık hiçbir şekilde tek bir anlama sahip değildir. Bu belki de tesadüfi birşey değildir; çünkü hermeneutik, tam da bir düşünce ve araştırma programı olarak doğmaya başlayan bir ilgiler ve eleştirel bakış açıları ailesi oluşturduğu için, pek öyle yüksek düzeyde kesin, iyi-kurumlaşmış müesses bir anlama teorisini veya uzun ömürlü, açık-seçik tanımlanmış bir felsefe geleneğini temsil etmez. Bu, hermeneutiğin, günümüzün kültür sahnesinde eleştirel güçten mahrum olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, hem terimin yaygın kullanımıyla birlikte ortaya çıkan nedensel aşinalık hem de arkasındaki felsefî sorunlarla ilgili derin bir kavrayış, hermeneutiğin gerçekten de hatırı sayılır bir eleştirel gücü elinde bulundurduğunu gösterir. Akım içinde birçok tartışma bulunmasına ve hermeneutik tek bir teorinin veya şahsiyetin arkasında üniterleşmemiş olmasına rağmen, hermeneutik taraftarları, kendi felsefî programlarını kuvvetle üniterleşmiş bir program haline getiren bir eleştirel ilgiler ve bakış açıları ailesini paylaşırlar. Hermeneutik düşünürler, çok genelde, bir sözdışı/dil dışı ve zamandışı bir öngörü/kavrama yetisi olarak insan zihni fikrine karşı çıkmaya duydukları ortak ilgileriyle karakterize edilebilir. Platon, Aristoteles, Augustine, Aquinas, Descartes, Spinoza ve di-

---

* Bu yazı şu kitaptan alınmıştır: Brice R. Wachterhauser (Ed.), **Hermeneutics and Modern Philosophy**, State University of New York Press, Albany, 1986, ss. 5-61.

ğerlerine ima ile insan zihni, "kendinde" gerçekliği bir "saf" görme kapasitesine, **ezelî ve ebedî boyutlarıyla (sub specie aeternitatis)** gerçekliği bir sözsüz/dilsiz kavrayış yeteneğine sahip değildir. Bunun yerine hermeneutik anlama teorileri, bütün bir insanî anlamanın, asla "sözler/kelimeler/dil olmaksızın" ve asla "zamanın dışında" gerçekleşemeyeceğini öne sürerler. Tersine, insanî anlamanın ayırıcı özelliği, aslında daima, tarihsel bakımdan kayıt altına alınmış bir ilgiler ve pratikler takımına göre zaman içinde gelişen bir evrilen lingüistik çerçeve içinde gerçekleşmesidir. Kısaca, hermeneutik düşünürler, dilin ve tarihin her durumda, anlamanın hem şartları hem de sınırları olduğunu öne sürerler.

Bu iki tema, yani tarih ve dil, hermeneutik literatür içinde ikili ana motifler gibi işler. Hermeneutik düşünürler dili ve tarihi, bütün anlamının tranzendental/aşkın şartlarının özel tipleri olarak fonksiyonlarını yerine getiren şeyler olarak görürler. Habermas'ın bir ifadesini ödünç almak gerekirse, tarih ve dil, düşüncenin "değişen **a priorileri**"[1] olarak görülür. Fakat bu **a prioriler** doğaları itibariyle değişmeye açık oldukları, yani daima farklı kontekstlerde farklı oldukları için, zaruraten, bu tranzendental kapasiteleriyle nasıl fonksiyon icra ettiklerinin bir nihaî teorik açıklamasından yakayı sıyırırlar. Kant'ın üç eleştirisinin – açıkça tanımlanmış üç anlama tipinin zorunlu şartlarıyla ilgili itiraz edilemez kesinlik arayışındadırlar – aksine hermeneutik, bu tür hiçbir tranzendental proje peşinde değildir. İlkin, değişen dil ve tarih "şebekeleri"ne vurgu, bir kesin ve tartışma götürmez yorumu imkânsızlaştırır. Hermeneutik düşünürler, anlamanın, her zaman ve heryerde aynı olan şartlar içinde gerçekleştiği varsayımına karşı çıkarlar. İkincileyin, hermeneutiğin "yarıtranzendental" tarih ve dil yorumu kendisini, insan zihninin, açıkça ayırtedilebilir anlama alanının bütünüyle farklı kurallara göre işlediği yolundaki Kantçı tezin reddinde gösterir. İnsanî anlama, ne pek öyle kolayca kompartmanlar halinde parsellenebilir ve ne de onun özü kuralların izleyicisi olmaktır. Üçüncüleyin, hermeneutik yorumlar, bütünüyle tranzendental/aşkın yorumlardan farklıdırlar; çünkü, onlar anlaşılabilirliği önceden verili özel bir alanda; temelde değişmez bir öznede değil, bir açık evrilen ve dilin aracılık ettiği pratik alanda temellendirilirler. Kısacası hermeneutik, sanki anlama her zaman ve heryerde aynıymışçasına, kendinde anlaşılabilirlik şartlarının peşinde değildir. Aksine, onun tarihin ve dilin tranzendental şartlarıyla ilgili yorumu, tam da cidden talep ettiği değişme arzusundan dolayı, zarureten genel ve ilkece de açık kalır. Bu yüzden, hermeneutik düşünürler kendilerini, "tranzendental" araştırmalarında, öngörülmemiş değişmelere yer bırakmaları için kâfi, ancak, fi-

---

[1] Jürgen Habermas, **Towards a Rational Society**, trans. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1970), s. 84.

ili düşünme tecrübemizin ikna edici bir yorumunu verecek ölçüde belirli, hermeneutik düşünüşün eleştirel gücünü gösterecek ölçüde nüfuz edici zor bir genel teori olmaya çalışma konumunda bulurlar.

2

Bu tür "yarıtranzendental" yorumlar genellikle çıkış noktaları olarak "tarihsel oluş" (**Geschichtlichkeit**) kavramını alırlar.[2] "Tarihsellik/tarihsel oluş," genellikle, tarihe ait olana katılımımızı ve ta–rihe ait olanla etkileşimimizi göstermek amacıyla kullanılan bir terimdir. "Tarihsellik" kavramının belki de hermeneutiğin en merkezî ve en zarurî iddiası olduğunu söylemekte hiçbir abartı yoktur. "Tarihsellik," hayatımızı zaman içinde yaşadığımız yolundaki malum, ancak apaçık gerçeğe atıfta bulunmaz. O bunun yerine, bütünüyle ve her durumda tarihsel olduğumuz tezine atıfta bulunur. Bu kavram, insan olmakla kendimizi belirli tarihsel şartlar içinde bulmamız arasındaki ilişkinin tesadüfi bir ilişki değil, aksine temel ya da "ontolojik" bir ilişki olduğu iddiasına atıfta bulunur. Bu, tranzendental ego ya da çok daha genel bir ifade kullanmak gerekirse, bütün tarihsel şartlarda aynı durumda kalan insan doğası türünde bir numenal, tarihdışı çekirdeğe indirgenemeyeceğimiz anlamına gelir. Biz aksine, kendimizi içinde bulduğumuz tarihsel şartların ve cemaatin, konuştuğumuz dilin, kendimize malettiğimiz tarihsel olarak evrilen alışkanlıkların ve pratiklerin, ciddiyetle ilgilendiğimiz zamanla sınırlı problemlerin, yaptığımız tarihle sınırlı tercihlerin fonksiyonuyuz. Hermeneutik bakış açısına göre, insanî varlıklara/beşere ne Tanrı veya doğa tarafından değişmez bir öz verilmiştir ne de insanlar kendilerini yaratan varlıklardır (en azından izole edilmiş bireyler olarak); tersine biz daha çok, kısmen içinde kendimizi bulduğumuz ve kısmen içinde diğer insanlarla işbirliği yaparak kendimizi şekillendirdiğimiz belirli bir tarihsel varoluş tarzıyız. Özetle, hermeneutik

---

[2] "Geischichtlichkeit" kavramını Almanca'da ilk keşfeden kişi Hegel'dir. Kavram, daha sonra özellikle, C. J. Nitzsche ve F. P. Schleiermacher gibi teoloji yazarlarıyla Hegelci çevrelerde R. Rosenkranz ve R. Hym gibi yazarların metinlerinde yeraldı. Grafen P. Yorck von Wartenburg ile W. Dilthey arasında 1877'den 1897'ye kadar devam etmiş bulunan yazışmalarda bir merkezi felsefî kavram olarak tekrar ortaya çıkar. Heidegger kavramı Dilthey'dan miras almıştır ve onu bugün yaygın şekilde kullanılan bir kavram haline getiren muhtemelen Heidegger'dir. Daha fazla bilgi için bakınız Joachim Ritter, ed., **Historisches Wörterbuch der Philosophie** (Basel: Schwabe and Co., 1974), 3: 403–8).

şu ontolojik iddianın suvunuculuğunu yapar: insanlar kendi tarihleridirler/beşerî varlıklar kendi tarihleridirler.

Tarihsellik tezi, felsefî hermeneutiğin savunucuları, tarihselliğimizin bütün rasyonel aktivitelerimizi, yani dünyamızı düzene sokma ve anlamlı kılma yeteneğimizi boyadığında ısrar ettikleri için, bir hermeneutik anlama teorisinin kalbinde yeralır. Bunun ima ettiği şey, bütün insanî bilgi iddialarının içinde doğdukları tarihsel süreçle bir temel ilişkiye sahip bulunduklarıdır. Bu, herhangi bir bilgi iddiasının, içinde şekillendiği tarihsel kontekstin, dil, gramer, yazarının stili gibi belirli "tesadüfî" izlerini sergileyeceği yolundaki basit iddiadan çok daha fazla birşeye imada bulunur; bu, herhangi bir bilgi iddiasının bizatihi anlamının ve geçerliliğinin, hem onu formüle edenlerin hem de geliştirenlerin tarihsel durumuyla koparılamaz biçimde içiçe olduğu yolundaki çok daha radikal bir iddiayı içerir. Bu yüzden, hermeneutik düşünürler, hiçbir bilgi iddiasının, **ezelî ve ebedî/sub specie aeternatis** hakikat/doğru olma talebinde bulunamayacağını öne sürerler; ancak bilgi iddiaları, tarihin ortamını sağladığı bir anlama tarzları, ilgiler ve pratikler takımına göre üretilmiş bulunan bir probleme belirli bir zamanda "pragmatik"[3] en iyi çözüm olma anlamında "doğru"durlar. Sözün gelişi, Newton fiziğinin ilk formülasyonu ve eleştirel kabulü tarihin aracılık ettiği bir anlama tarzları ve ilgiler takımına göre gerçekleşmiştir. Yine, aynı şekilde, **bizim** Newton fiziği ile ilgili değerlendirmemiz – Newton'ın çağdaşlarının ve yakın takipçilerinin değerlendirmelerinden gayet tabii farklıdır – tam da quantum mekaniğinin ve Einstein'ın genel rölativite teorisinin ortaya çıkardığı değişen tarihsel şartlardan dolayı farklıdır. Bu farklılık yalnızca, kendisiyle Newton'ı anladığımız bilimsel inceden inceye işleme tarzlarımızdaki farklılık değildir; Newton'ın hakikat/doğruluk iddialarının anlamını ve kapsamını kavrama tarzımızdaki farklılıktır. Dolayısıyla biz Newton'ı, her ne kadar kesinlikle anlıyorsak da farklı anlarız. Eğer bu durum, hermeneutik düşünürlerin öne sürme eğiliminde oldukları gibi, bütün bilgi iddiaları için paradigmatik bir durum ise, o takdirde bilgi de gerçekliğin **ezelî ve ebedî/ sub specie aeternitatis** bir tarihdışı yeniden inşası değil, aksine şeyleri, tarihin aracılık ettiği konumumuz odağını her ne zaman değiştiriyor olursa olsun hiçbir önemi bulunmaksızın, tarihin aracılık ettiği, kaçınılamaz değişmeye tâbi bir ilgiler ve anlama tarzları takımından yola çıkarak görme tarzı demektir. Dolayısıyla, her ne kadar yeni

---

[3] Dilthey, Heidegger ve Gadamer gibi klasik hermeneutik düşünürler James, Dewey ve Royce gibi Amerikan pragmatistlerini her ne kadar incelememişlerse de, Apel, Bernstein, Habermas ve Rorty gibi yazarlar onların görüşlerinin birbirlerine yakınlığına işaret etmişlerdir. Bakınız K. O. Apel, **Towards a Transformation of Philosophy** (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), ss. 77–136; Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1980), ss. 3–13.

bilgi iddiaları önceki bilgi iddialarından hareketle içsel ve diyalektik biçimde evrilebiliyorlarsa da, onlar zarureten gerçekliğin çok daha tarihdışı temsilleri yönünde ilerlemezler; aksine, şimdinin sürekli değişen teorik ve pratik taleplerine, geçmişin anlama tarzlarına göre hareket ederler. Mesela, tıpkı tek bir Platon değil, Platon'un (Aristoteles, Porphyry, Plotinus, Augustine, Shaftesbury, Kant, Rousseau, Schleiermacher, Friedlander, Cornford, Ryle, Vlastos'un ve diğerlerinin) yorumunun tarihi olması gibi, birçok çağdaş bilim filozofu da, makûl bir şekilde, bilimin keşfederek yeniden inşa etme girişiminde bulunacağı doğal gerçeklikle ilgili teoriden-bağımsız hiçbir perspektif olamayacağını öne sürer; teoriden-bağımsız perspektif yoktur, doğal nesneleri şu ya da bu evrilen teorik çerçeveden yola çıkarak anlamayı deneyen bilim süreci vardır yalnızca.[4] Neticede, kendisine başvurarak yeni teorik önerileri değerlendirebileceğimiz hiçbir teoriden-bağımsız konum ya da kurallar takımı yoktur. Biz bunun yerine, o alan içindeki yeni gelişmelerin "geçerliliği," "verimliliği" ve "inandırıcılığı" konusunda yine o alanda çalışan bilimadamları arasında gerçekleşen konsensus/mutabakat türünde birşeye bel bağlamalıyız. Bunun yapısı gereği yanılabilir ve tarihin aracılık ettiği bir süreç oluşu, Kuhn, Feyerabend, Polanyi, Lakatos ve onlarla aynı düşüncede olan diğer düşünürler gibi postempirist bilim felsefecileri tarafından tekrar tekrar gösterilmiştir. Çok daha genelde hermeneutik filozoflar, asla hiçbirşeyi tarihsel bir vakum içinde göremeyeceğimiz, aksine, herşeye, içinde geleceğin ilgilerini zımnen taşıyan geçmiş tarafından iptal edilemez biçimde şekillendirilen bir şimdinin konumundan bakabileceğimiz konusunda uzlaşırlar. Bu yüzden, Gadamer gibi bir hermeneutik düşünür, "anlamanın bizatihi kendisinin hiçbir şekilde sübjektif/öznel bir terim olarak değil, aksine, içinde geçmişin ve şimdinin sürekli birbirine karıştığı bir intikal olayına giriş olarak düşünülmesi gerektiğini" iddia eder.[5] Özetle, kendi kendimizi ve dünyamızı anlama imkânlarımızı belirleyen şey, tarihtir.

Eğer "tarihin anlama imkânlarımızı belirlediği" tezini kavramak istiyor ise, insanın, "imkânlar" kavramına "belirleme" kavramından daha fazla vurguda bulunması gereklidir. İkincisine vurguda bulunmak, hermeneutiğin, anladığımız şeyin, geçmişin anlamamız için programladığı şeyin yalnızca bir fonksiyonu olması anlamında bir tür tarihsel belirlenimciliği/determinizmi savundukları yolunda yanlış bir izlenim verir. Bununla

---

[4] Thomas Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions** (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

[5] Hans-Georg Gadamer, **Wahrheit und Methode** (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1960), ss. 274–275. Ingilizce tercümesi, **Truth and Method** (New York: Seabury Press, 1975), s. 248. Bundan böyle bu iki ayrı dildeki kitaba WM ve TM kısaltmalarıyla atıfta bulunulacak.

birlikte, eğer geçmiş anlama **imkânlarını** belirliyor ise, bu durumda biz, geçmişin birşeyi anlayabilmemizin mümkün yollarının sayısını nasıl **sınırladığını** – fakat bu bizi bir sorunun önceden belirlenmiş bir kavrayışına hapsetmez – görebileceğiz demektir. Tarihle ilişkimiz anlamamızı, tarihle ilişkimizin bir fenomenin kendisinin gösterileceği bakış açılarını sınırlaması, ancak yine de, bu anlama tarzlarının işlenmesini, onların gizli zenginliklerini ve sınırlamalarını ortaya çıkarmayı bize bırakması anlamında "**sonlu/sınırlı**"[6] hale getirir. Gayet tabii, biz bunu, çok sayıda faktörün etkisi altında kalacak şekilde yaparız; fakat, kendimizi geleceğe yansıtırken geçmişi kendimize maletme tarzımızın sorumlusu, önemli ölçüde bizizdir.

3

Geçmişi şimdiye intikal ettiren ve geleceğe götüren temel taşıyıcı, dildir. Bütün bir anlamanın, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdimizin herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu bilgilendirdiği yer durumundaki tarihsel kontekst içinde gerçekleşmesinden, dilde içerilmemiz sorumludur. Bütün bir anlamayı tarihin aracılık ettiği birşeye dönüştüren dil "kurumu"dur. Sözün gelişi, ana dilimizi öğrenirken ya da bir inceleme alanının uzmanlaşmış dilini öğrenirken, onu şekillendirmediğimiz bir geçmişten miras alırız. Dahası, bu aynı dil – sınırlamalarından herhangi birini farketmeye başlamadan uzun süre önce bilinçsizce ve örtülü bir şekilde içine girdiğimiz dil – anlama girişimlerimizi çok çeşitli yollarla şekillendirir. Deyim yerindeyse dil, refleksif anlamadan önce gelir ve konuyu kavrayışımızı biçimlendirir.[7] Bu dilin anlamayı, refleksif anlamanın bir belirli lingüistik geleneğin asla dışına çıkamaması ve onu kesin ve açık olarak eleştirememesi anlamında hapsetmesi anlamına gelmez. Dil bizi, farklı ve başka olanla etkili şekilde etkileşimde bulunma yeteneğimizi açıklayacak bir gizemli "önceden kurumlaşmış harmoniye" bağlı olması gereken penceresiz

---

[6] WM, ss. 94, 114, 126, 218 vd., 260, 239 vd., 401 vd.; TM, ss. 88, 109, 205 vd., 244, 320 vd., 414 vd.

[7] "Biz daima, dünyayı lingüistik yorumumuz tarafından düşünüşümüz ve bilişimiz içinde şartlandırılmış durumdayızdır. Bu lingüistik yorumumuz içinde büyümemiz, dünya içinde büyümemiz demektir. Bu bakımdan dil, sonluluğumuzun/sınırlılığımızın gerçek işaretidir. O, daima bizim ötemize uzanır." Hans-Georg Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press (1976), s. 64. Bundan böyle bu çalışmaya PH kısaltmasıyla atıfta bulunacağım. Keza karşılaştırınız, WM, ss. 252, 359, 380 vd. ve TM, ss. 237, 340, 363 vd., 387 vd.

monadlara dönüştürmez. Fakat bu, herhangi bir konuşma ve görme tarzının sınırlarını aşmakta, bizim kendi anlamamızın temel dilselliğini (**Sprachlichkeit**)[8] asla aşamayacağımız anlamına gelir. Belirli lingüistik geleneklerle ilgili en keskin ve en radikal eleştirilerimiz bile, kendisinin de sınırları, kör noktaları bulunan ve dolayısıyla kendi eleştirisini bekleyen bir dilin içinde kalır. Bir dilin çok daha eleştirel ve rafine diğer dille mübadelesi asla, genelde dile sökülüp çıkarılamaz aidiyetimizi bir biçimde aştığımızı ima etmez. Kendi kendimizi – eleştiriye ve kendi kendimizi – aşmaya ne kadar sık kalkışırsak kalkışalım, temel dile "aidiyetimiz" (**Zugehörigkeit**)[9] değişmez. Daha önce de ima ettiğimiz gibi, bu, dilin, her dilin ya da her birşey hakkında konuşma tarzının gerçeklikle bağımızı koparacak ve iletişimde bulunmamızı ve nesneler hakkında başka konuşma tarzlarını anlamamızı imkânsızlaştıracak şekilde bizi bir lingüistik solipsizm ya da rölativizme sürüklediği anlamına gelmez; bu daha çok, herhangi birşeyi kavrayışımızın hiçbir zaman nihaî, bütün durumları ve ihtimalleri tüketmiş, ya da aksi durumda sınırsız olamayacağı anlamına gelir; anlamamız konuyu bütünüyle kavrama noktasına, onun hakkındaki çok sayıda konuşma tarzını içerme noktasına, geçerli, sağlam kavrayışımızın, kendisiyle ifade edildiği dilin bütün sınırlamalarından bağımsız olduğunu iddia edebileceği bir noktaya asla ulaşamayacağı anlamına gelir. Tam tersine, bütün bir dil, nesneleri/şeyleri kavrayışımızı doğası gereği **sonlu/sınırlı** hale getirir. Asla kelimeler olmaksızın anlayamayız ve ilkece, eleştirilemeyecek, güçlendirilerek geliştirilemeyecek ve hatta sonunda aşılamayacak hiçbir lingüistik yorum olamaz.

Dahası, "dilsellik," kimliğimizin eğer temel parçası ise, bu takdirde, ilkin tarihsel olarak şekillenmiş bir dilden bağımsız şekilde, sözün gelişi kavramsız sezgiler aracılığıyla anlayabileceğimiz, sonra da kelimelerle anlamamızın, sanki dil basitçe, farklı yeterlilik dereceleriyle ustası olduğumuz ve kullandığımız bir araçmışçasına formüle edebileceğimiz bir durum değildir. Tersine biz her durumda, bir tarihsel olarak şekillenmiş dile göre anlarız ve herhangi bir söylem alanını kontrolümüz altına almadan çok önce o bizim anlamamızı zaten şekillendirmiştir. "Dil yalnızca elimizde kullanıma hazır bir nesne olmadığı için, geleneğin haznesi ve içinde ve kendisi vasıtasıyla varolduğumuz, dünyamızı algıladığımız ortamdır."[10] Bu eğer

---

[8] WM, ss. 367vd.; TM, s. 351 vd.

[9] WM, ss. 123 vd., 153, 247; ve TM, ss. 115 vd., 142, 232.

[10] Hans-Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection," bu ciltte (makalenin alındığı kitapta, çev.), s. 286. Aynı şekilde, " kendimizi asla dünya karşısında bilinç olarak bulamayız ve deyim yerindeyse, kelimelerin bulunmadığı bir durumda anlama amacı peşinde varlıklar olarak kavrayamayız. Aksine, kendimizle ilgili bütün bilgilerimizde ve dünya ile ilgili bütün bilgilerimiz dahilinde biz daima, ait

böyle ise, o zaman, anlama hiçbir şekilde, herhangi bir kişinin bir dili, mükemmelen açık "sezgileri" ya da tecrübeleri, onların bir biçimde yerini tutan ve onları temsil eden iradi bir işaretler/göstergeler takımıyla bağlantısını kurarak öğrenmesi dışında, kelimelerden bağımsız bir saf, mantıksal zihin alanında gerçekleşemez demektir. Tersine biz ilkin, belirli konuşma cemaatlerinde nasıl yaşamamız gerektiğini öğrenerek anlarız.

Bu anlamanın testi, belirli kelimeleri belirli "iç" tecrübelerimizle nasıl birleştirmemiz gerektiğini öğrenip öğrenmediğimiz değil, daha çok, kendisiyle bir dili paylaştığımız cemaatler içinde "şeyleri kelimelerle" başarıyla "oluşturup oluşturamadığımızdır. Başka bir söyleyişle, "zihnin gözü" önündeki bir "özel [anlama] uzayı" içinde değil, bir kamusal söylem düzeni uzayı içinde düşünülebilir. Bu, anlamanın kriterlerinin, pragmatik ve lingüistik olduğunu ima eder; bir fenomeni anlamak, onun hakkında bir cemaatin ortak terimleriyle konuşmaya muktedir olabilmek ve çok daha önemlisi bu konuşmayı, dilin cemaat içindeki başka kullanım türleriyle bağlantısını kurabilmek demektir. Mesela, doğa biliminin ne hakkında olduğunu anlamak, bilim bir zamandışı evrenselmişçesine, bilimin özünün ya da doğasını kavramaya bağlı değildir. Aksine, doğa biliminin ne hakkında bilim olduğunu, sözün gelişi, yalnızca bilim hakkında bilimin kendi terimleriyle konuşabildiğimi ve bilimi sık sık etrafını kuşatan ideolojik klişelerden ayırtedebildiğimi ısbatlamaya muktedir olduğumda anlamakla kalmam; çok daha önemlisi, aynı zamanda, bilimadamlarının veri-toplama, teori inşası, deney yapma, teori rafinasyonu vb. ile ilgili dillerinin, edebiyat, ahlak ya da iş hayatı gibi diğer konuşma ve eylemde bulunma tarzlarıyla nasıl ilişkisinin kurulacağı ve diğer konuşma ve eylemde bulunma tarzlarından nasıl ayırtedilebileceği konusunda konuşabildiğimde bilimin ne hakkında olduğunu anladığım söylenebildiğinde de, bilimin ne hakkında olduğunu anlarım. Kısacası, bilimi anlayanları anlamayanlardan ayırteden şey, bu diller (ve onları kuşatan pratikler) içinde evde olmak ve bu diller arasında nisbeten kolayca hareket etmektir; bilimin özüyle ilgili bir dildışı görüşe sahip bulunmak değil. Başka bir söyleyişle, bilimin "ne anlama geldiği," onun kendilerinden yola çıkılarak anlaşıldığı değişen lingüistik ve pratik kontekstlere bağlıdır. Bu bakış açısına göre, bilim birçok şey "demektir;" felsefeyle ilişkisi dahilinde birşey, iş hayatı ile ilişkisi dahilinde başka birşey, politika ya da edebiyat vb. ile ilişkilendirdiğimizde de daha başka birşeydir; fakat, bilimin, hakkındaki değişik bakış açılarına "temel" olabilecek hiçbir "özü" olamaz. Ayrıca, temel olan, bilimadamının kendisinin işleyen perspektifi – bütün diğer perspektiflerin kendilerinin

---

olduğumuz dil tarafından zaten kuşatılmış durumdayızdır." PH, s. 62; Keza karşılaştırınız WM, s. 391 ve TM, s. 375.

ölçü olarak kabul etmesi gereken bir perspektif – olma iddiasında bulunabilecek hiçbir lingüistik perspektif yoktur. Bu tür bir imtiyazlı anlama üzerinde ısrar etmek, keyfi olacaktır; çünkü bu konuda ısrar etmek, bilimin birçok insanî aktiviteden yalnızca biri olduğunu ve münhasıran tek bir perspektiften hareketle geliştirilmiş bulunan bir anlamaya/anlayışa asla sahip olamayacağımz gerçeğini görmezlikten gelmek anlamına gelir. Tersine, tarihin herhangi bir zamanındaki bilimle ilgili bütün bir anlama, her durumda, bilimin içinde fonksiyonunu icra ettiği kültürel ve lingüistik kontekste göre anlama olmuştur.

4

Bütün bir anlamanın sonlu/sınırlı, şartlara bağlı ve konumlanmış doğasına götüren dil ve tarihte ısrar, hatırılı sayılır ölçüde eleştirel başarı sağlamıştır. Hermeneutik düşünürler hakkındaki ilk genel iddiamıza, yani, insanın "kendinde" ya da **sub specie aeternatis** gerçekliği kavrayabileceği fikrine karşı çıktıkları yolundaki iddiamıza dönersek, bu eleştirel başarıyı çok daha açık şekilde görmeye başlarız. Bir "kendinde" gerçekliği kavrama ideali, zamanla, kendimizle ya da bu sorunla ilgili başka herhangi birşeyle ilişkisinden bağımsız, gerçekliğin neliğini anlayabileceğimizi varsayar. Fakat biz, bu tür bir "kendinde gerçekliğin" fikrine dahi sahip olabilir miyiz? Olamayacağımız açık görünüyor. Herhangi bir anlama örneğini alın ve onun **an sich/kendinde** kavranıp kavranamayacağını düşünün. Bütün bir tematik anlamanın, anlama her ne şekilde gerçekleşiyor olursa olsun, muhakkak/kesin saydığımız zamanın aracılık ettiği diğer anlamalara bağlı bulunduğu hemen açıkça ortaya çıkacaktır.

Bu hermeneutik düşünürleri, bir "holistik," ya da, çok daha kesin bir ifadeyle, bir "kontekstüalist" anlam teorisine götürmüştür. Herhangi bir fenomenin ya da önermenin anlamı, "parçası" olduğu "bütüne" bağlıdır ya da içinde bir "fonksiyonunun" bulunduğu "kontekste" bağlıdır. Hermeneutik düşünürler, herhangi birşeyin parçası olduğu bütünü bütünüyle fiilen kavrayabileceğimize inanmadıkları için, hermeneutiği holistik anlam teorisinden çok bir kontekstüalist teori diye adlandırmak, karışıklığa düşülmesini engelleyecektir. Bu Hegelci vurgu, eğer ciddiye alınırsa, herhangi birşeyin anlamının, başka herşeyin kavranışından ayrı olarak kavranamayacağı anlamına gelir. Şimdi, açıktır ki biz, şeylerin anlamını, başka herşeyin bütününe göre değil, içinde anlama nesnesinin rolünü yerine getirdiği kontekstin sınırlı bütününe göre anlarız. Mesela, biz eğitim gibi bir sosyal gerçekliği,

onun toplumumuzda ekonomik, psikolojik, ideolojik vb. olarak fonksiyonunu nasıl icra ettiğini inceleyerek anlarız. Özetle, biz onu, içinde daha önceden bir şekilde anlamış bulunduğumuz diğer sosyal gerçekliklere göre yerine getirdiği bir kontekste yerleştirerek anlarız.

Bu, bütün anlamanın zarureten, araştırmacının konumuna göre bir anlama olduğunu ima eder. Anlamaya elverişli kontekstin ne olduğuna karar veren biziz. Ancak çok daha anlamlı bir biçimde kontekstüalizm, anladığımız şeyin anlamının, kontekst ve kontekstin unsurları değiştikçe değişeceğini ima eder. Biz dili ve tarihi, bu anlamda, Habermas'ın ifadesini tekrar kullanmak gerekirse, anlamanın "geçici/değişen **a priorileri**" olarak düşünebiliriz. Tarihselliğimiz ve dilselliğimiz, herhangi bir anlamanın tranzendental şartlarıdırlar; fakat onlar sürekli değiştikleri için, bütün anlama bir yorumlama edimidir, yani, birşeyin görece/nisbi bir perspektiften sonlu/sınırlı ve asla şeylere ilişkin nihaî ya da aksi durumda tam bir görüşü olamaz. Bu kontekstüalist anlam teorisi, aynı zamanda "temel arayıcı" (foundationalist) epistemolojilere de karşı çıkar. Birçok filozof, Platon'u, Aristoteles'i, Descartes ve diğerlerini izleyerek, doğru bilginin bir tür kesinlik talep ettiğini/bir tür kesinliği gerektirdiğini düşünüyordu. Kesinliğe, diye iddia ediyorlardı, ancak ve ancak, bütün diğer bilgi iddialarının bu temel teşkil edici hakikatlerden/doğrulardan türetilebilmesi anlamında, diğer bütün bilgi iddiaları için bir "temel" olarak görev icra edebilecek kesin ve kendi başlarına apaçık ilk hakikatler/doğrular keşfedebilirsek, ulaşabiliriz. Ancak, hermeneutik teorisyenler, bütün meşru bilgi iddialarının kesin mantıksal çıkarımla/muhakemeyle türetilebileceği yolundaki rasyonalistik bir kendi başlarına apaçık hakikatler takımı keşfetme idealini gerçekleştirmenin imkânsız olduğunu öne sürerler.[11] Temel arayıcılık, herhangi bir bilim ya da felsefenin bugüne kadarki bilgi iddialarının, kesin kendinde açık "ilk-doğrular"la o disiplinin doğrularını oluşturan fiili bilgi iddiaları külliyatı arasındaki dedüktif ilişkiye göre yeterli ölçüde analizinin yapılamayacağı tarihsel olgusuna toslarlar. Bu, bazı bilimler "ilk doğrulara" sahip bulunmadıkları için böyledir – mesela biyoloji – ancak çok daha temelde, bir bilimin çeşitli bilgi iddiaları arasındaki ilişkiler sadece kendi dedüktif bağlantılarına göre anlaşılamayacakları için de böyledir. Herhangi bir disiplinin bilgi iddialarının birbirleriyle nasıl ilişkili oldukları, birçok örnekte, disiplinin o zaman zarfındaki kavramsal ve pratik ihtiyaçları içeren çok daha pragmatik bir mesele gibi görünüyor. Sözün gelişi, bir teori, rakipleri somut bir araştırma programı sunmadıkları halde, yalnızca bir somut araş-

---

11 "Temel arayıcılık" aleyhindeki delillerin çok iyi bir tartışması ve özeti için bakınız Richard Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983); ss. 16–25.

tırma programı ortaya koyduğu için kabul edilmiş olabilir. Psikolojide, bir araştırma programı olarak, davranışçılığın karşı konulamaz popülaritesi, bu noktada iyi bir örnektir. Böylesi durumlarda, bu teorinin disiplinin kesin "ilk-doğrularından" veya disiplin içindeki diğer noktalarda işleyen diğer teorik postülalardan muhakeme yoluyla çıkarılıp çıkarılamayacağı ile ilgili sorunlar, dile getirilmeyen sorunlardır. Davranışçılığın durumunda dile getirilmiş bulunan (halen dile getiriliyor olan) şey, bilincin inatçı ölçüye gelmezliğini elimine eden teorik inceliği ve davranışçılığın ortaya koyduğu hatırı sayılır ölçüde verimli araştırma programıydı.

Dahası, temel arayıcılık, sahiden **kendinde-açık** bir ilk doğrular takımı keşfetme iddiasını gerçekleştiremediği için başarısızdır. Sözü edilen türde apaçıklık ve öncelik iddialarının, bu türden **an sich/kendinde** doğruların kavranması, başka bir söyleyişle, kendilerini tarihin aracılık ettiği bir anlama kontekstine yerleştirmeksizin kendi başlarına kavranması ihtimaline bel bağladıkları anlaşılmaktadır. Fakat gerçekte, bu tür doğrular/hakikatler hiçbir şekilde, kontekstten bağımsız, önvarsayımsız tarzda **an sich/kendilerinde** kavranamazlar. Tersine onlar her durumda, dairevi parçalar ve bütünler mantığından koparılamaz gibi görünüyorlar; onlar daima, bir parçasını teşkil ettikleri daha geniş bir kavramsal çerçevede icra ettikleri role göre anlaşılırlar. Özetle, bu tür doğrular/hakikatler, kendi içlerinde apaçık değildirler; onlar, bir problemler serisine belirli bir bakma tarzı içinde anlaşılabilirler. Böylece, sözü edilen doğrular yalnızca, bir araştırma için **zorunluluk içermeyen/muhtemel** başlama noktaları olmaları anlamında ilk doğrular/hakikatler olarak görülebilirler. Sözün gelişi, Descartes'ın **cogito**'su, sisteminin ilk doğrusudur, fakat apaçık, onun diğer bütün iddialarının katı mantıksal zorunlulukla türetilebileceği mutlak/kesin bir başlama noktası değildir. Mesela Descartes, Tanrı'nın varlığını ya da dış dünyanın varlığını, kendi tartışma götürmez düşünme noktasından geçerli bir şekilde çıkaramaz. Ayrıca **cogito,** hem önvarsayımlardan bağımsız, hem de Descartes felsefesinin geriye kalan kısmından tecrit edilebilir birşey değildir. Bu, hiçkimsenin Descartes'ın **cogito**'sunu, felsefesinin geriye kalan kısmında nasıl fonksiyon icra ettiğini anlamaksızın derinliğiyle anlayamaması olgusundan çıkarılabilir. Descartes'ın "Düşünüyorum"unun yalnızca, Galileo'nin yeni bilimi için tartışma götürmez bir temel arayışında nasıl işgördüğünü, eşzamanlı olarak ruhun özel bir metafiziksel statü kazanmasına nasıl zemin hazırladığını ve nasıl Tanrı'nın rasyonel zorunluluğunu içerdiğini farkettiğimizde derinliğiyle kavramaya başlarız. Dahası bu, büyük ölçüde muhakkak/kesin sayılan önkabullere başvurulmaksızın gerçekleştirilemez.Descartes'ın **cogito**'yu, her ne kadar bir düşünen şey (**res cogitans**) de olsa, birşey ya da töz olarak görmesi,

onun bizatihi kendisinin, ben'in üniter ve homojen doğasıyla – Hume gibi birinin kesin bir şekilde göstererek eleştirdiği biryşeydir – ilgili metafizik önvarsayımlarla düşündüğünü gösterir.

Bu örneklerin, bir biçimde kendi kendini-temellendiren veya kendi kendinin doğruluğunu ısbatlayan doğruların/hakikatlerin sağladığı radikal başlangıç noktaları olamayacağını gösterdiklerini düşünüyorum. Herhangi bir hakikat/doğruluk iddiasının, onun kesin sayıldığı bir zımnî/örtülü anlam kontekstine bağlı olduğu anlaşılıyor. Önyargısız/önvarsayımsız bir bilim ya da felsefe formüle etme girişiminin bizatihi kendisi, bütün anlamlı önermelerin, anlamlarının analizini (yorumlarını) "sonu gelmeyen bir görev" haline getiren derin bir lingüistik tarihe sahip bulundukları olgusuna toslarlar.[12] Keşfedilecek hiçbir ilk doğrular temeli yoktur, yalnızca kontekste bağlı gerçekten daha yararlı, aydınlatıcı ve zorunlu olabilecek daha fazla yorum ya da daha fazla "konuşma" vardır; ancak sözünü ettiğimiz yorum asla bir kendi kendilerini doğrulayan önermeler serisiyle başlayamaz ya da asla bir kendi kendilerini doğrulayan önermeler takımına ulaşamaz.

Bununla birlikte, Heidegger ve Gadamer gibi hermeneutik düşünürlerin, bir "özneye ilişkin temel arayıcılık" türünün ya da "metodolojik solipsizm" diye adlandırılan şeyin imkânsızlığını göstermek üzere, tartışma götürmez, kendi kendilerini doğrulayan veya kendi kendilerini yorumlayan ilk doğrulara/hakikatlere dayanan temel arayıcılığın bir reddinden daha fazla birşeye ilgi duydukları söylenebilir. Descartes ve Kant bu solipsistik geleneğin temsilcileri olarak görülebilir. Metodolojik solipsizm, bilginin temelini düşünen öznede arar; çünkü, rasyonel bilincin kendi içeriklerine ve "özerkliğine" kendi rasyonel aktivitesiyle nüfuz etme imtiyazına sahip bulunduğunu varsayar. Bu, bilincin doğası gereği kendi içeriği konusunda kesin olabileceğine, dahası, kendi kendisini kendi rasyonel aktivitesine göre yasallaştırma ve düzenleme gücüne sahip bulunabileceğine imada bulunur. Pratikte bunun ulaştığı şey, rasyonel varlıkların kendi akıllarının şartlarını, anlamlı ve anlamsız önermeler, geçerli ve geçersiz yorumlar, doğru ve yanlış bilgi iddiaları vb. türünden şeyler arasındaki farklılıkları kesin şekilde ve bütün zamanlar için belirlemeye yeterli bir kriterler, kurallar ya da kategoriler geliştirebileceğimiz ölçüde kontrol edebilecekleri varsayımıdır. Kısacası, metodolojik solipsizm, bilincin kendi bilme-kavrama/idrak aktivitesinin bütünüyle özgür ve özerk efendisi olduğunu ve hiç değilse ilkece, doğadaki ve tarihteki zorunluluk içermeyen olaylara bağlı bulunmadığını varsayar. Heidegger ve Gadamer gibi hermeneutik düşünürler, bu Kartezyen ve Kantçı varsayıma meydan okurlar.

---

[12] Hermeneutiğin bu boyutu ile Neo-Kantçılık arasındaki yakınlık, bana göre gösterilmiş, ancak yeterince ortaya konmamıştır.

Descartes ve Kant, her ne kadar bedenlerimiz doğa va tarihin zorunluluk içermeyen dünyasının parçası (dolayısıyla, bu alanlarda vukubulan değişmelere bağlı) iseler de, zihnin, buna rağmen, en azından kendine has aktivitelerivle ilgili olduğu kadarıyla, bu tür "tesadüflerden" ya da "ihtimallerden" ilkece bağımsız ve özerk olduğunu varsaydılar.[13] Bu, biz her ne kadar her düşünceyi kendi kendini doğrulayıcı bir temelle teçhiz edebilecek "doğuştan fikirlerle"[14] doğmamış bulunsak bile, yine de, bütün temel idrak/bilme-anlama aktivitelerimiz için geçerli 'kriterleri' veya 'kuralları' bütünüyle kendi içimizde keşfedebileceğimizi söylemektir. Dahası, bu "kurallar" bizi, Descartes'a inanırsak, gerçekliğin tartışma götürmez bilgisine, Kant'ı izlersek, itiraz götürmez bir görünüşler bilimine, moral sorumluluklarımızın kesin ve nihaî bilgisine, haz yasalarıyla ilgili bir kesin kavrayışa götüreceklerdir.

Yüzyılımızda, Kartezyen/Kantçı bütün bir düşüncenin bu "ezelî ve ebedî," "kesinlik/zorunluluk unsuru içeren" kuralları, özellikle de tranzendental fenomenolojinin varisleri, mantıkçı pozitivistlerin torunları arasında etkisini sürdürdü. Bununla birlikte, hermeneutik kendisini, bu zorunluluk/kesinlik unsuru taşıyan, "özerk" zihin nosyonunun eleştirisi olarak görür. Farklı idrak/bilme-kavrama aktivitelerimizi ilkece kendilerini doğanın ve tarihin zorunluluk içermeyen unsurlarından kurtarmaya muktedir idrak tarzları olarak görmek yerine,[15] hermeneutik düşünürler, bütün bir anlamanın "sonlu/sınırlı," "bağımlı," ve "zorunluluk unsuru içermeyen" yapısı üzerinde ısrar ettiler.

Eğer bu böyle ise, o zaman, anlamın, bilginin ve doğrunun/hakikatin yeterli kriterlerinin yalnızca bilinç içinde keşfedilebileceği veya yalnızca bilinçten çıkarılabileceği görüşü (mesela, Descartes'ın açık ve seçik düşünce-

---

13 "Akıl konusuna gelince ... herbirimizde mükemmelen varolduğuna ve akla 'hiçbir zaman' tesadüfler alanında başvurmadıklarını ve aklı aynı türden 'bireylerin' "formları" ya da doğaları içinde birşey olarak görmediklerini söyleyen filozofların genel fikrini izlemem gerektiğini düşünüyorum.." Descartes, **Discourse on Method,** trans. E. Anscombe and P. Geach, **Descartes' Philosophical Writings** (New York: Bobbs-Mererill, 1971), s. 7.

14 Descartes'ın "doğuştan fikirlerin" zorunlu olarak bizde doğumla birlikte varolduklarını reddettiği anlaşılıyor. Bunun yerine, "doğa gereği" bizimle birlikte olan şey, "düşünme melekesi" ile eşanlamlı olan "belirli bir düzenleme" ya da "onları birleştirme eğilimi"dir. Bu meleke, öyle oluşturulmuştur ki, kesin "ezelî ve ebedî hakikatleri/doğruları" kavrayabilir ve onlar üzerinde kesin bilgiyi inşa edebilir. Bakınız Descartes, **Notes against a Program, Oeuvres,** edited by Charles Adam and Paul Tannery, VIII B, ss. 357–59.

15 Hermeneutik düşünürler sık sık, biyoloji gibi belirleyici faktörleri, tarih gibi daha çok "kültürel belirleyici faktörler üzerinde durarak ihmal ettiler. Bu "dengesizlik" ilave açiklamayı ve/veya doğrulamayı gerektiriyor. Bakınız Marjorie Grene, "The Paradoxes of Historicity," bu kitapta (elinizdeki makalenin derlendiği kitapta, çev), ss. 168–189.

leri), aldatıcı bir epistemolojik konum demektir. Bu görüş, düşünmemizi mümkün kılan fiili zorunluluk unsuru içermeyen şartları/faktörleri bizden gizler. Heidegger ve Gadamer'e göre, fiili tarihsel şartlar, nihaî noktada herhangi bir anlama ediminin kendilerine göre mümkün kılındığı bir zımnî önanlayışlar ve ilgiler takımı sağlar. Bu, anlamanın asla yalnızca bilinçte cereyan eden şeyin bir fonksiyonu olmadığına imada bulunur. Anladığımızda, orada daima, muhakkak/kesin saydığımız ve sayesinde anladığımız bir bilinçdışı unsur vardır. Dahası, bu, anlamanın asla, zihnin özerk şekilde formüle ederek daha sonra da basitçe izlediği bir a priori kurallar takımına göre bir sona ulaşacak şekilde analiz edilememesini gerektirir. Anlama daima, kısmen, tarihsel olarak evrilen ve bireylerin ne ürettiği ne de kontrol altında bulundurduğu sosyal standartlara bağlıdır. Eğer bu doğru ise, biz hiçbir zaman, gerçekliğin önyargısız/önkabulsüz bir yeniden inşasını yapma konumunda olamayacağız demektir. Biz hiçbir şekilde kendi anlamamızın bağlı bulunduğu herşeyi kendimize açıklayamayacağımız için, asla güvenle, kendi anlamamızın önyargısız olduğunu da iddia edemeyiz.

5

Bu tarihin konumlandırdığı, dilin aracılık ettiği kontekstüalist veya antitemel arayıcı görüşün tarihine dönersek, aklımıza anında Hegel adı gelir. "Hakikatin/doğrunun bir bütün olduğunda" ısrar eden ve dolayısıyla, herhangi birşeyin anlamının kaçınılamz surette kontekstüel olduğunda ısrar eden düşünürlerin ilki değildi yalnızca Hegel, çok daha önemlisi, aynı zamanda, (Vico ve Herder'in hatırları kalmasın ama) aklın, geçmişinden ayrı olarak veya tarihin aracılık ettiği ve konuştuğu dilden izole edilerek anlaşılamayacağında ısrar etmekte şöhret kazanmış düşünürlerin de ilkiydi. Üstelik, Hegel, aklın kendi kendini doğrulayan ve doğrunun/hakikatin tarihden bağımsız tarzda kendilerinden türetilebileceği temeller olarak hizmet gören hiçbir doğru başlangıç noktasının (dünyayı kavrama güdüsü ve arzusu dışında) bulunmadığını da öne sürdü.[16] Genelde Hegel'in, Batı geleneği içinde, dünyamızı anlama yeteneğimizin, gerçekliği değişmez kurallara veya Kant'ın kategorileri ya da Platon'un Form'ları gibi sabit algılama arşetiplerine göre kavrayan bir zamandışı/zamanlarüstü akıl yeteneğine dayanmadığını öne süren ilk ünlü düşünür olduğu anlaşılıyor. Hegel, insan bilincinin, farklı zamanlarda farklı kapasiteleri, sınırlamaları bulunan ve tarihsel

[16] **Phenomenology of Spirit**, [trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977)]'e önsözle mukayese ediniz.

olarak ortaya çıkan bir gerçeklik olduğunu öne sürer. **Phenomenology of Spirit** [Tinin Fenomenolojisi] adlı eseri, bu tarihin ana hatlarını cesurca çizme girişimidir.

Fakat **Tinin Fenomenolojisi**, aynı zamanda, tarihin kendine has bir mantığının olduğunu gösterme girişimidir de. İnsanî akıl, insan ırkının acısını çektiği bir tesadüfler serisinin ürünü olarak ister istemez evrilmemiştir. Hegel, gelişiminin tarihsel istikametine rağmen bilincin, Batı uygarlığının tarihinde bizatihi işleyen derin ve içkin bir mantık eşliğinde sürüklendiğinde ısrar eder. Hegel'e göre, nihayet kendi felsefesinde doruk noktasına yükselen ve tam bir kendinin bilincine ulaşan mantık, tarihsel olarak gelişen bu mantıkla aynı mantıktır. Bu nedenle, Hegel'in **Fenomenoloji**'si aynı zamanda, bu "mantıksal" tarihin birbirini önceleyen herbir aşamasının, nasıl sonra gelen her aşamaya temel hazırlayarak onun içine işlediğini gösterme girişimidir de.

Ancak Hegel keza, insanî aklın, artık temelde tarihten etkilenmeyeceği bir noktaya ulaşabileceğini de öne sürmüştür. Hegelci "mutlak bilme/kavrama" nosyonu, aklın, kendisini bir Münchhausenvarî* tarihin bataklığından çıkarma başarısı gerçekleştirebileceğine imada bulunur. Bu, aklın kendisini ve artık gelişiminde pasif biçimde ıstırap çekmediği, ancak fiilen tam bir kontrol ve yönlendirme özgürlüğü kazandığı şartları kavrama kapasitesine ulaşabileceğine imada bulunur. Hegel'in "mutlak bilme" karşısındaki konumu, tarihin, insan hayatını gerçek kayıt altına alıcı ve sınırlandırıcı faktör olmaktan çıkmasıyla sonuçlanır.

Birçok düşünür, Hegel'in tarihle zorunluluk unsuru içermeyen/muhtemel ilişkimizi yeterince değerlendirmeyi başaramadığını öne sürmüştür. Marx ve Nietzsche gibi düşünürler, doğanın ve tarihin zihne değil, zihnin doğaya ve tarihe kök saldığını öne sürdü.[17] Keza, Kierkegaard da Hegel'in varolan bireyi ve onun zamanla ilişkisini unuttuğunu öne sürmüştür. Ancak hermeneutiğin gelişimi için Hegel, Marx, Nietzsche ve Kierkegaard kadar önemli olan bir diğer düşünür, tarihselliği apaçık şekilde insan düşüncesinin bir tranzendental durumuna dönüştürmeyi deneyen Wilhelm Dilthey'dı.

---

* Münchhausen trilemması (birbirini karşılıklı olarak dışarıda bırakan ve herbirinin kabul edecekleri müştereken sonuca götürücü üç tercih), insanî bilginin hiçbir nihaî temeli bulunamayacağını göstermek amacıyla tasarlanmıştır. Her temel iddiası ya sonsuz bir geriye çekilişle sonuçlanır ya da sorundan kaçar veya keyfî biçimde ilave sorunların önünü keser: Arşimed noktası yoktur. Bu trilemma, Baron Münchhausen'ın geç onsekizinci yüzyıla ait uzun, yarı kurgusal hikâyelerine imada bulunur. Bu trilemmaya adı, Baron Münchhausen'a atıfla Hans Albert tarafından verilmiştir. Münchhausen bu hikayelerde, at sırtında giderken suya düştüğünü, ata sıkıca tutunduğunu, ancak atın, hem kendisini hem de binicisini yelesiyle su yüzeyinde tutarak kurtardığını anlatır (H. Arslan)

[17] Martin Heidegger, What Is a Thing? (Chicago: Regnery, 1967), s. 48.

Dilthey, **Geisteswissenschaften/insan bilimlerinin** teorik temelini anlamaya çalıştı. Hümaniter disiplinlerin ve sosyal bilimlerin bize bir geçerli bilgi formu sunduklarını göstermek istedi. Gerçekten de o, bu disiplinlerin, kategorik bakımdan doğa bilimlerinin bilgisinden farklı ve dahası, insanların "saf" mekanik şeylerden çok daha başka birşey olduklarını ısbatlayan bir bilgi formu sunduklarında ısrar etti. Doğa varlıklarının tersine insanî varlıklar kendi kendilerini yorumlama (**Selbstbesinnung**) kapasitesine sahiptirler. Bu, bizim, kendimizi içinde bulduğumuz tarihsel durumlara tepki göstererek kendi hayatlarımızı tanımlama ve şekillendirme kapasitesine sahip olduğumuzu ima eder. O nedenle, tarih ve tarihe tepkimiz, Dilthey için, insanî hayatın sırlarını ortaya çıkarmanın anahtarı haline gelir. "İçebakışla değil, yalnızca tarihle kendimizi bilebiliriz."[18] Dilthey bu ruhla, Kantçı projeyi " 'saf' akıl yerine tarihsel aklın bir eleştirisini"[19] geliştirerek tamamlamayı denedi. Bu eleştiri teşebbüsüyle Dilthey tarihselliği, tarihsel anlamanın tranzendental şartı haline getirdi. Yalnızca tarihi yapan varlıklar olduğumuz ölçüde, onu anlama kapasitesine sahip olabiliriz.

Ancak, Dilthey "tarihselliği" bir anlama teorisinin apaçık odağı haline getirmesine rağmen, birçok hermeneutik düşünür onun, tarihsellik nosyonunu tuturlı bir şekilde ele almayı başaramadığını öne sürmüştür.[20] Sözün gelişi, Dilthey, bir taraftan, "insanın totalitesinin yalnızca tarih olduğunu"[21] ve aynı zamanda "tarihsel bilincin rölativitesinin ötesinde geriye gitmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığını,...,'İnsan' tipinin tarihsel süreç içinde çözülerek değiştiğini"[22] iddia etmektedir. Bu, tarihin tek bir mantık tanımayacağını ve insanın hiçbir tarihsel çekirdeğe/öze sahip bulunmadığını ima eder. Ancak diğer taraftan Dilthey, tarihçinin kendi geçmişi kavrama yeteneğiyle ilgili yorumunda, tarihselliğin rolünü görmezlikten geliyor görünüyor. Dilthey, tarihçinin, kendisinin tarihe dalmasını ve kendisini başkalarının yerine koymasını sağlayan bir "empati" (**sich hineinfühlen**) edimi vasıtasıyla ulaştığı sonuçlarda "objektif/nesnel geçerlilik" elde ede-

---

[18] Wilhelm Dilthey, **Gesammelte Schriften**, Volume 7 (Leipzig and Berlin: Teubner, 1924), s. 279. Bundan böyle bu kitaba GS diye atıfta bulunacağım. İktibas eden Richard Palmer, **Hermeneutics** (Evanston, 1969).

[19] GS, 5: XXI.

[20] Karşılaştırınız **WM**, ss. 205vd, ve **TM**, ss. 192 vd. Gadamer Dilthey'ı, Geist'ın tarihsel kökleri ile onun kaçınılamaz sonluluğu/sınırlılığı arasındaki ilişkiyi ihmal ettiği için, temelde Hegelci olmakla suçlar. Kısacası, hem Hegel hem de Dilthey zihnin, ilkece ne tarihle ne de onun potansiyel nüfuz alanı ya da onun açıklığıyla sınırlı olmadığını öne sürerler. Bakınız **WM**, ss. 215, 216 ve **TM**, s. 202.

[21] GS, 8: 166.

[22] A. g. e., s. 6.

bileceğini öne sürdü. Bu, çok şüphe götürür bir metodolojik ilke gibi görünüyor; çünkü, eğer bütünüyle tarihsel varlıklar olduğumuz tezi gerçekten ciddiye alınırsa, bu durumda, ilkece, tarihçinin, tarihçi ile inceleme nesnesi arasında bu türden hayali empatiyi mümkün kılacak ölçüde yeterli bir ortak temele imkân verecek bir tarihsel konumda olacağını garantileyemeyiz. Öyle görünüyor ki, eğer Dilthey "insanın totalitesi yalnızca tarihtir" şeklindeki radikal tezini öne sürmeye devam ediyor ise, o zaman bunu aynı zamanda tarihçinin kendisine de uyguluyor olmalıdır. Bu onu, tarihçinin de aynı zamanda, kendi tarihsel konumunun tarihsel araştırmasını etkileyerek şekillendiren bir tarihsel varlık olduğunu kabule zorlayacaktır. Ancak, Dilthey'ın böyle bir sonuca ulaştığı şüphelidir. Tarihçinin tarihselliğinin ve kendi perspektifinin rölativitesini/göreceliğini zaman zaman kabul etmesine rağmen, tarihçinin geçmişi aslına uygun şekilde, "**wie es eigentlich gewesen war**" (Ranke) yeniden inşa etmek için kendi tarihini aşabileceğini iddia etmeyi sürdürdü. Tarihçinin amacını geçmişle bir tür "diyalog" olarak – yani geçmişi bugünkü ihtiyaçlarımıza göre açıklamak olarak – görmek yerine Dilthey tarihçiyi, kendisini fiilen gerçekleştiği şekliyle geçmişi yeniden inşa etmek ve sunmak için kendi tarihsel kontekstinin etkisinden kurtarabilen biri olarak Kartezyen çizgilere uygun şekilde kavradı.

Bu nedenlerden dolayı, Heidegger ve Gadamer gibi düşünürler Dilthey'ı, tarihselliğin imaları içinde tutarlı bir şekilde düşünmeyi başaramamakla suçladı. Bu itham, yine de, Dilthey açısından, felsefî bakımdan önemli bir suçlama olarak görülebilir. Bununla, Dilthey'ın sözü edilen tutarsızlığının, Dilthey'ın düşüncesinin iç tutarlılığı ile ilgili bir problemden daha fazla birşeyi gösterdiğini ifade etmek istiyorum. Dilthey'ın çalışmalarının içerdiği problem, insanî anlamanın tarihselliği probleminin, kendileriyle iş gördüğü rölativizm ve objektivizme göre yeterince kavranamayacağını ortaya koyuyor görünüyor. Bu, tarihsellik probleminde içkin/mündemiç hakiki bir paradoks bulunduğu anlaşıldığı için de böyledir; bu paradoks şudur: geçmişi kendi zamanımızdan sahiden farklı birşey olarak anlamak ve onun iyi ya da kötü, "daha doğru" ya da "daha yanlış" yorumlarını ayırdetmek mümkün ve fakat aynı zamanda geçmişin, araştırmacının kendi tarihsel konumunun etkilerinden bağımsız bir yorumuna ulaşmak imkânsızdır, başka bir söyleyişle geçmişi aslında olduğu gibi bilimsel araştırmanın bir önyargısız/önkabulsüz nesnesi olarak yeniden inşa eden yorumuna ulaşmak imkânsızdır. Tarihin en iyi yorumlarında bile, araştırmacının tarihsel zorunluluk içermeyen ilgileri ve kavramsal referans çerçevesi, hep işbaşındadır. Öyle görünüyor ki, Dilthey'ın düşüncesi, içinde işgördüğü rölativizm ve objektivizmin talimatlarını aşan bir anlama teorisi geliştirmesine imkân verecek bir kavramsal çerçeve ortaya koymayı başaramadığı için, bu apaçık para-

doksta karaya oturmaktadır.[23] Dilthey (hermeneutik konulu çoğu çağdaş çalışmanın düştüğü gibi) rölativizm -objektivizm dikatomisinin/karşıtlığının tuzağına düştü. Bir sonuç olarak, Pandora'nın rölativizm kutusu olarak algıladığı şeyi açmaksızın, tarihselliğe hakkını vermenin hiçbir yolunu bulamadı.

6

Bu paradoksu çok daha yeterli bir şekilde ele alan ilk düşünür Martin Heidegger'di. Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'ı[24], yalnızca bir Varlık sorununu, özellikle de onun zamanla ilişkisini bir yeniden ele alma teşebbüsü değildir; aynı zamanda, anlamamızı/kavrayışımızı "bu-dünya-içindeki-varoluşumuzda" temellendiren bir anlama ontolojisi geliştirme teşebbüsüdür de.[25] Heidegger kendi tarihsel varoluş tipimizin ya da "bu-dünya-içinde-varlık" diye adlandırdığı şeyin, hem pozitif hem de negatif olarak, herşey hakkındaki anlamamızı etkilediğini öne sürdü. Heidegger'e göre o, anlamayı mümkün kılan bir tarihdışı/tarihüstü kurallar ya da kategoriler takımı değil, aksine, kendileriyle gerçekliği tecrübe ettiğimiz, gerçekliği anlaşılabilir kılan farklı "ilişkili olma" yolları ve pratikleri, farklı ilgiler/kaygılar[26] ve bağlılıklardır. Bu ilgiler/kaygılar ve bağlılıklar tarihin akışı içinde değiştikçe gerçekliği kavrayışımız da değişir.

Heidegger, bilginin, anlamın ve anlamanın daha önceki yorumlarının, tarihselliğin bilginin, anlamın ve anlamanın oluşumunun bizatihi kendisi üzerindeki etkilerini görmezlikten geldikleri ya da bile bile negatifliklerini dile getirdikleri için, temelde çarpık yorumlar olduklarını öne sürer. Bu gaflet yüzünden, bilginin doğası öylesine yanlış bir şekilde sunuldu ki, bu açıklamalardan doğan epistemolojiler de o ölçüde yanlış epistemolojilere dönüştüler. Sözün gelişi, Heidegger, Batı felsefe geleneği içinde Platon,

---

[23] Rölativizmin ve objektivizmin bu aşılışını bir yola çıkış noktası olarak gören bir gelişmiş anlama teorisi için bakınız Richard Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983).

[24] Martin Heidegger, **Sein und Zeit** (Tübingen: Max Wiemeyer Verlag, 1977). İngilizce tercümesi **Being and Time**, by J. Macquarrie and C. Robinson (New York: Harper and Row, 1962). Bundan böyle, bunlara **SZ** ve **BT** rumuzlarıyla atıfta bulunacağım.

[25] **SZ**, ss. 52 vd; **BT**, ss. 78 vd.

[26] Heidegger'in "kaygıya/endişeye" (**Sore**), insani varlıkların temel dünya içinde varolma tarzı olarak yaptığı vurgu, anlamanın "objektif" ve "ilgilerden bağımsız/tarafsız" doğası üzerinde ısrar eden anlama açıklamalarına engel teşkil eder. Karşılaştırınız, **SZ**, ss. 180 vd.; ve **BT**, ss. 255 vd.

Augustine, Descartes, Kant ve Husserl gibi şahsiyetlerde bulduğumuz türdeki ben/özne ile ilgili dilin, bizim için temel birşeyi anlaşılması güç hale getirme eğilimi taşıdığını iddia eder. Saf bir spiritüel ruh, bir tarihdışı/tarihüstü **cogito,** ya da bir tranzendental ego/ben hakkında konuşma, insanların daima kendi tarihsel şatlarına kök salma tarzlarını belirsizleştirir. Bu gafleti ortadan kaldırmak ve bu gaflete eşlik eden doğal sonuçları ortadan kaldırmak için Heidegger, yeni bir insanî varlıklar hakkında konuşma vokabüleri geliştirme teşebbüsünde bulunur. Onun beşer/insanî varlık için tercih ettiği terim, **Dasein**'dır.[27] Lafzen "orada-varlık" (there-being) diye tercüme edilen bu terim, durumumuzun uzay/mekân ve zamandaki zorunluluk içermeyen konumlanmışlığına vurguda bulunur. Biz daima, kendimizi, asla bütünüyle kendi yapımımız olmayan ve irademizle terkedemeyeceğimiz bir uzaysal-zamansal şartlar serisi içinde buluruz. Bir kişinin kendisini bir şartlar serisi içinde bulması, insanî varlıkların/beşerin ontolojik niteliğidir. Bu, her ne kadar içinde doğumumuzun gerçekleştiği belirli bir mekân ve zamanda doğmuş bulunmamız "raslantıya bağlı" veya "kazara" olabilse de, her insanî varlığın bu tür bir zorunluluk unsuru içermeyen bu dünyaya giriş noktasına sahip bulunmasının tesadüfi olmadığını söylemektir. Ayrıca, hayatlarımızı kendimizi içinde bulduğumuz belirli şartlar altında yaşamamız, hepimizin bu şartları hiç değilse bir ölçüde değiştirebilmemiz anlamında "tesadüfi" değildir; ancak, "tesadüfi" olmayan, daha çok varlıklarımızın temel ve oluşturucusu olan şey, kendimizi daima belirli bir şartlar takımı içinde bulmamızdır. Kısacası, hayatlarımızın temel sonluluğundan/sınırlılığından ve mümkünlüğünden/ihtimal dahilinde oluşundan yakamızı kurtaramayız. Heidegger'in terimleriyle, kendimizi, bize sayısız tarzlarda gelen ve daima istesek de istemesek de benimsemek zorunda olduğumuz bir dünyaya "atılmış"[28] buluruz.

Bunun, en temelde kendimizi, özerk rasyonel aktörler olarak değil, bütün eylemlerimiz ve acı çekmelerimizle kendisine bağlı bulunmak dışında kendimizin yarattığı birşey olmayan bir doğal dünyanın parçası olarak tecrübe ettiğimizi ima ettiğini düşünüyorum. Gerçeklikle bu temel ilişkiden kurtulmayı veya bu temel ilişkiden kaçmayı denediğimizde, ona yönelik "nötr" bir teorik tutumu benimsediğimiz zaman bile, onu asla arkamızda bırakarak terkedemeyiz. Doğayla bütün bir etkileşimimiz, onu doğuran ilgiye ya da kaygıya göre bu birincil/aslî ilişki sayesinde gerçekleşir.[29]

---

[27] Karşılaştırınız **SZ,** ss. 42 vd.; ve **BT,** ss. 67 vd.

[28] Karşılaştırınız **SZ,** ss. 135, 179, 221; ve **BT,** ss. 174, 223, 224 ve 264.

[29] Heidegger'in zaman ve tarihle meşguliyeti, onu belki de, **Varlık ve Zaman**'da doğayla ilişkimiz üzerinde durmamaya yöneltir. Bununla birlikte hiç şüphesiz, doğayla ilişkimiz,

Ancak, hermeneutik açısından çok daha önemli olan şey, "atılmışlığımızın," tarihle koparılamaz bir ilişkiyi gerektirmesidir. Gerçekte tarihle ilişkimiz, doğayla ilişkimizden çok daha "birincil/aslî" bir ilişkidir. Herşeyden önce, doğumda, tarih bizim için saf imkândır; oysa biz asla doğal varlıklar olamayız. Bununla birlikte, biz, yalnızca kendimizi değil, bizatihi doğayı da kendisine göre anladığımız tarihin aracılık ettiği bir kültüre atılırız. Doğayı yalnızca bir kültürel matriks içinde anlayabileceğimiz için, tarih bir anlamda, doğadan çok daha birincil/aslî bir öneme sahiptir. Konuştuğumuz dil, bilinçsizce içselleştirdiğimiz pratikler, içlerinde hayatımızı yaşadığımız kurumlar, miras aldığımız teorik tartışmalar vb, bunların hepsi, asla bütünüyle nesnelleştiremeyeceğimiz ve daima herhangi birşeyi tematik anlamamız içinde varsayacağımız gevşek şekilde bohçalanmış bir anlamlı ilişkiler karışımını şekillendirirler.

Heidegger'in bir "dünyaya" sahip olma[30] diye adlandırdığı bu yüksek düzeyde kompleks tarihin aracılık ettiği ilişkiler yığını, diğer bütün bilgi iddialarının kendilerinden türetilebileceği bir ilk prensipler/ilkeler temeline kadar geriye asla götürülemez ve üstelik, bütün bir anlamamızın kendisine göre organize edildiği bir a priori kurallar takımı ya da sezgiye dayalı bilinç yapılarına da dayanmaz. Tersine o, sürekli değişen bir gerçeklik, Theseus'un gemisi gibi zamansal sürekliliğini kendisiyle birlikte yitirme özelliğine sahip birşeydir; ancak temel teşkil edici hiçbir kimliği yoktur. Aynı şekilde, içinde sefere çıktığımız ve yolculuğumuz sırasında yavaş yavaş yeniden dizayn ettiğimiz bir gemi gibi, "dünyamızı" asla kolayca terkedemeyiz, yani, bu anlamlı ilişkiler sistemini geride bırakamayız. Bu ilişkiler sistemine katılım daha çok, bütün bir anlamanın ve onun kaçınılamaz ürünü olan tedrici değiştirmenin önşartıdır. Bu anlamda, Heidegger, "atılmış" yaratıklar olmanın, daima, bizatihi kendi varlığımızı oluşturacak ölçüde koparılamaz parçamız olan önceden miras alınmış bir anlama tarzına sahip bulunmamız anlamına geldiğini iddia eder.[31] Bu, insan hayatında önanlamanın/peşinen anlamanın rolünün, bizim için asla tesadüf ya da bir bize ait tercih sorunu olmadığı anlamına gelir. İnsani varlıklar daima, etraflarında bulunan şeylere bakma tarzını, bu bakma ve anlama tarzını değiştirmeye başlamadan uzun süre önce miras almış durumdadırlar. Hayatlarımız bu peşin/ön anlamalarla tanımlanmış haldedir; bu anlamda, biz önanlamalarımızızdır ve onlara basitçe, bir ceket ya da bir çift ayakkabıya sahip olduğumuz şekilde sahip olamayız. Sözün gelişi, Kant'ın onsekizinci yüzyıl "dünyasına" girişi onu, ge-

---

zorunluluk içermeyen "orada-varlığımızın" önemli bir boyutunu oluşturur. Karşılaştırınız, **SZ**, ss. 71, 381, 413; ve **BT**, ss. 100, 101, 433, 466.

[30] **SZ**, ss. 52 vd; ve **BT**, 78 vd.

[31] Karşılaştırınız **SZ**, ss. 142–48; ve **BT**, ss. 182–88.

liştirdiği türde belirli bir epistemoloji, metafizik ve ahlak geliştirmeye muktedir kıldı. Bütün anlama, kendilerine göre şu ya da bu şekilde anlamlı olarak kavradığımız, şunu ya da bunu tahmin ettiğimiz, belirli sonuçlar ortaya koyduğumuz vs. değişik önanlama yığınlarına katılımımızı gerektirir; ancak asla, bir **kendinde/sub specie aeternitatis** gerçekliğin tarihüstü/tarihdışı kavranışını gerektirmez.

Bu "konumlanmışlık" verili/önceden mevcut olduğu için, Heidegger, anlama yeteneğimizin bizatihi kendisinin, bir şekilde, gerçekliği ilk etapta anlamlı kılan kontekstlere katılımdan doğduğunu öne sürer.[32] Özetle, bütün bir "yeni" anlama, yeni fenomenleri, anlamanın amaçları uğruna muhakkak saydığımız daha önceden varolan anlamalar ve ilgiler serisiyle ilişkilendirme yeteneğimize bağlıdır. Önanlamaların, aksi durumda bilinmedik bir arazideki hudut işaretleri gibi fonksiyon icra ettikleri söylenebilir. Biz yolumuzu, doğalarını bütünüyle araştırmadığımız zamanlarda bile, onlarla buluruz. Buradaki kritik nokta, önanlamaların genellikle, hiç değilse, daha önceden tesis ettiğimiz ve kendilerinden bir birikmiş bilgi yapısı inşa ettiğimiz açık, iyi-doğrulanmış inançlar ya da bilgi iddiaları olmamalarıdır; onlar muhakkak saydığımız ve **pratikte** hatalar, çarpıklıklar, basitleştirmeler vb. barındırabilseler dahi, doğrulanması gerekmeyen şeyler olarak aldığımız önanlamalardır. Heidegger, bu yüzyılda bize, birşeyi başarıyla anlamanın ya da açıklamanın belirli önermeleri apaçık ve kendi kendilerini doğrulayan önermeler saydığımız ve kendilerinden **explanandum'u/açıklamayı** türetebileceğimiz diğer önermeler yönünde geriye doğru izinin sürülmesini gerektirdiğini hatırlatan ilk düşünürdü. Anlama daha çok, hem **interpretandumun/yorumlananın** hem da **interpretans/yorumlayanların** paylaştıkları kontekstin muhakkak addedilen önanlamalarında son bulur.

Fakat birşeyi, eğer miras alınmış önanlamalar önünde anlama, bütün bir anlamanın ön şartı ise, bu durumda, soruşturmalarımız sırasında, biz tarihsel şartlarımızı tedricen yeniden oluştururken, bu önanlamalarımız da değişecek demektir. Bu bize, ünlü "hermeneutik daire"yi gösterir. Hermeneutik daire, bir büyük gerçekliğin "parçaları/unsurları" yalnızca, o gerçekliğin bütününe göre ve o gerçekliğin "bütünü" yalnızca, onun parçalarına göre anlaşılabilir yolundaki "kontekstüalist" tezi içerir. Bu demektir ki herhangi bir fenomeni anlama, herşeyden önce, onu içinde fonksiyonunu icra ettiği daha geniş bir kontekste yerleştirmek ve sonra da aynı zamanda, bu belirli fenomeni kavrayışımızın bütün bir konteksti kavrayışımızı etkilemesine imkân hazırlamak demektir. Sözün gelişi, biz okuduğumuz kitabın bir bölümünü, kitabın bütün bir planı içinde nasıl fonksiyon icra ettiğini anla-

[32] **SZ**, ss. 150vd.; ve **BT**, ss. 191vd.

yarak anlarız, fakat bu bölümü anlamamız eşit ölçüde kitabın bütününü kavrayışımızdan koparılamaz birşeydir.

Bu dairevî ilişki, metin yorumunun mantığına ilgi sınırlı tanımlayıcı ilgi dışında bir amaca hizmet eder. O, insan bilgisinin, bir büyük düşünme sıçrayışıyla mevcut tarihsel-lingüistik çerçevenin dışına sıçramaksızın bu tarihsel-lingüistik çerçeve içinde evrilme tarzının yapısal bir özelliğini tasvir etme görevi yapar. Böylece, sözün gelişi, yeni argüman veya geleneksel konum aleyhinde bir konum daima, en azından başlangıçta, o geleneksel konum sayesinde anlaşılacak, fakat aynı zamanda o konumu kavrayışımızın dönüşmesini sağlayacaktır. Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'daki kendi çalışması tam da bunu gerçekleştirmeyi dener: Neo-Kantçılık ve özellikle de Husserl'in önvarsayımsız/önkabulsüz felsefe ideali, Heidegger'in üzerinde, tranzendental felsefe fikrimizi dönüştürerek onun yerine geçecek olan konumu bir çekiçleyerek biçimlendirme girişiminde bulunduğu örstür. Burada keza, Aristoteles'in kendi konumunu Platon karşısında işleme girişiminden de sözedilebilir. O, terimlerini ve problemlerini apaçıktır ki Platon'a borçludur, fakat aynı zamanda Platon'un ele almadığı problemlere işaret etmiş ve dolayısıyla bir bakıma bize Platon'un ötesini de göstermiştir. Aynı şey Kant'ın empirizm ve rasyonalizmle ilişkisi için de söylenebilir. O, empirizmi ve rasyonalizmi, bu iki felsefî geleneğin anlamına ilişkin düşüncemizi değiştirmek için kullandı. Bu, herkesin, Kant'ın kendisini önceleyen düşünürleri eleştirisini kabul ettiği (herkesin Aristoteles'in Platon'dan kopuşunu kabul ettiğinden daha fazla kabul ettiği) anlamına gelmez, aksine bu, Kant'tan sonraki geleneklerin (ve Aristoteles'ten sonraki geleneklerin) geri getirilemez biçimde değiştikleri anlamına gelir; çünkü, hiç kimse, onların kendi entellektüel cetlerini eleştirilerini ve buna rağmen hatırı sayılılır filozoflar sayılmalarını görmezlikten gelemez. Bu örneklerden çıkarılabilecek genel ders, insanî anlamanın yalnızca, kendisini daima ona göre anladığı – bu geçmişi geride bırakma girişiminde bulunduğu zaman bile – bir geçmiş ya da bir geleneğin önünde ilerleyerek dönüştürdüğüdür. Özetle, hermeneutik daire bize, geçmişin hiçbir şekilde bir kafes ya da deli gömleği olmadığını ve aslında hiçbir "yeni" başlangıcın olmadığını hatırlatır.

Eğer bu böyle ise, hermeneutik filozofun yerine getirmesi gereken görev, geçerli bilgi iddiası gibi birşeyin, bu tür apaçık şekilde dairevî bir süreçten nasıl doğabileceğini tasvir etme görevidir. Heidegger bu problemin ve onun meydan okumasının bütünüyle farkındadır:

> Bir bilimsel ısbatta, onun görevimizi temellendiren şey olduğunu varsayamayız. Fakat eğer yorumun kendi fonksiyonunu her durumda anladığımız şey içinde yerine getirmesi kaçınılmaz ise, ve eğer yorumun kendi besinini bundan çıkarması kaçınılmaz ise, ayrıca, özellikle de önceden varolduğu düşünülen anlamanın hâlâ insan ve dünya hakkındaki genel bilgimiz içinde fonksiyonunu yerine getirmeye devam etmesi kaçınılamaz bir du-

rum ise, bir daire içinde dönmeksizin sonuçları nasıl olgunlaştıracağız? Ancak, en elementer düzeydeki mantık kurallarına göre bu daire, bir circulus vitiosus'dir.[33]

Bazıları, Heidegger'in bu pasajdaki retorik sorusunun gerçekten cevap verilemez bir soru olduğunu düşündü. Eğer biz önanlamalarımıza gömülü durumda isek, bu durumda varacağımız yerin kötü bir rölativizm türü olması kaçınılmaz demektir. Bu aynı önanlamaların, herhangi birşeyi gerçekte olduğu gibi kavrama imkânımızı da ortadan kaldırıyor olmaları gerekir.

Bununla birlikte, Heidegger'in gerçekte hiçbir suretle bir "rölativist" olmadığı, ancak, bir "perspektivist" olduğu öne sürülebilir. Rölativizmin burada ele almayı düşünmediğim birçok formu vardır,[34] fakat rölativizmin klâsik formlarından biri – Heidegger bu rölativizm türünden açık şekilde kaçınır – görünüşler ve gerçeklik arasındaki ayırıma dayanır. Bu bakış açısında, insanî anlama şeylerin hem "bizim için" ve dolayısıyla türümüze has ve tarihin aracılık ettiği perspektivimizle ilişkili bulunan görünüşlerini kavrayabilir hem de "kendinde," yani onu kavrayışımızın zorunluluk içermeyen tarzlarının "yabancı" etkilerinden bağımsız birşey olarak kavrayabilir. Bu anlama görüşünde, herhangi bir anlama teorisi, eğer o kendi tarihsel ve insanî görüş noktamızın bir biçimde dışına sıçrama imkânımızı ve şeyleri gerçekte oldukları gibi kavrama imkânımızı reddediyorsa "rölativist" diye adlandırılmalıdır.

Bu rölativizm görüşü, Heidegger'in meydan okuduğu iki temel varsayıma dayanır. O ilkin, şeylerle en genel gündelik ilişkimizin şeylerin kendileriyle değil, saf görünüşleriyle ilişki olduğunu varsayar. Bu nedenle, gerçekliğin bu görünüşlerine dayanan bütün anlama türleri, saf kanaattir (Platon'un adlandırdığı şekliyle **doxa**) ve bu tür anlama doğası gereği güvenilemezdir. İkincileyin, bu bakış açısına göre, önanlamalarımız, şeylerin bizatihi kendilerinin doğru kavranışına giden yoldaki engeller ya da bariyerler olmaları dışında hiçbir şey değildirler. Fakat Heidegger, bu tür bir rölativizm açıklamasının ve onun varsaydığı anlamayla ilgili temel önkabullerinin birçok bakımdan yanlış olduklarını öne sürer. İlkin o, gerçeklikle ilişkimizi, temelde, kendi düşüncelerimizden ibaret engeller tarafından kapatılmış bulunan gerçeklikten uzaklaşmakta olan bir ilişki olarak algıladığı için yanlıştır. Bu, gerçeklikle en temel, en aslî ve birincil ilişkimizin, şeylerle en derin temasa ve şeylere en derin nüfuza sahip bulunduğumuz yer durumundaki bir bu-dünya-içinde-olma ilişkisi olduğu gerçeğini görmezlikten gelir. Şeylerle bu yakın ve kaçınılamaz ilişki hata, aldanma ve gerçeklikten uzaklaşma ihtimalini ortadan kaldırmaz, ancak Heidegger, gerçeklikten kopma, şu ya da

---

33 SZ, s. 152; ve BT, s. 194.

34 Bakınız, Joseph Margolis, "The Nature and Strategies of Relativism," Mind 92 (October 1983): 548–67. .

bu gerçeklik konusunda temelde yanlışa düşme ihtimalinin bizatihi kendisinin, gerçekliğe, bu yanılmış olmanın kendisine başvurularak farkedilebileceği ve (belki de) düzeltilebileceği bir ilk giriş ve açılmayı varsaydığını ileri sürer.

Bu klâsik rölativizm türü aynı zamanda, keskin bir şekilde, önanlamalarımızın anlamanın yolu üzerindeki engellerden ya da barikatlardan başka birşey olamayacaklarında ısrar etttiği için de yanlıştır. Heidegger, önanlamalarımızın çevrelerinde dolanıp durmamız gereken barikatlar değil, aksine, bir semantik ilişkiler dokusu ya da ortamı olduklarını öne sürer ki, ona göre, anlaşılabilir gerçeklikler mahiyetindeki şeyler daha önce bu semantik ilişkiler dokusu ya da ortamı içinde varolurlar ve önanlamalar, bu şeyleri, bizim semantik ilişkiler yapısı ya da ortamı içindeki "durumları" nedeniyle anlamamızı mümkün kılarlar.

> Yorumlamada biz, deyim yerindeyse, el-de-hazır olan bir çıplak şeye "anlam" yüklemeyiz, ona bir değer yapıştırmayız; tersine bu-dünya-içindeki birşeyle o şey olarak karşı karşıya geldiğimiz zaman, bahis konusu şey daha önceden dünyayı kavrayışımız içinde açığa çıkan bir içerilmeye/ilişkililiğe/dahloluşa (involvement) sahiptir ve bu içerilme, yorum tarafından ifşa edilecek bir içerilmedir.[35]

Başka bir söyleyişle, gerçeklik, tarihin aracılık ettiği anlamamızın ötesinde pusuda yatan birşey değildir; tersine, gerçeklik olarak gerçeklik kendisini önanlamamız **içinde** gösterir.

Heidegger'in hermeneutik düşünceye temel katkısı, bize kendi düşünüşümüz hakkında, tarihte konumlanmışlığımızın şüpheci rölativizme yolaçtığı önerisinden kaçınan bir düşünme tarzı verme teşebbüsü olarak tanımlanabilir. Eğer önanlamalarımız, şeylere nüfuz etmemizi engelleyen ve şeyleri gerçekte oldukları şekilde anlamak için üzerlerinden atlamamız gereken barikatlar değil ise, tanımladığım rölativizm problemi türünde hiçbir rölativizm problemi de yok demektir. Bunun yerine, tarihsel olarak, dilin aracılık ettiği bir önanlamalar takımını miras alarak biz, bir anlamlı dünyaya sahip olma imkânını elde ederiz. Biz herhangi birşeyi, yalnızca bu ölçüde muhakkak saydığımız ve bir tarihsel dünyayı miras alma tarzlarımızın kendileri içinde bu ölçüde zımnen anladığımız içindir ki herhangi birşeyi yeni ya da meydan okuyucu birşey olarak anlayabiliriz.

Bu perspektiften bakıldığında, Heidegger'in konumu, bir perspektivizmle sonuçlanır, şüpheci rölativizmle değil. Şeyler kendilerini, belirli bir perspektiften gösterirler; şeyler kendilerini "kendilerinde" şeyler ya da önceden verili atomik tikeller olarak değil, bu zımnen anlamlı kontekst içinde ifşa ederler, ancak, gerçekten zaman içinde varoldukları gibi, yani bi-

---

[35] SZ, s. 150; ve BT, s. 190, s. 191.

zimle, diğer şeylerle bir anlamlı ilişkiler konteksti içinde. Gayet tabii, bizim şeylere tarihin aracılık ettiği bakış açımızın sınırları/sınırlamaları da vardır, fakat bir perspektifin sınırlarının/sınırlamalarının bulunması, perspektiflerimizin bizi gerçeklikten kopardıklarını ima etmez. Tıpkı gerçekliği daima bir perspektiften anlamamızın, anladığımız şeyin gerçeklik değil, aslında kendi perspektifimiz olduğunu ima etmediği gibi. Tam tersine, biz bir perspektiften anlarız, ancak anladığımız şey yine de gerçekliktir.

Biz gerçeklikle temelde koparılamaz ilişkimizle ilgili bu noktayı, Heidegger'in Husserl'in intensiyonel* bilinç teorisini kendisine maledişini kısaca ele alarak daha iyi anlayabiliriz. Husserl'e göre bilinç daima, belirli birşeyi nesnesi olarak tasarlar/düşünür (to intend).[36] Bilinç daima, sözün gelişi, bir ..... hakkında düşünme, bir ..... olduğunu düşünme, bir .....'yı arzulama, bir .....'nın nasıl olduğunu hatırlama, vb.'dir. Bu anlamda "bilinç," Husserl'in ünlü formülüyle ifade etmek gerekirse, "daima, birşeyin bilincidir." Heidegger, "her şeyin daima bir .....'nın bilinci" olduğu yolundaki tezini, bizim her durumda zaten/önceden ("immer schon") bu dünya içinde başkalarıyla/ötekilerle ve şeylerle birlikte olduğumuz tezine tercüme etti. Bu, Heidegger dilini daha az Kartezyen, daha somut ve daha keskin hale getirme girişiminde bulunsa bile, ruhu itibariyle çok Husserlci bir hamledir. Husserl bilincin daima birşeyin bilinci olduğunu iddia ettiğinde, bilincin herşeyden önce kendi içine kapalı, kendi "idealarının" ve "tecrübelerinin" içinde ikamet eden ve ancak daha sonra (eğer hiçbir zaman

---

* "Intentional," "intentionality" kavramlarının Türkçemizde, ilgililerin üzerinde uzlaşabildikleri bir karşılığı yoktur. Bazıları kavramı, "niyet," "niyetlilik," "gaye," "gayelilik" gibi terimlerle karşılarken, son zamanlarda başka bazı çevirmenler "yönelim" ve "yönelimsellik" terimleriyle karşılamayı tercih etmektedirler. Kavramı "yönelim" ve "yönelimsellik" diye tercüme edenler, belli ki, daha önce öne sürülen karşılıkların "öztürkçe" olmamalarından rahatsızdırlar. Fakat, "yön," "yönelim" ve "yönelimsellik" bir bilinç durumunu tanımlamakta nasıl kullanılabilir? Biz bu kavramları daha çok, somut ve mekâna ilişkin durumlar için kullanırız. "Yön" kökünün kendisinin bilinçle hiçbir ilgisi yoktur ve bu nedenle, bir bilinç eylemi, bilinçte cereyan eden bir süreç, üstelik soyut bir süreç için "yön" kökünden türetilmis "yönelimsel" ve "yönelimsellik" gibi terimleri kullanamayız. Aslında, herşeye ille de bir "öztürkçe" karşılık bulma saplantısı bulunmayan ve çok daha yerinde bir tavir sergileyen başka birçok felsefeci Fransızca'nın yardımıyla terimi "intensiyonalite, intensiyonel" kavramlarıyla karşılamaktadırlar. İzin verelim de, Husserl okuyan kişi, "intensiyonel" kavramının ne anlama geldiğini biliyor olsun. Felsefe dilimiz Batı dillerinden bir kavramı kendine malederse kıyamet mi kopar? Dilin gücü bir bakıma, yabancı bir kavramı kendisine maletme yeteneğiyle ilişkili değil midir? Burada tartışamayacağım başka nedenlerle de ben bu çeviride, kavramı orjinaliyle kullanmayı tercih ettim (H.Arslan).

[36] Bakınız Edmund Husserl, **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy**, translated by F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), ss. 191 vd.

değilse) "dışsal" gerçeklikle temas halinde bir totalite olduğu yolundaki görüşe karşı çıkmayı tasarlıyordu. Bu bir "kapalı kutu"[37] olarak bilinç görüşü yanlıştır; çünkü bu görüş bizim her durumda zaten/önceden, tercih etmediğimiz ve radikal herhangi bir tarzda tam delilikle birden bire kendimizi kurtaramayacağımız bir dünyadaki şeylerle ve başkalarıyla farkedilemeyecek kadar ince, ancak kaçınılması imkânsız birlikte oluşumuzu görmezlikten gelir. Eğer bilinç bir kapalı kutu ise, gerçekten de, eski (cevaplandırılamaz) kuşkucu dış dünya problemiyle karşı karşıya kalırız; başka bir söyleyişle o, bilincin kendi içerikleri dışındaki herhangi birşeyi nasıl bilebileceği, bir temel muamma olabilir. Fakat eğer bilinç temelde monadik/monad kabilinden birşey değil, aksine intensiyonel ve dünyadan koparılamaz birşey ise, o zaman, dünyaya ilişkin bilincimizin hiçbir zaman önanlamalardan yoksun bir bilinç olmamasına rağmen, onun yine de nasıl gerçekliğin bilinci olduğunu açıklamanın bir yoluna sahibiz demektir. O elbette, gerçekliğin şu ya da bu perspektife göre bilincidir; fakat eğer perspektifler, gerçekliğe uzanan yoldaki barikatlar değil avantaj noktaları ise, bu durumda o tam da gerçekliğin, reel olan şeyin kompleksliliği, zenginliği ve tüketilemezliği hissini elde ettiğimiz çok farklı kontekstlerle ve bakış açılarıyla ilişkisinin kurulmasıyla ortaya çıkan şeydir.

Heidegger tam da, gerçekliği tarihin aracılık ettiği şu ya da bu perspektiften kavradığımız için – tam da bütün anlama bir hermeneutik daire içinde gerçekleştiği için – bunun, keyfi/iradi olmamıza imkân vermeyeceğini açıklama arzusundadır; gerçeklik, onu her ne olarak ele alırsak alalım, kastedilen şey değildir. Hermeneutik dairenin farkında bulunma, tam tersine, daireye "doğru tarzda"[38] girmemizi gerektirir; şeylerin dünya ile birlikte gerçekte nasıl olduklarını öğrenmenin katı empirik işleyişinden kaçınmamıza imkân vermez; ancak o, belirli bir zamandaki belirli bir perspektiften şeylerin nasıl olduklarının sonlu/sınırlı bir keşfinin farkında olmadır. Anlam, ne o almaksızın keyfi şekilde yüklenen birşey ne de bir kesin olgu olarak keşfedilebilen birşeydir. Anlam daha çok, belirli/sonlu bir tarihsel kontekst içinde diyalektik tarzda başarılan birşeydir. Şunları söyler Heidegger:

> Şurası muhakkaktır ki, biz gerçekte bu imkânı yalnızca yorumumuz dahilinde elde ederiz; ilk ve son ve daimi görevimiz asla kuruntularımız ve popüler anlayışlarımızca bize sunulan önceden-sahibolmamıza/kavrayışımıza, önceden-görmemize ve önceden-an-

---

[37] Karşılaştırınız **SZ**, s. 62; ve **BT**, s. 89.

[38] **SZ**, s. 153; ve **BT**, s. 195.

lamamıza imkân hazırlamak değil, aksine, bilimsel temayı bu önceden mevcut-yapılan, şeylerin kendilerine/kendi başlarına şeylere göre işleyerek sağlamlaştırmaktır.[39]

Daha önce "şeylerin kendilerine" başvuru dediğimiz şeyin gözönünde bulundurulması, "kendinde şeylere" başvuru olarak değil, şeylerin "kurgulara ve popüler anlayışlara" göre yapılan "sûnî" yorumlarına zıt olarak "derin" yorumlarına başvuru olarak anlaşılmalıdır. "Şeylerin kendilerine" göre "bilimsel olarak" gerçekleştirilen "derin" kavranışı, ne tarihdışı/tarihüstü bir bilim fikrini varsayar ne de o, idealistik ya da realistik ontolojilerin hatları çerçevesinde kavranacak bir metafiziksel ayırımdır. O daha çok, şeyleri sûnî olarak gören yorumlar – önanlamaların derinliklerine işlemeyi başaramayan ve anlamayı "kurgulara ve popüler anlayışlara" göre kabullenen yorumlar – ile kendisini bir belirli önanlamanın ışığında açığa çıkaran herşeye yönelen konunun bir önanlamasını işleyen derin yorumlar arasındaki fiili ve pratik bir ayırımdır. Bu anlamda Heidegger bizden bir imkânsızı yerine getirmemizi, yani, önanlayışlarımızın dışına çıkarak şeyleri şeyler olarak görmemizi, Gadamer'in bazan dile getirdiği gibi, "hiçbir suretle hiçbir perspektif olmayan bir perspektiften" görmemizi istemez; aksine o bizden şeylere, kendilerini önanlayışlarımızın ufkundan sundukları şekilde derinlemesine bakmamızı ister.

Heidegger'e göre, bu önanlayışlarımızın çok önemli bir kaynağı, dildir. **Varlık ve Zaman**'da Heidegger dili akılla özdeşleştirir. Bu, "dil önceden/zaten kendi içinde, bir gelişmiş kavrama tarzını zımnen taşır"[40] gibi tezlerinde görülebilir. Dolayısıyla dil, Heidegger için, önanlamalarımızın birincil kaynağıdır. Ancak çok daha temel olan şey, dilin hermeneutik fonksiyonunun geleneksel **logos** nosyonuyla bağlantısını kurmak amacıyla yaptığı girişimdir.[41] Grekler için **logos**, akıl ya da şeylerin özüyle çok yakından ilişkiliydi. Fakat o aynı zamanda, etimolojik bakımdan dille ve konuşmayla da ilişkiliydi. Heidegger bunun bir raslantı olmadığını düşünür; ancak, hem konuşma olarak fonksiyonuyla hem de tasarlayıcı fonksiyonuyla ("**legmenon**") şeylerin reason (**ratio**)'ını, bizimle ve birbirleriyle ilişkililiklerine göre anlamamıza imkân sağlayan şeyin dil (**logos**) olduğunda ısrar eder.[42]

Heidegger, rasyonaliteyi mümkün kılan şeyin dil olduğunu düşünür; çünkü, bizim için şeyleri körü körüne ve mekanik şekilde kendilerine tepkide

---

[39] **SZ**, s. 150, 154 ve **BT**, s. 191. Heidegger'in önceden-sahibolma, önceden-görme ve önceden-anlama arasında yaptığı ayırımların ayrıntılı bir tartışması için bakınız Herbert Dreyfus, "Hermeneutics and Holism," **Review of Metaphysics** 34 (September 1980).

[40] **SZ**, s. 157; ve **BT**, s. 199.

[41] **SZ**, s. 34 vd., 159 vd.; ve **BT**, ss. 58 vd, 201 vd.

[42] **SZ**, s. 34; ve **BT**, s. 58.

bulunduğumuz salt nesnelerden çok daha fazla birşey olarak anlamamızı, birşeyi o türde belirli birşey olarak tasarlamamızı mümkün kılan şey dildir.[43] Özetle, bize şeyleri belirli **türde** ya da **tipte** birşey olarak anlama yeteneğini sağlayan şey dildir. Daha uygun bir şekilde dile getirmek gerekirse, bizi, şeyleri tarihsel açıdan değişen belirli sınıflara ait şeyler olarak tesbit etmemizi mümkün kılan ve sonra da bizi onları genel ya da ortak terimlerle düşünmeye muktedir kılan şey dildir. Heidegger, dilin bu fonksiyonunu, dilin "apophantic/kategorik" fonksiyonu diye adlandırır. Dil, "birşeyin kendisi açısından görülmesine imkân sağlaması"[44] anlamında apophantic/kategoriktir.* Başka bir söyleyişle dil bize, şeyleri, hem diğer şeylere kompleks benzerlikleri hem de onlardan farklılıklarıyla kavramamızı mümkün kılar. Dil dünyaya, kabaca verili ve temelde anlaşılamaz bir tükeller yığınından daha fazla birşey olarak görülme imkânı verir ve onu, hem farklılıklarının hem da benzerliklerinin görülebildiği, korunabildiği, açıklanabildiği ve derinleştirilebildiği bir semantik dünyaya dönüştürür.

Bununla birlikte, Heidegger'in dilin semantik fonksiyonuna yaptığı vurgunun onu bir **Sprachidealismus'a** – dili bir ilgisiz ve ilelebet yabancı bir gerçekliğe anlamını empoze eden birşey – bağlamadığı ikazında bulunulmalıdır. Heidegger'in işaret ettiği üzere, yorum, "bazı çıplak şeyler üzerine bir anlam yüklemeyi" gerektirmez.[45] Tam tersine, dil ve gerçeklik, Heidegger'e göre birbirlerini karşılıklı aydınlatırlar; dünyadaki değişmeler dildeki değişmeleri zorunlu hale getirirler; dildeki değişmeler, dünya ile ilgili kavramaya muktedir olduğumuz şeyi etkiler. Dil, kendisini çeşitli şekillerde gösteren birşey olarak gerçekliğe tepkide bulunma teşebbüslerimiz içinde yaşar ve gelişir. Yeni durumlar ve tecrübeler hakkında yeni konuşma yolları ararken, dil de gelişir. Gayet tabii, anlamanın gerçekleştirilmeye çalışıldığı her durumda, konuşmanın konusunu belirli bir ışık altında açığa çıkaran dilin aracılık ettiği önanlamalar sözkonusudur; fakat bu "ışık" ya da perspektif, tabiri caizse, "son söz" değildir; çünkü, konuşma eşzamanlı olarak kendisini gerçekliğe ve aynı fenomenin diğer lingüistik yorumlarına

---

[43] SZ, ss. 160 vd.; ve BT, ss. 203 vd.

[44] SZ, ss. 154–61; ve BT, ss. 196–203. Heidegger "apophantic/kategorik 'olarak'" ile "ontolojik hermeneutik 'olarak'" arasında bir ayırım yapar. İkincisi, biz daima birşeyi, ifade görünür kılınmadan önce "çerçeveleme" ve "kaygi" vasıtasıyla anlıyor olmamız anlamında çok daha aslî ve önceliklidir.

* Husserl felsefesinin temel kavramlarından biri. Husserl, apophantic/kategorik ve ontolojik alanları birbirinden ayırır. Apophantic alan duyuların ve önermelerin alanı, ontolojik alan, şeylerin, durumların, ilişkilerin vb.'nin alanıdır. Bilim, apophantic alanın formel, mantıksal yapılarını, formel ontoloji ontolojik alanın formel yapılarını inceler. Heidegger kavramı, kendine mâlederek kullanıyor olabilir. (H.Arslan).

[45] SZ, s. 62; ve BT, s. 89.

ayarlama girişimi içinde ileriye doğru hareket eder. Bu süreçte, sıraları geldiğinde, önceki lingüistik yorumlara ve görülebilir kıldıkları gerçekliğe göre testedilebilen yeni anlamlar doğabilir. Özetle, dilin diyalektiği, hermeneutik daire modeline göre işler.

Bu modelde akıl, hem dile gerçekliği organize ederek aydınlatma imkânı verme hem de yeni ve daha derin sezişlere yönelik konuşmanın belirli tarzlarında içkin/mündemiç imkânlar geliştirme yeteneği benzeri birşeydir. Bu dilin aracılık ettiği akıl süreci, yorum faaliyetinin bizatihi kendisidir. Dil yoluyla dünyamızı yorumlamanın sürekli yeni yollarını arayarak, aklın kendi hayatı ileriye doğru hareket eder. Bu anlamdadır ki, Gadamer, şu konuda ısrar eder: "anlama ve yorumlama işi daima anlamlı kalır. Bunda, aklın her mevcut dil sisteminin sınırları üzerine yükselmesiyle birlikte üstün evrenselliği ısbatlanır. Hermeneutik tecrübe, içinde düşünen aklın, kendisi lingüistik olarak oluşturulmuş olsa bile, lingüistik olan şeyin iktidarından/gücünden kurtuluşunun sağlayıcısıdır."[46] Rasyonel aktivitenin kendisinin keskin kenarı, bir yandan, bir gerçeklik hakkında konuşma tarzıyla bütünüyle aynı hale gelme yeteneğimizde, diğer taraftan, bu aynı konuşma kalıpları içinde zımnen yeralan yeni konuşma ve anlama tarzlarını keşfetme yeteneğimiz içinde varoluyor görünüyor. Lingüistik muhayyile gibi birşey, "dile sahip olan her kim olursa olsun, bir dünyaya da 'sahip' olduğu" için, rasyonel aktivite için zorunludur.[47]

7

Gadamer'in hermeneutiğe katkısı, Heidegger'in insanî anlamanın dilin aracılık ettiği doğasını kavrayışını yüksek düzeyde anlamlı bir genişletme teşebbüsü olarak tanımlanabilir. Gadamer'in bu proje için sıçrama noktası, dilin temelde, konuşmada ifade edilmelerinden önce tam anlamıyla geliştirilmiş bulunan düşünceleri dile getirmek amacıyla kullandığımız bir araç ya da alet olduğu tezine ilişkin bir eleştiridir.[48] Bu "araçsal" bakışa göre, biz dili, temelde yeri geldiğinde, özel düşüncelerimizi kamu alanında ifade etmek için kullanırız, ancak, dil, düşüncenin bizatihi kendisinin ortamı (medium) değildir. Gadamer, dilin gerçekte, canımız istediği zaman gidip alabildiğimiz ve bırakabildiğimiz bir alet ya da araç türünde birşey olmadığına işaret eder. Bir kelime ya da ifadeyi tercih edebiliriz, fakat, dili kul-

46 WM, s. 380; ve TM, s. 363.

47 WM, s. 426; ve TM, s. 411. Keza bakınız PH, , ss. 15, 16.

48 WM, ss. 318 vd, 394, 409 vd., 422 vd; ve TM, ss. 364 vd, 377, 392 vd, 404 vd.

lanma ya da kullanmama tercihinde bulunamayız. Bütün düşünce, lingüistiktir. Düşünme, dile ya da lingüistik davranışa indirgenemeyebilir; fakat, yine de ondan kopanılamaz birşeydir. Asla kavramlarsız/sözsüz olan ve yeri geldiğinde dilde ifade edilen "saf" düşünceye sahip olamayız. Düşünce belirsiz içe doğuşlar ya da sezgilerle başlayabilir, fakat, bir sözsüz/kavramsız içe doğuş, diğeri gibidir. Biz daha çok, düşünceye (dolayısıyla bir nesnenin kavrayışına) ilkin "doğru kelimeleri" bularak sahip oluruz.[49] Düşünce dışarıya dönük ifadede değil, dilde gerçekleşir. İlkin bir dilde ifade edilmesiyledir ki düşüncenin bizatihi kendisi ayırtedilebilir ve anlaşılabilir hale gelir. Kısacası, dünya bilincimiz, sözde kavramsız/sözsüz saf düşünceye ulaşmak amacıyla asla terkedemeyeceğimiz lingüistik bilinçtir.

Gadamer'e göre dil, içinde hareket ettiğimiz, kendimizi ve dünyayı farklı perspektiflerden kavradığımız bir ortamdır.[50] Bir ortam olarak dil, bir deli gömleği olarak görülemez; o, anlamayı hem mümkün kılan hem de sınırlandıran bir öznelerarası semantik ilişkiler yapısıdır. Bu anlamdadır ki, Gadamer, "anlaşılabilen varlığın dil olduğunu"[51] öne sürer. "Her bireysel bilincin ötesindeki gerçeklik, dilde görülebilir hale gelir."[52] Bu anlama daima sonlu ya da sınırlıdır; çünkü, her lingüistik yorum, hem bir fenomen hakkında vurguladığı şeye hem de o fenomenin görülür hale gelmesine imkân veren açıklık ve anlamlılığa göre seçici olmak zorundadır. Fakat dili, anlamada sınırlayıcı bir faktör haline dönüştüren şartlarla aynı şartlar, keza onu, mümkün herhangi bir anlamanın zorunlu şartı haline de dönüştürür. Karmaşık ve nüanslı bir dile sahip olmak, birşeyin ne olduğunu, diğer gerçekliklerle nasıl ilişkili olduğunu anlamanın zorunlu şartıdır. Bir fenomeni kavrayışımız, hem onun hakkında sahip bulunduğumuz farklı konuşma tarzlarının sayısıyla, hem de bu konuşma tarzlarını başka konuşma tarzlarıyla diliçi ilişkilendirme yeteneğimizle doğru orantılı olarak sofistikasyon ve derinlik bakımından değişir.

Fakat eğer dil, bir araç ya da alet olarak yeterince anlaşılamıyor ise, ihtiyaç doğduğunda yeri gelmişken kullandığımız şey, ne dildir ne de sırf "gösterge/işaret." Gadamer, saf bir gösterge olarak dil fikrini eleştirir; çünkü o, bu görüşün, yanlış bir şekilde, düşünme tarzımızın, kavramların yerini alan, yeri geldiğinde kesin ve önceden mevcut gerçeklikleri gösteren iradî olarak seçilmiş göstergelere göre düşünme tarzımız olduğunu öne sürdüğünü düşünür. Düşüncenin gerçeklikten kavrama, göstergeye doğru ha-

---

[49] WM, s. 394; ve TM, s. 377.

[50] Krş. WM, ss. 361 vd., 402 vd.; ve BT, ss. 345 vd., 445 vd.

[51] "Sein, dass verstanden werden kann, ist Sprache." WM, s. 450; ve "being that can be understood is language." TM, s. 432. İfadenin ingilizcesini ben ilave ettim (çev.).

[52] WM, s. 425; ve TM, s. 407.

reket ettiği ve tekrar geriye döndüğü fikri, hem onun lingüistik yorumundan ayrı bir kavranışına asla sahip olamayacağımızı hem de hiçbir zaman gerçekliğin alingüistik/dil dışı bir kavrayışına sahip olamayacağımızı görmezlikten gelir. Bir gösterge olarak dil fikri, herşeyin sayesinde kendisini herhangi bir tarzda anlamlı birşey olarak sergileyebildiği bir anlamlı ilişkiler sistemini ilkin dil içinde edinmemizi görmezlikten gelir. Gadamer, yalnızca dil içinde bir dünyaya sahip olduğumuzu söyler. Kabaca verili oluşuyla dünya, kendi başına anlaşılabilir bir önceden verili kendilik/varlık olarak, dile karşıt bir konumda durmaz. Kabaca verili oluşuyla dünya, hiçbir suretle anlaşılabilir değildir. Tersine, herhangi bir gerçeklik, yalnızca dilde varlık kazanarak şu ya da bu gerçeklik olarak anlamlı hale gelir.[53] Yalnızca dil içinde ve dil vasıtasıyla başkalarıyla dünyanın ne anlama geldiğine ilişkin bir ortak anlamı paylaşmamızı mümkün kılan genel, tekrarlanabilir anlamlar takımı doğar. Beni, kendimle konuştuğum, dinlediğim veya okuduğum kişiler arasında zımnî uzlaşma noktaları varsaymaya muktedir kılan, ve daha sonra bizim konuşmamızı ve karşılıklı anlamamızı mümkün hale getiren şey, şeylere ilişkin bu ortak anlamdır.

Anlamanın bu tüketilemez ve sürekli değişen arka perdesini veri olarak alan Gadamer, bütün anlamanın, gerçekliği kendilerinden hareketle anladığımız bakış açısı sağlayan dilin aracılık ettiği peşin hükümler ve önyargılar takımını ("**Vorurteile**") gerektirdiğini öne sürer. "Kelimenin sözlük anlamıyla önyargılar, bütün bir tecrübe etme yeteneğimizin ilk istikametini oluştururlar."[54] Bu belki de Gadamer'in en tartışma götürür tezidir. Dilin aracılık ettiği önyargıların bütün bir düşünce içinde oynadığı rolün altını çizmekle Gadamer, dar görüşlü, eleştirel olmayan, disipline edilmemiş düşüncenin savunuculuğunu yapıyor **değildir.** Bunun yerine o, rasyonel faaliyetin tarihdışı/tarihüstü özerkliğiyle ilgili Aydınlanma varsayımlarına meydan okuma, bütün bilgi iddialarının zarureten bir diyalektik tarihi önceden varsaymak zorunda olduklarını ortaya koyma girişiminde bulunur. Gadamer, herhangi bir bilgi iddiasının yeterince yalnızca bir geleneğin içine yerleştirilerek anlaşılabileceğine işaret eder. Hiçbir bilgi iddiası yalnız başına, **kendinde/an sich/kendi başına** değildir, tersine, geriye geçmişe ve ileriye geleceğe uzanan nesnesiyle ilgili bir konuşma tarzını gerektirir. Bu eğer böyle ise, buradan doğan soru, Anlamanın gelişimini, bu diyalektik ve dilin aracılık ettiği süreçten hareketle nasıl anlayabiliriz? sorusudur. Kendi kendine atıfta bulunan ve geçmişe kilitli bir süreçten yeni bir öngörünün doğuşunu mümkün kılan şartlar nelerdir?

---

53 WM, s. 394; ve TM, s. 377.

54 PH, s. 9.

Gadamer'in bu soruya cevabı, onun diyalog ya da konuşma ("**Gesprach**") olarak dil fikrine bağlıdır. Gadamer öncelikle dili, bir yaşayan diyalog veya konuşma olarak, ancak ikincil düzeyde bir gramatik kurallar ve sözlüklere has sağlam anlamlar deposu olarak görür. "Dilin hakiki varlığı yalnızca konuşmada, insanlar arasındaki anlama egzersizinde sözkonusudur."[55] Bu, şeylerle ilgili derin ve yeterli görüşlerin, "yöntem" tarafından bile kesin tarzda hiçbir şekilde garanti altına alınamayacaklarını, ancak yalnızca konuşma içinde işlenebileceklerini ima eder. Şeylerin dünyada gerçekte nasıl olduklarıyla ilgili genişleyen bilincimizin kaynağı, konuşma, "saf konuşma"dır. Bu, alanın nesnesinin/konusunun yalnızca bir araştırma alanının dili içselleştirildiğinde, yani, yalnızca o alandaki fiili görüş noktasından yola çıkıldığında doğmaya ve kabul edilebilir bir anlam ve yeterli anlaşılabilirlik kazanmaya başlaması demektir. Aynı "yöntemin" pratisyenleri bile, eğer konuyla ilgili sağlam bir kavrayış elde etmeleri gerekiyorsa, hakiki bir bakış açıları mübadelesine ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden Gadamer, bildiriler sunma, tartışma ve diyaloglara katılma, sorular sorma vb. gibi akademik pratiklerin hepsinin, önanlamalarımızın, şeylerin bizatihi kendilerinin ışığındaki işleyişlerinin parçası olduklarını söyler. "Konuşma" ya da diyalog, araştırmanın/soruşturmanın tesadüfi/harici bir şartı değildir; bizzat araştırmanın, keşfin ve hakikatin/doğrunun hayatının ta kendisidir.[56]

Gadamer gerçek araştırma hayatı olarak diyalogun altını çizer, mantık, gramer ya da 'yöntem' gibi kesin formel kuralların değil; çünkü, bu kurallar ve yöntemler dışında (ancak zorunlu olarak onlarla çelişkili değil), diyalogun bizatihi kendisinin dönüş ve kıvrılışlarının da araştırma konusunun gün ışığına çıkarılmasına yardım ettiklerini düşünür. Bu, bir gerçek, açık konuşma sırasında, yani, araştırmacıların kendilerini fiilen soruna adadıkları – sadece "kazanım noktalarına" ya da bir konumun "savunulmasına" adadıkları bir konuşma sırasında değil – bir konuşma sırasında, sözün gelişi, konuyu yeni tarzlarda sergileyebilecek sezişlerin, metaforların ve çerçevelerin ya da tartışmanın yeni bir zemine çekilmesini sağlayabilecek yeni kavramsal vokabülerlerin doğabileceği anlamına gelir. Ayrıca, bir yetersizliği veya teorik gelişmeyi ortaya çıkaracağı düşünülen yeni sezişler ya da yeni sorular elde edilmesini mümkün kılabilecek verileri farklı "gruplandırma" tarzları yalnızca "konuşma" sırasında doğabilir. Bütün bu tarzlarıyla konuşma şeylerin daha derin, daha yeterli bir kavrayışının elde edilmesi için zorunludur.

---

[55] WM, s. 422; ve TM, s. 404.

[56] WM, s. 465; ve TM, s. 447.

Gadamer'in bütün araştırmanın yalnızca diyalog ya da konuşma sırasında geliştiği iddiasının genelliği ve görünüşteki "boşluğu," maksatlı ve anlamlıdır. İmada bulunduğu şeylerin çok azını dile getirerek, iddiasını genel ve zarureten belirsiz bırakarak Gadamer, bütün araştırmalarımızın kendisini model alabileceği hiçbir yöntemin bulunmadığının altını çizer. "Lingüstik ve sonlu/sınırlı oluşumuzun" bizatihi kendisi, gerçeklikle ilişkimizin dilin aracılık ettiği doğasından kaçmamızı imkânsız, bunun ortaya çıkardığı anlamayı zorunlu olarak "perspektival" ve sınırlı hale getirir. Bu, disiplinlerimizdeki tartışmaları yargılayacak bir "mükemmel" araştırma yöntemi ya da çok kesin tarihdışı bir kriterler takımı vasıtasıyla asla kendimizi dilden bağımsız hale getiremeyeceğimiz anlamına gelir.

Biz, dilin ve tarihin birçok özelliğine ve onların herhangi bir araştırmanın konusuyla ilişkilerine işaret ederek, konuşmanın ve diyalogun yeni sezişlere/öngörülere zemin hazırlamakta oynayabildiği bu rolü çok daha anlamlı hale getirebiliriz. İlkin Gadamer sık sık Hans Lipps'in herhangi bir lingüistik açıklamanın ya da "sözün/kelimenin" onu daima bir "dile getirilmemişler dairesine"[57] ya da Gadamer'in ifadesiyle "söylenmemiş olanların sonsuzluğuna"[58] taşıdığı fikrine atıfta bulunur. Bu, herhangi bir lingüistik yorumun, asla bütünüyle açık ve tekanlamlı olamayacağını; aksine, içinde keşfedilmesi ve dile getirilmesi gereken söze dökülmemiş anlamlar ve anlama ve eleştiri ihtimalleri taşıdığını ima eder. Bu "belirsizliklerin" zarureten eksiklik/zayıflık değil, daha çok söylemin araştırma konusunda yeni kavrayışlar sağlayabilen muhtemel anlam kaynakları olduğunu vurgulamak önemlidir. Bu, bilginin gelişiminin tarzının, ister bir eleştiri kaynağı olarak ister söylenen şeyin olumlu anlamda devamı olarak olsun farketmeksizin, bir yorumda zımnî ve söylenmemiş olanı aramak olduğunu gösterir.

Bu her lingüistik izahın sorgulama ve geliştirme ihtimalleri içirdiği fikri, aynı zamanda onun bizatihi tarihle ilişkisine de işaret eder. Bununla, genellikle tarihsel şartların bizatihi kendilerinin, eleştirel öngörüyü lingüistik yoruma açma veya dile getirilmemiş olanlar dairesine sızma ve anlamayı geliştirme tarzına sahip bulunduklarını kastediyorum. Sözün gelişi, Fransız Devrimi olayları genç Hegel'e, Kant'ın döontolojik (deontological) ahlak yorumlarında içkin/mündemiç problemlerden bazılarını göstermiştir. Terör Dönemi genç Hegel'i, "özerk' pratik aklın "evrensel" yorumunun, "heterojen/karışık" ahlakî hayatın "zorunluluk içermeyen" taleplerini asla yargılayamayacağına ikna etmiştir. Genellikle

---

57 Hans Lipps, **Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik** (Frankfurt: Klostermann, 1938), s. 71. Alıntı PH, s. 17'de.

58 Karşılaştırınız WM, ss. 443; TM, ss. 424–25.

tarihsel şartlar belirli bir konuyu kesin biçimde aydınlatırlar ve lingüistik yorumlarının eksiklikleri daha sonra açıklık kazanır. Bu yolla, tarih ve dil, yeni öngörülerin tekrar tekrar doğmasına yolaçan bir süreç içinde diyalektik tarzda ilişkiye girerler. Bu Gadamer'in, anlamanın yalnızca araştırmacı ısrarla konusunun kendi mantığını izlediğinde gerçekleştiğinde ısrar etmesine yolaçar. Böylece, sözün gelişi, dostluk ya da görev gibi bir fenomenle ilgileniyorsak, herşeyden önce bu fenomenleri ancak, kültürümüzde onlara eşlik eden lingüistik yorumların tümünü incelersek anlamamız mümkündür. Fakat o dilin kesinliğini, tutarlılık ve derinliğini test etmek için, fiilen dostluk ya da görev tecrübesinin bizzat kendisine bakmamız da aynı ölçüde önemlidir.

Bu fenomenlere ilgilerimizin hepsinde, dikkatimizin üzerinde odaklaştığı şey dil değil, daha çok, dilin aracılık ettiği içeriğidir. Bizim birbirimizle diyalogumuzu fiilen motive ederek sürdüren lingüistik yorumların içeriği, yani bir söylemin nesnesidir. Dil yalnızca, anlama kesintiye uğradığında ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse problem haline geldiğinde bir araştırma konusuna dönüşür. Bu böyledir; çünkü, belirli bir dili konuşurken ve bir fenomenle ilgili belirli bir geleneksel konuşma tarzını içselleştirirken gerçeklikten kopmuş değilimdir; tersine daima şeylerle birlikteyimdir. Dil, birbirimizle ve şeylerle içinde ilişkiye girdiğimiz ortamdır. Dilde yaşar, dilde düşünürüz ve asla yalnızca dille birlikte değilizdir. Dil, bizi gerçeklikten koparmadığı, tersine onunla anlamlı bir ilişkiye girme imkânı verdiği için, dilin dil olarak rolünü ihmal etme ve dikkatimizi onun yerine, onun açığa çıkardığı gerçeklikler üzerinde odaklaştırma eğilimindeyizdir. Bu temalar, gerçeklikler ya da araştırma nesneleri ayrıca, içinde tartışmacıların söylemlerini taşıyarak kanalize eden bir ortak ilgiyi paylaştıkları tarihin aracılık ettiği ilgiler, sorunlar ve perspektiflerdir. Gadamer bu gerçeklikleri, ilgileri, sorunları ve perspektifleri **Sachen**[59] diye adlandırır.

---

59 'Die Sache,' kabaca bir söylemin araştırma konusu anlamına gelebilir, fakat o aynı zamanda Husserl'in mottosu "zu den Sachen selbst"deki gibi "şeyler" olarak ya da "Reden wir sachlich!" veya "Objektif şekilde konuş!" buyruğunda içkin/mündemiç "nesneler" olarak da tercüme edilebilir. Alternatif olarak o, Almanca'da genellikle söylendiği üzere "das ist nicht meine Sache" – "Bu hiç de benim meselem değil," "bu beni ilgilendirmez" – anlamında "ilgi/concern" ya da "was uns angeht" anlamında – "bizimle ilgili – "ilgi/çıkar/interest" olarak da tercüme edilebilir. Gadamer'in kafasında aynı zamanda bir yasal "durum/dava/mesele" (legal case) ya da "mesele budur"da olduğu gibi Latince causa/mesele ya da "case/durum/dava/mesele/sorun" da vardır. Bu dile getirilmesi gereken karmaşık bir durumdur. Gadamer farklı kontekstlerde farklı anlamlara başvurur; fakat bütün bu durumlarda, öyle görünüyor ki, anlamayı denediğimiz şeye katılımımızı ve ilgimizi vurgulamak istemektedir.

Almanca "**die Sache,**" sadece birkaçını dile getirmek gerekirse, birçok farklı şekilde nesne, fenomen, ilgi, durum/mesele ya da şeyler olarak tercüme edilebilir. Gadamer'in kafasında var gibi görünen şey, söylemin **Sachen**"inin her durumda, konuşmacıların bir biçimde ilgi duydukları, bir amaçla anlamak istedikleri bir ortak ilgi konusudur. Dil bizi daima, dilin bizatihi kendisi konuşmalarımızı harekete geçiren ve onlara odaklarını sağlayan ilgilerin ve konuların arkasında kalacak ölçüde dolaysız ve güçlü bir biçimde dünyamızı oluşturan bu ilgilere ve sorunlara yöneltir. Dahası, adalet, görev, aşk, özgürlük, dostluk, anlama, açıklama vb. gibi şeyleri açıkça anlamayı deneyerek dilin hayatı ileriye doğru devinir ve kendisini diyalektik bir tarzda geliştirir.

Gadamer bu anlama süreci modelini, büyük ölçüde Platonik diyalogdan türetmiştir.[60] Sokrates'in soruşturmaları hemen her durumda bir fenomenin dilinin – özellikle de kendi zamanının şairlerinin ve "sağduyu" politikacılarının dilinin – incelenmesine ve hem bu dilin hem de soruşturma konusunun kendi mantığının sorgulanmasına vakfedilmiş bir çabayı içerir. Sonuç elbette nadiren kesindir; ancak, Gadamer'in vurgulamak istediği nokta, belirli bir fenomenler hakkındaki diyalog sırasında doğan öngörülerin/sezişlerin, bu sezişleri mümkün kılan diyalog durumundan ve şartlarından koparılamayacaklarıdır. Diyalog sırasında üretilen şey, Platon'un **aksine,** tarihdışı/tarihüstü hakikatler/doğrular değil, sözkonusu fenomen hakkındaki hem belirli bir konuşma tarzına hem de ilgi duyma tarzına göre değişen konuya/araştırma nesnesine nüfuzdur. Dahası, ortaya çıkan şey, bahis konusu fenomen hakkında daha önce görülememiş birşey, muhatapların beklentilerini aşan birşeydir. Bu, ortaya çıkan hakikatin/doğrunun herbir muhatabın zorunlu olarak beklemediği birşey olması, ancak hakikatin, tam olarak anlamaksızın katıldıkları bir lingüistik ve felsefî önkabuller takımından doğması anlamında böyledir. Gadamer'in ifadesiyle, "konuşmanın hakikati içinde ortaya çıkan şey, **logos**'tur ve bu ne sizindir ne de benim; aksine, tartışmanın katılımcılarının sübjektif kanaatlerini aşan birşeydir; öylesine aşan birşeydir ki, tartışmanın lideri bile daima cahil bir katılımcı olarak kalır."[61] Bu bakımdan, katılımcılar, anlamada bir gelişmeye – ileride kendisi de analiz edilebilecek, temel alınabilecek ve belki de birgün aşılabilecek bir gelişmeye – yolaçan bir tarihsel ya da lingüistik "olay"ın peşinde sürüklenirler.

Gadamer bunu, bir hakiki diyalogdan/konuşmadan doğan şeyin, muhataplardan birinin **sübjektif başarısı** olmadığını vurgulamak istediği için,

---

60 Karşılaştırınız, Hans-Georg Gadamer, **Dialogue and Dialectic.** trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press), 1980.

61 WM, s. 150; ve TM, s. 332.

bir anlama "olayı" (**Geschehen**)[62] diye adlandırır. Üstelik o, daha yerinde bir ifade kullanmak gerekirse, onların ortak başarıları da değildir. O daha çok, onların önceden tahmin edemeyecekleri ve kontrolleri altına alamayacakları tarzda **mâruz kaldıkları** birşeydir. Gayet tabii, bir tartışmanın her katılımcısı, o tartışmanın ürününe bir katkıda bulunabilir, fakat mesele, bu sonucun hiçbir zaman sadece ye bir bireysel ya da ortak sübjektif bir başarı olarak incelenememesidir. Daha çok, dilin kendisinin katılımcılarını ve katılımcılarının sübjektif farkındalıklarını/bilinçlerini aşan bir diyalog, bir süreç içinde sürükleme tarzı vardır. Sözün gelişi, **Euthyphro**'da hem Euthyphro'nun Grek dini ile ilişkisi hem de Sokrates'in ne Euthyphro'nun ne de Sokrates'in açıkça bilincine vardıkları otoriteyle ilişkisiyle ilgili birşey ortaya çıkar. Dahası, bu diyalogdan – eğer o ya da onu andıran birşey fiilen gerçekleşiyor ise – sonra, Grek dini ve otoriteyle ilişkileri konusundaki kavrayışın ne kadarının Euthyphro'ya ya da Sokrates'e düşeceği tam açık değildir. Bununla birlikte, açık olan şey, diyalogun kendisi Grek dini ve mitolojisiyle olduğu kadar hem Euthyphro hem de Sokrates ile ilgili birşey ise de, daha önce ulaşılamayan ayrı birşeyin ortaya çıkmasıdır. Kısacası, ister kabul etsinler ister etmesinler onların diyaloglarında bir hakikat/doğru aşikâr hale gelir.

Artık bu "olay," yalnızca Sokrates ile Euthyphro kendi toplumlarının din ve ahlak dili (veya dilleri) ile ilgili bir bilgiyi paylaştıkları için gerçekleşir. Bu, onların zorunlu olarak bütünüyle benimsemedikleri ya da inanmadıkları, ancak konuşmalarında/diyaloglarında(conversation) kesin saydıkları bir geleneği (ya da gelenekleri) paylaştıklarını söylemektir.

Gadamer, heriki tartışmacının bir geleneğe bu katılımını "**Wirkungsgeschichte**" ya da "etkilerin tarihi/fiili tarih" (history of effects) diye tanımlar.[63] Bu, hem Sokrates'in hem de Euthyphro'nun dindarlık ya da kutsallıkla ilgili tartışmalarının dekoru vazifesi gören bir lingüistik ve sosyal pratikler dokusuna iştirak ettiklerini söylemek anlamına gelir. Onların herikisi de, farklı şekillerde de olsa, bu geleneğin, yorumunu ve nihaî istikametini kullandıkları ölçüde etkisi altında kalmışlardır. Onlar bu anlamda, bir yaşayan kültürel fenomenin parçasıydılar ve bu iştirak, onların birbirlerini herhangi bir tarzda anlamalarının önşartıydı. Gadamer, bir **Wirkungsgeschicte** bu tür katılımın, Euthyphro ve Sokrates'e ya da "eleştiri aşamasına gelmemiş" ve "aydınlanmamış" bir toplum içindeki

---

62 WM, ss. 94, 293, 355 vd., 396 vd., 403 vd., 496; ve TM, ss. 8, 276, 336 vd, 379, 386 vd, 429, 476.

63 WM, ss. 287 vd, 323 vd, 328, 348 vd., 366 vd, 432, 448 vd. ve TM, 267 vd., 305 vd, 310, 324 vd., 351 vd, 414, 429 vd.

tartışmacılara özgü bir durum değil yalnızca, aynı zamanda herhangi bir fenomeni anlamaya yönelik her insanî teşebbüsün şartı olduğunu öne sürer.

Bununla birlikte Sokrates ile Euthyphro basitçe bu geleneklerin pasif muzdaripleri değildiler; onlar aynı zamanda bu gelenekleri çeşitli şekillerde aşmaya çalışıyorlar ve başka geleneklerle eleştiriye tâbi tutuyorlardı. Onlar, bu geleneklere yönelik, kendilerinin kültürlerinin ihtiyaçlarıyla ilgili **mevcut** kavrayışlarınca motive edilen bir aktif ilgiye sahiptiler. Bu gelenekleri, hiç değilse kısmen, bu ilgi ve endişelerle yorumlayarak anladılar. Gadamer, onların sözkonusu gelenekleri kendi durumlarına tatbik ettiklerini söyler ve bütün bir yorumun, tarihin aracılık ettiği bir geleneğin yorumcunun şimdiki ihtiyaçlarına ve perspektiflerine tatbikini gerektirdiğine işaret eder.[64] Bu daima, muhtemelen bir geleneğin **Wirkungsgeschichte**'ı tarafından şekillendiriliyor olmamıza ilaveten, aynı zamanda, şimdiki durumumuza uygulayarak o geleneğe fiilen katkıda da bulunduğumuzu söylemektir. Uygulama ihtiyacı, çok sayıda karmaşık tarzda bizi daima etkileyen bir geçmişe sahip bulunmamıza ilaveten, yine daima geçmişten birçok bakımdan farklı bir şimdiye – kendisini geleceğe doğru yönelten ilgi ve kaygıların harekete geçirdiği bir şimdiye – de sahip bulunmamız anlamında yokedilemez tarihselliğimize tanıklık eder. Böylece, geçmiş bizi şekillendirir, fakat biz ona mevcut ihtiyaçlar ve ilgilerin ışığında tepkide bulunarak ürününe katkıda bulunuruz.

Bu anlamda Gadamer, bütün bir yorumun, ufukların geçmiş ve gelecek arasında birbirine karışmasını/kaynaşmasını (**"Horizontsverschmelzung"**) gerektirdiğini öne sürer.[65] Her yorum, geleneğe zımnî bir katılıma göre değil yalnızca, aynı zamanda, bu geçmişin bizim bugünkü teorik ve pratik ilgilerimize nasıl uygulanabileceğine göre de gerçekleşir. Eğer biz zamansal isek, bu durumda, mevcut ilgilerimizi ve perspektiflerimizi görmezlikten gelebilen geçmişten kendimizi birden bire bütünüyle koparamayız. Geçmişi, steril bir alakasız olgular tortusuna ya da kemikleşmiş bir ortodoksiye dönüşmekten alıkoyan şeyin tam da bu uygulama ihtiyacı olduğu söylenebilir. Şimdinin sürekli değişen ihtiyaçlarının neden olduğu bu uygulama ihtiyacı, gelenekleri ileriye doğru sürükleyen ve bazan da gayet tabii kırılma noktalarına kadar dahi ileriye doğru sürükleyen şeydir.[66]

---

[64] WM, ss. 27 vd., 173, 290 vd., 298 vd., 312 vd., 315 vd., 322 vd., 381, 491; ve TM, ss. 29 vd., 163, 247 vd., 281 vd., 294 vd., 294 vd., 297 vd., 303 vd., 364, 472.

[65] WM, ss. 289 vd., 356 vd., 375; ve TM, ss. 273 vd., 337 vd., 358.

[66] Bir geleneğe "üniter yapısını" ve "kimliğini" veren şey ve geleneklerin nasıl doğdukları ve öldükleriyle ilgili sorunlar, hermeneutik filozofların derinliğine keşfetme ihtiyacı duydukları sorunlardır.

Uygulamaya bu vurgu, asla "ilgilerden bağımsız/nötr" bir tarzda anlayamayacağımızı, aksine anlamanın yalnızca, belirli kavrayışların, teorilerin ve çözümlerin kendi kendilerini neredeyse oldukları gibi sundukları bir teorik/pragmatik çerçeveye göre gerçekleştiğini ortaya koyar. "Rasyonel" aktivitenin bu "yanlı/ilgili" karakterini vurgulamak amacıyla Gadamer, Aristotelesçi phronesis ya da pratik hikmet/bilgi (practical wisdom) nosyonunu yeniden değerlendirme teşebbüsünde bulunur.[67] O bunu yaparak, akıl ve yargının, bir bilgi iddiasının şimdiki şartlar açısından "anlamı" veya "önemi" konusunda bir değer-değerlendirme tipi kurulmaksızın fonksiyonlarını yerine getiremeyecekleri tezinin altını çizer. Akıl bu tür yargılarını, içinde fonksiyonunu icra ettiği belirli bir tarihsel cemaatin açık ve zımnî ihtiyaç ve öncelikleri ışığında yapar. Phronimos ya da pratik hikmete/bilgiye sahip kişi, inanıldığı üzere, talep edilen, ihtiyaç duyulan, belirli bir ahlaki ya da politik durumda mümkün olan şeyi, geometrik şekiller arasındaki temel farklılıkları kavrayabilmemize yakın bir tarzda sezgiye dayalı bir açıklıkla görür.[68] Gadamer'e göre, mensuplarına, reel olan, muhtemelen makûl olan, ihtiyaç duyulan, önemli olan, problem teşkil eden vb. şey konusunda varsayım kabilinden apaçık yargılarda bulunma yeteneklerini armağan eden şey, tarihsel bir phronimos'lar cemaatinin kendi kendisini-kavrayışıdır.[69] Bu, Gadamer'e göre, bütün bir rasyonel anlamanın içkin boyutudur. Bununla birlikte, Gadamer, dedüktif/tümdengelimli argümantasyonun kurallarının aksine, bu türden yargıların rasyonel kriterlerinin, tarihsel tarzda konumlanmış bulunan cemaatin kendi kendisini kavrayışı değiştikçe değişeceğine işaret eder. Gadamer için bunun dile getirdiği şey bu tür rasyonel yargılarda bulunma yeteneğimizin bir derin, ezelî ve ebedî yapıya, tranzendental akla ya da insan doğasına dayanmadığı, aksine, bizim değişmekte olan kendi kendimizi kavrayışımıza bağlı bulunduğudur. Bu kendi kendini kavrayış değişirken bir yeni ihtiyaçlar, öncelikler ve imkânlar fikri doğrurur. Bu tür tarihsel bakımdan değişen "önyargılar" herhangi bir anlamaya temel teşkil ettiği sürece, Gadamer'e göre, insanî cemaat, aynı evrensel hakikatler/doğrular yapısına araçsız şekilde yaklaşıyor değildir. Bunun yerine, biz, ihtiyaçlarımız ve önceliklerimiz değişirken değişen epistemik hedefler istikametinde "bunalımlarla" sürükleniriz.[70] Bu yolla Gadamer, insan bilimlerine hiçbir zaman evrensel akıl ya da objektivite/nesnellik idealinin kılavuzluk etmediğini, tersine, onlara, tartışılan meselelerin nihaî hakemi

---

[67] WM, ss. 17 vd., 297 vd., 392 vd., 511, ve TM, ss. 20 vd., 278 vd., 376 vd., 490.

[68] Aristotle, Nichomachean Ethics, 1142a, 25–30.

[69] WM, ss. 295 vd., ; ve TM, ss. 278 vd.

[70] WM, s. 92; ve TM, s. 179.

durumundaki tarihsel cemaatin "pratik" ihtiyaçlarının kılavuzluk ettiğini gösterme arzusundadır.

Gadamer bu öngörüyü, insan bilimlerindeki epistemik evrensel akıl ve objektivite/nesnellik idealinin yerine ahlaki/moral "pratik bilgi/hikmet" idealinin ikame edilmesi gerektiğini öne sürecek kadar ciddiye alır.[71] Gadamer, bu ikame işlemini, objektiviteye veya evrensel akıla dil ve tarihteki "konumlanmışlığımızın" ışığında yaklaşılamayacağı için değil yalnızca, aynı zamanda insan bilimlerinin kendilerine daima genelde bir "moral/ahlaki" amaç inşa ettiklerini düşündüğü için de önerir. Akıl, bilgi, seks, sanat, din vb. hakkındaki tartışmalarımızın tamamı, temelde, insanların kendi kendilerine şekillendirmeleri gereken hayat türüyle ilgili tartışmalardır. Gadamer, gerçekte tartışmakta olduğumuz şeyin ne olduğu ve bu tartışmalarda bahis konusu olan şey konusunda açık olmak ister. Bu tartışmaların göz korkutucu karmaşasına rağmen, onların aşırı ölçüde hassas önemini gözden kaçırmamamız gerekir. Yalnızca bu öngörü bizi ukalalıktan ve sahte-bilimden koruyabilir. Bu yüzden Gadamer, "hermeneutik felsefenin, çok daha eski bir pratik felsefe geleneğinin varisi"[72] olduğunu yazmıştır. Ayrıca, onun başlıca görevi, "bu akıl yolunu, bilimlere dayalı teknolojinin egemenliğine karşı korumaktır."[73]

Gadamer bize teknolojinin, kompüter bilimi formuna mesela, insan bilimlerindeki, hayatımız üzerinde pratik etkiye sahip tartışmaları asla çözemeyeceği uyarısında bulunur. Çatışmalar tekrar tekrar boyverir; çünkü, biz daima, sayısız pratik imkânı taşıyan durumumuzun çelişkili değişik lingüistik yorumlarıyla karşı karşıya kalırız. Teknoloji bizi, çok sayıdaki kendimiz hakkında konuşma tarzımızdan koparamaz. O bizim adımıza, bu konuşma tarzlarının bizim için otoriter olacağına karar veremez ve pratik imkânlarımıza nasıl belirlememiz gerektiğini buyuramaz. İnsan bilimlerinde çatışan/çelişen anlama ihtimalleri, nihaî noktada bilimsel olmayan, moral/ahlaki temeller üzerinde olmalı ve bu temeller üzerine yerleştirilmelidir.[74] Biz bu durumun üstesinden, en iyi **phronesis** vasıtasıyla, yani, günümüzde "en iyi" olan şey hakkındaki yanılabilir, tarihsel bakımdan bilgilendirilmiş bir yargıyla gelebiliriz. Kabaca dile getirmek gerekirse, eğer anlama yalnızca, bir sorunla ilgili bir metnin ya da tartışmanın ilgilerinin insanî ilgilerle bağlantıları kurulduğunda gerçekleşiyor ise ve bu ilgiler yalnızca, belirli bir tarihsel cemaat açısından önemli, gerekli, makûl, proble-

---

[71] WM, ss. 295 vd., 311, 321; ve TM, ss. 278 vd., 293, 303.

[72] Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Social Science," **Cultural Hermeneutics** 2 (1975): 316.

[73] A. g. y.

[74] WM, ss. XXV, 246; ve TM, ss. XXV, 231.

matik vb. olan şey hakkındaki tarihsel olarak bilgilendirilmiş yargılara kadar geri götürülebiliyorsa, o zaman, nihaî noktada cemaatler içindeki ya da arasındaki tartışmalar, bu ilgilere geri dönülerek ve şimdiki zamanda rakip iddialardan, eğer varsa, hangisinin, gerçekte çok daha önemli, elzem, makûl, problematik vb. olduğu belirlenerek karara bağlanmak durumundadır. Bu önemlidir; çünkü Gadamer, tartışma tarzlarımızı basitçe bir tarihdışı/tarihüstü kriterler takımını tatbik ederek değil, aksine, hem bir gelenekten miras alınan sorunlara en iyi teorik ve pratik tepkileri hem de o sıradaki kendi kendimizi kavrayışımız ve kendi kendimizi geliştirmemizle ilgili ihtiyaçlarımıza en iyi tepkileri gerçekten yansıtan bir tartışmadaki perspektiflerin sürekli diyaloguyla inşa edildiklerini öne sürer. Sözün gelişi, Kant'ın felsefesinin, iç problemleri ya da kör noktaları bulunmadığı için değil, rasyonalist ve empirist geleneklerden miras alınan teorik problemlerin birçoğunu ele aldığı ve zamanının farkına varılan politik ve kültürel ihtiyaçlarıyla derinden ilişkili insanî özgürlük için muazzam pratik imalar ortaya koyduğu için, Avrupa'da büyük yankılar uyandırdığı söylenebilir. Bu, elbette bir basitleştirmedir; fakat sorun, asla tartışmalarımızın üzerine yerleştirileceği tarihdışı/tarihüstü kriterlerin bulunamayacağıdır. Biz bunun yerine, o anın pragmatik kriterlerine bel bağlamalıyız. Son tahlilde bu, bütün bir kültürel değişmenin arkasında daima varolan şeydir.

Gayet tabii, bu araçlarla ulaşılan çözümler, öneri kabilindendir ve nadiren herkes için tatmin edici olabilirler. Konsensusu/mutabakatı kullanan bir **phronesis** edimi, başka şeylere bağlı bulunduğu kadar uygun tarihsel "şartlara" da bağlıdır ve kesinlikle, tartışmalarımızın başarıyla karara bağlanması zor ve gerçekte nadirdir.[75] Dahası, bu pratik kararlar genellikle yalnızca şu ya da bu türde güç kullanımıyla tatbik edilebilirler. Bunun gerçekleşebilmesi için, Gadamer geçmişimiz ve onun bize verdiği istikamet konusunda pratik yargılarda bulunmaktan kaçınamayacağımızda ısrar eder. Biz, daima bir gelenek içinde duran sonlu/sınırlı tarihsel varlıklar olduğumuz, şimdimizden kurtulamayacağımız, geleceğe yönelik tercihlerde bulunmak zorunda olduğumuz için, **phronesis**'ten kendi insanlığımızdan kaçabildiğimizden daha fazla kaçamayız. Bu, Gadamer'in, kendi çevremiz üzerinde büyük bir teknik üstünlük elde etmemize, insanî varoluşun bütün sorunlarının eninde sonunda bize teknolojiye dayalı konforu sağlayan araçlarla aynı bilimsel araçlarla çözüleceği illizyonunu her Allahın günü kabule sürüklenmemize rağmen, tarihsel sonluluğumuzu/sınırlılığımızı ve türümüzün bu gezegen üzerindeki geleceğine ilişkin sorumluluğumuzu unutmamamız gerektiğini hatırlatan derin endişelerinden biridir. Eski Grekler'in 'kendini bil' özdeyişi bizim için de geçerliliğini korumaktadır. Çünkü o, "tanrı de-

[75] Bakınız Richard Bernstein, "From Hermeneutics to Praxis".

ğil, insan olduğunuzu bilin" anlamına gelir.[76] Gadamer'in yazılarının birçoğunu hasrettiği şey teknolojik toplumumuzda çok nadir olan bu tür bir bilinci teşvik etmektir. Gadamer, bu geleneklerin geleceğimize fiilen tatbikine duyduğumuz ihtiyacı karşılamamıza yardım etmesi için nerede olduğumuz, kim olduğumuz ve ne olacağımız konusunda daha fazla mutabakata ulaşmamızı sağlayacak bir diyaloga ya da konuşmaya destek sağlamak arzusundadır. Gadamer'e göre, yalnızca bunu görevimiz olarak kabul ederek ve özgürce tartışarak hümanistik geleneğin ölümüne engel olma şansına sahip olabiliriz.*

---

[76] Hans-Georg Gadamer, **Reason in the Age of Science**, Trans. by Frederick G. Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1981, s. 52.

* Bu yazının kendisi bir "giriş" metni olduğu için giriş yaptığı kitapta yeralan metinlerin özetini veriyor. Biz, bu metinlerden birkaçını kendi editasyonumuza aldığımız için, yazının sonuç bölümünü tercüme etmenin bir fazlalık oluşturacağını düşündük [H. Arslan].

Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş*

David Couzens Hoy

Bu yüzyılın son on yılları, yorum teorisinin ve onun pratik imalarının geniş kapsamlı ve mültidisipliner incelenişinin izlerini taşır. Düşünce tarihinde bir devrimden sözetmek, muhtemelen fazlasıyla abartılı olacaktır; ancak "hermeneutiğe dönüş" (hermeneutic turn) diye adlandırılabilecek bir genel akım ortaya çıkmıştır. Bu dönüş, postyapısalcı kültür incelemeleri, dökonstrüktif edebiyat incelemeleri, yorumcu antropoloji ve sosyal bilim ve eleştirel hukuk incelemeleri dahil çeşitli formlar aldı. Gayet tabii, bu alanların herbirinde gerçekleşen spesifik dönüşler herbir disiplinin daha eski uygulama tarzlarına karşı geliştirilmiş tepkilerdir. Ancak, herbirinde yoruma yapılan vurgu, genellikle, herbir disiplinin yöntemleriyle ilgili objektivist anlayışlarına panzehir olarak kullanılmaktadır. Yine de, bu özel dönüşlerden hiçbiri, bu yüzyılda daha önce gerçekleşen bir dramatik değişiklik, Heidegger'in, felsefede 1927'de **Varlık ve Zaman**'la neden olduğu değişme gözönünde bulundurulmaksızın tasavvur edilemez. Heidegger'in hermeneutiğe dönüşü, çok açık biçimde, bu kitabın 31 ve 32'inci kısımlarında, Heidegger'in yorumlayıcı anlamayı, insanî varoluşun (ya da Dasein'ın) merkezî modu/tarzı haline getirdiği yerde gerçekleşti. 1927'de, Heidegger'in kendisi, teorisinin daha sonraki düşünce üzerinde doğuracağı çeşitli etkileri önceden göremezdi ve ben onun teorisinin bu yüzyılın ikinci yarısında doğan hermeneutik ve dökonstrüktif felsefeler üzerindeki etkisini, elinizdeki denemenin son bölümünde tasvir edeceğim. Fakat Heidegger o sırada, kendi anlama yorumunu, bilgi ve sübjektivite-objektivite dikatomisiyle ilgili problemlere

---

* Bu metin, Guignon (ed) **The Cambride Companion to Heidegger**, Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 170-194'ten alınmıştır. (H. Arslan).

geleneksel felsefî vurgudan devrimci bir kopuş olarak görüyordu. Bu kopuşu açıklamak amacıyla, Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'daki anlama ve yorum açıklamasının ayrıntılarını, bu malzemeyi, Kartezyen ve Kançı felsefenin karşısına olduğu kadar geleneksel hermeneutiğin arkabahçesi (background) önüne yerleştirmek suretiyle işleyerek analizime başlayacağım.

Felsefenin Kendini-Kavrayışında Hermeneutiğe Dönüş

Hans-Georg Gadamer **Hakikat ve Yöntem**'inde Heidegger'in yorum açıklamasını felsefî genel hermeneutik halinde geliştiren ilk filozoftu hermeneutiği, merkezî sorusu "Anlama nasıl mümkündür?" sorusuna cevap arayan felsefî girişim olarak tanımlar.[1] Bu formülasyon, Gadamer'in kendisinin yirminci yüzyıl düşüncesine bağışladığı hermeneutik felsefeyi karakterize etmenin oldukça açık bir biçimidir. Bununla birlikte, Heidegger'den önce ya da Heidegger'i okumamış biri için bu soru, onunla hermeneutik felsefenin yalnızca bir branşı, bilgi ya da dil gibi diğer insanî aktivitelerin aksine anlama fenomeninin analizini yapan bir branşı gibi görülebileceği için, yanlış yola sürükleyicidir. Heidegger'den önceki hermeneutik filozoflar, anlamayı bu şekilde düşündüler ve bu yüzden, doğa bilimlerindeki gibi objektif tarzda bilgi sağlayan disiplinleri, yasavari açıklamalar veremeyen, bunun yerine hümaniter disiplinler (veya **Geisteswissenschaften**)'deki gibi yorumlar ortaya koyan disiplinlerden ayırdılar.

Tarih, hukuk, edebiyat ve kültür incelemeleri (ve muhtemelen felsefenin kendisi) gibi hümaniter disiplinler, doğa bilimlerinin nedensel yasalarına öykünen açıklamaları nadiren verdikleri ya da asla vermedikleri için, bu tarzda sınıflandırıldıklarında, bilgi ailesindeki yoksul kuzenler konumuna düşerler. Bu **Geisteswissenschaften**'ın bir müdafaası, onlar için ayrı statü talebinde bulunmak ve onları anlama denilen farklı bir idrak operasyonunun örnekleri olarak kabul etmektir. Geleneksel hermeneutik vasıtasıyla Friedrich Schleiermacher (1768-1834)'den Wilhelm Dilthey (1833-1911)'a uzanan bu hareketin, anlamayı bilginin bir türevi ve eksik bir alt türü olarak bırakıyor olmak gibi bir zaafı vardı.

Heidegger'in mirasının merkezî unsuru, onun göze çarpacak ölçüde farklı hermeneutik anlayışından gelir. Heidegger'in dünya-için-de-varlık olarak Dasein analizi, anlam hakkındaki kavrayışımızı türev bir fenomen

---

[1] Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, 2d rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), s. xxx.

olmaktan çıkararak insanî tecrübenin merkezî özelliği ve mihenk taşı haline getirir. Bununla ilgili olarak Gadamer şöyle söyler: "Heidegger'in zamansal Dasein analitiğinin, anlamanın farklı mümkün davranışlarından biri değil yalnızca, aynı zamanda, Dasein'ın bizatihi kendisinin varlık modu olduğunu ... ve dolayısıyla onun dünyayla ilgili tecrübesinin bütününü içerdiğini ikna edici bir biçimde gösterdiğini düşünüyorum."[2] Anlama, felsefe için merkezî bir fenomene dönüştüğünde, hermeneutik artık felsefenin yalnızca bir mini branşı olarak görülemez. Bunun yerine o, felsefenin bizatihi kendisi haline gelir. Ya da en azından insan şimdi felsefeye, Kant'dan geçerek Descartes'dan Husserl'e uzanan geleneksel felsefeye tezat farklı bir hermeneutik yaklaşımdan sözedebilir. Bu geleneksel yaklaşım insanı "özne," yani, dünyadan ve dünyadaki pratik aktiviteden kopmuş bir bilen olarak anlıyordu.

Heidegger'in hermeneutiğe dönüşü, daha önceki felsefedekinden daha radikaldir; çünkü o, bilinmesi gereken şey, başka bir söyleyişle, objektif/nesnel dünya karşısında duran bilici olarak geleneksel özne modelinden kaçınır. Onun hermeneutik dönüşü, hem mentalistik/zihinsel özne-nesne modeli vokabülerinin felsefe için biricik başlama noktası olmadığını hem de bu vokabülerin, Dasein'ın ve dünyanın hem hudut oldukları daha temel bir başlama noktasının türevi olduğunu gösterir. Heidegger Dasein ve dünya'yı, daire oluşturan birşey olarak anlar ve bu daireyi metinle insanî tecrübeyi en derin ve en aslî/birincil düzeyinde okuma arasındaki geleneksel hermeneutik daire yönünde genişletir. Geleneksel olarak, hermeneutik daire paradigması, bir metnin okunuşudur ve buna göre parçalar bütün anlaşılmaksızın, bütün de parçalar anlaşılmaksızın yorumlanamaz. Açıklayacağımız gibi, Heidegger'in derin ve genelde insanî varoluşun bir özelliği olarak hermeneutik daire anlayışında, bilgi ile anlama arasındaki ilişki ne bir karşıtlık (antagonism) ne de bağlantısızlık (indifference) ilişkisidir; aksine bu ilişki, içinde meşru bilgiye ulaşma görevinin, çok daha genel insanî anlama fenomeninin alttürü durumunda bulunduğu bir ilişkidir.

Heidegger, **Varlık ve Zaman**'ın 31'inci Kısmı'nda hermeneutik daireyle ilgili radikalizasyonuna, kendi anlama kavrayışını, bir felsefecinin anlamanın analiziyle ilgilenme tarzından ibaret farklı bir anlayıştan ayırarak başlar: "Diğerleri arasında mümkün bir kavrayış anlamında anlama, tıpkı planlama gibi, genelde "orada" duran Varlığı kuran unsurlardan biri durumundaki bu birincil/aslî anlamanın (sözün gelişi, 'açıklama''dan farklı birşey olarak) varoluşsal (existential) türevi olarak yorumlanmalıdır" (**BT** 182). Geleneksel, Heidegger öncesi hermeneutik, hümanistik anlamadan ve yorum, doğa bilimlerinin yasavari açıklamalarından ayrılır ve böy-

[2] Ibid.

lece o kendisini şu metasoru yükseldiğinde zayıf bir konuma yerleştirir: hermeneutik felsefenin bizatihi kendisinin talep ettiği bilgi statüsü nedir? Hermeneutik felsefenin kendisi tek doğru açıklama mıdır yoksa biricik mümkün yorum mudur? Apaçıktır ki, hermeneutiğin kendisi nedensel açıklamalar sunmaz ve bu yüzden en iyi durumda, insanî araştırmanın ve varoluşun kesin açıklaması değil, mümkün yorumlarından yalnızca biri olarak sahneye çıkar. Geleneksel hermeneutik ve özellikle de Dilthey, rölativizm tehdidiyle, bilhassa kendi felsefî statüsüyle ilgili rölativizm tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır.

Şimdi Heidegger de **Varlık ve Zaman**'ın bir yorum olduğunu söylemek isteyecektir. Fakat, anlamanın neliğine ilişkin farklı bir anlayışı bulunduğu için, farklı bir yorum anlayışına ve yorumun anlamadan nasıl doğduğu konusunda farklı bir açıklamaya sahip olacaktır. Onun anlamayla kastettiği şey, yalnızca diğer kavrayış formları arasında bir kavrayış formu değildir, dünyamızda yaşamak ve onunla başa çıkmak için sahip olduğumuz en temel yetimizdir de. Gayet tabii bu yeti, dünyanın özelliklerinin sergilenme tarzlarının sürekli değişmesini ve bu değişmenin bizim belirli yorumlar yapmamızı gerektirdiğini dikkate almalıdır. Projelerimiz ve ihtiyaçlarımız değiştikçe, yorumlarımızı da değiştiririz. Sözün gelişi, bazan kendimizi öğrenciler, bazan aile üyeleri, bazan tüketiciler ve muhtemelen bazan da filozoflar olarak yorumlarız. Ancak Heidegger, bütün bu yorumların, dünyanın onların içine işleyen aslî/birincil bir anlamasını varsaydığını/gerektirdiğini öne sürer. Uygun bir zamanda bir yorumdan diğerine geçişimiz, dünyayı anladığımızın işaretidir. Bu yüzden, yorumdaki değişme, bu durumlarda yorumun değişmesi, dünyanın bize yüklediği çeşitli taleplerle başa çıkabileceğimizi gösterdiği için, zarureten anlamadan mahrumiyetin göstergesi değildir.

Heidegger "aslî/birincil anlamayı," çeşitli dünyada varolma ve dünyayı yorumlama tarzlarımızın içine işleyen anlama diye tanımlar. Peki o zaman, bu felsefî tasvir aktivitesinin statüsü nedir? Felsefî tasvirin kendisi de bir yorumdur, fakat o, doğal bir biçimde gündelik dünya ile başa çıkma tarzlarımızdan doğan yorumlardan bir düzeyde farklıdır. Bu yüzden Heidegger **Auslegung** ile **Interpretierung**'u birbirinden ayırır. **Auslegung** standard tercümesi küçük harf "i" [Türkçe'de "y" (çev)] ile "interpretatiton/yorum"dur çekiçleme, daktilo etme ya da sürücülük gibi sıradan hünerlerden ibaret gündelik fenomenleri içerir, büyük harf "İ" [Türkçe'de "Y" (çev)] ile "Yorum" diye tercüme edilen **Interpretierung**, tematize edilmiş diskursif/söyleme dayalı ifadeyi ve teorizasyonu içerir. **Interpretierung**'un **Auslegung**'dan türediği söylenir, fakat Heidegger **Interpretierung**'un değerini düşürmek istemez; çünkü **Varlık**

ve Zaman **Interpretierung**'dur. Bir **Interpretierung**, fenomenler üzerinde felsefede ve filolojide yapılan türde bir refleksif faaliyettir. Bu yüzden Heidegger, yapmakta olduğu şeyin tanımı olarak, felsefî **Interpretierung** statüsü talebinde bulunur, "bilgi" ya da "açıklama" talebinde değil.

Rutin yorumlar az ya da çok otomatik oldukları halde, bu rutin/gündelik yorumların Felsefî Yorumu iki anlamda refleksiftir. İlkin, o, gündelik meşgalede az ya da çok doğrudan doğruya ve belirsizce olagelen şeyi apaçık biçimde ifade etmesi ya da tematize etmesi gerektiği için refleksiftir. İkincisi, o, kendisi aslî/birincil anlamının diğerleri arasındaki mümkün tezahürlerinden biri olması gerektiği için refleksiftir; o, ondan farklı bir düzeni bulunan birşeyin temsili değil, ele geçirdiği şeyle aynı türden birşey olacaktır. Felsefî Yorum, daha iyi ifade edilmiş ve daha açık bir form ise de, kendisi de aynı fenomene ait bir form olduğu için fenomenal rutin dünya yorumları aktivitesine "göre/için doğru" olabilir. Böylece Felsefî Yorum, aslî anlamanın ele geçirmeye çalıştığı bir durum olduğu için, basitçe keyfî rölativizm tehdidi altında birşey değildir. Felsefî Yorum, yeniden tanımlanabilir ya da yerine felsefenin ne olması gerektiğiyle ilgili daha sonraki yeniden tanımlamalar geçebilir. Ancak, eğer dünyanın aslî/birincil bir anlamasının bulunduğu kabul edilirse, o zaman, bu anlamanın felsefî ifadesi, felsefenin kendisi dahil anlamanın fenomenal tezahürleri için yeterli olduğu ölçüde bağlayıcı olacaktır.

Heidegger'in felsefî Yorumu'nu **teste tâbi tutmanın** herhangi bir yolu var mıdır? Bu tür bir Yorum, "anlama," "açıklama" ve "bilgi" gibi terimlerin rutin/gündelik kullanımlarını açığa kavuşturmayı amaçlamakla kalmaz yalnızca, onları **yeniden yorumlamayı** ya da onları **yeniden düzene sokmayı** da amaçlar. Bu yeniden düzenleme, Heidegger, birşeyin başka birşeyden **türediğini** öne sürdüğünde gerçekleşen şeydir. Eğer Heidegger, açıklayıcı bilginin bir türev anlama durumu olduğunu başarılı bir biçimde gösterebilirse, anlamanın yalnızca bir alternatif idrak tarzı olduğu geleneksel hermeneutikten daha güçlü bir felsefî konuma yerleşebilecektir. Heidegger'in "türetmeleri (derivations)" Kant'ın **Saf Aklın Eleştirisi**'ndeki "tranzendental dedüksiyonunu/tümdengelimini" andırır; orada Kant, tecrübelerimizin yalnızca sübjektif değil, aynı zamanda objektif de oldukları varsayımımızı ısbatlayarak göstermek ister. Heidegger 31. Kısım'ı, Kant'ın açıklamadan bıraktığı şeyi açıklayarak Kant'ın gidebildiğinden daha derinlere inme teşebbüsü olarak gösterir (**BT** 184). Kant'ın doğa hakkındaki bilimsel bilgimizin mümkünlüğünü açıklama teşebbüsünün problemlerinden biri, **Eleştiri**'nin kendisinde iddia edilen sentetik a priori bilginin statüsüdür. Başka bir şekilde dile getirmek gerekirse Kant genellikle,

bilimsel açıklamanın, ilk **Eleştiri**'de ileri sürdüğü felsefî bilginin bilimsel bilgiyle aynı şartlara sahip olup olmadığı üzerinde yeterince kafa patlatmaksızın felsefî temellerini vermeye çalışmakla suçlanır.

Heidegger, bu problemden sürekli **Varlık ve Zaman**'ın bir Yorum olduğunu iddia ederek kurtulabilir. Bu Yorum, açıklama, hakkında düşünme, refleksiyonda bulunma ve kararlaştırma gibi akla vurma operasyonlarını elimine etmez, aksine onları, dünyadaki gündelik etkileşimleri ve gündelik dünya ile etkileşimleri de içeren bir birincil/aslî anlamada onların nasıl uyum içinde biraraya geldikleriyle ilgili daha genel bir izaha yerleştirir. Heidegger'in izahı, idrak ürünü (cognitive) açıklamanın nasıl daima anlamayla yansıtılan bir anlaşılabilirlik kontekstine bağlı olduğuyla ilgili bir hikâyeyi anlatır. Heidegger'in izahı bu yüzden bir tekil, kesin tranzendental argüman olarak değil, aksine bir Yorum olarak, başka bir söyleyişle, şartların, eğer dünyanın işlerinin/şeylerinin anlamı olacaksa ve eğer kendilerimiz gibi varlıklar da aynı zamanda bu dünyanın parçaları iseler geçerli mâkul ölçüde tam bir mâkul yeniden inşası olarak anlam kazanır. Anlama, bu şartlar arasındadır ve üzerinde belirli anlam oluşumu örneklerinin başarıldığı arkabahçe olarak bir kapsayıcı anlaşılabilirlik konteksti ya da kalıbının projeksiyonudur.

Özetle, hem Kant'ın hem geleneksel hemeneutiğin aksine Heidegger bize, "bilgiyi" aslî/birincil olarak kabul etmemeyi ve "anlama" ile "yorumu" türetilmiş, ancak bu türetimi tersine çevirebileceğimiz birşey olarak görmeyi göstermeye çalışır. Ancak bu tersine çeviriş başarılı olsa bile, eğer bu sonuç bize basitçe herbir türetme istikametinin eşit ölçüde geçerli olduğunu söylüyorsa, ilave problemler doğurur. Bütün bir yeniden düzene sokma ve türetme stratejisinin, eğer bu biricik sonuç ise, temeli yıkılmış olacaktır ve tekrar rölativizm tehdidi sahneye çıkacaktır. Fakat Heidegger, geleneksel felsefe çözülemez antinomilerle ve aralarında köprü kurulamaz dikatomilerle karşı karşıya geldiğinden, yeniden düzene sokmanın, bu tür zorluklardan kutulduğu ölçüde daha fazla mümkünlük elde edeceğini düşünür. Keza Heidegger, daha birincil/aslî anlama fenomeninden yola çıkarak, bilginin fiilen nasıl mümkün olduğu geleneğinden daha derin bir açıklama yapabileceğinde ısrar eder. Descartes'dan Kant'a geleneksel felsefe, yalnızca bir bilgi tanımı (sözün gelişi, reel dünyanın doğru temsili) değil, aynı zamanda bilenin bilinenle nasıl bağlantılı olduğuyla igili bir açıklama da ortaya koymak istemiştir. Heidegger'in stratejisi, bir temel ontolojik bağlantısızlık (mesela, zihinsel ve fiziksel töz/substance arasında) varsaydıktan sonra kuşku duyulamaz epistemolojik bağlantının örneklerini (mesela, bir düşünen öznenin varlığının bilgisi) arayarak işe başlayan Kartezyen stratejiden farklıdır. Heidegger'in açıklama ihtiyacı duyduğu şey, temel teşkil edecek

bir bağlantı değil, aksine, bağlantısızlıktır. Bağlantısızlık örnekleri açıkça ve genellikle, insanlar idrak kabilinden değil pratik kabilinden hatalar yaptıkları zamanki gibi vukubulur. Kartezyen strateji, bağlantıyı açıklayamadığında (mesela kuşkucular için) zorluklarla yüzyüze gelir. Heideggerci strateji, el-de-hazır aletin kırılmasında ve onun yalnızca bir el-de-mevcut nesneye ya da hurdaya dönüşmesinde olduğu gibi, apaçık bağlantısızlıkların nasıl doğabileceğini açıklamaya kalkıştığında, benzer problemlerle karşılaşmayacağını göstermelidir. Heidegger'in Dasein ile dünya arasındaki ilişki hakkındaki yorumunun hayati bir unsuru, kitabının, mümkünlerin projeksiyonu olarak anlamaya ilişkin kısmıdır ve şimdi bu kısmın ayrıntılarının hermeneutiğe dönüşe nasıl katkıda bulunduğu üzerinde odaklaşacağım.

Anlama, Projeksiyon ve Mümkünlük/Mümkünat

Felsefenin bizatihi kendisinin de bir yorum olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkan sorulardan biri şudur: Bu tür Yorum'un diğerlerinden daha iyi bir yorum olduğu nasıl söylenebilir? O "doğru" mudur? Aynı anlamda "doğru" olabilecek türde başka yorumlar var mıdır? Bu sorulara açıklık getirmek amacıyla Heidegger, doğruluğun/hakikatin iki anlamını birbirinden ayırır. Biri doğrunun/hakikatin, bir iddianın dünya ile ilgili bir olguyu ortaya çıkardığı ya da keşfettiği yerde sözkonusu olan olağan felsefî anlamıdır. Heidegger bu anlamda doğruyu/hakikati genellikle **Entdecktheit** (keşfedilmişlik/discoveredness) terimini kullanarak, Dasein'ın karakterine sahip olmayan şeylerle ilgili olma (**BT** 118) diye tanımlar. Karşıtı durumundaki "açılmışlık/ifşa olmuşluk/disclosedness" (**Erschlossenheit**) terimi, total kontekstin anlama içinde açıldığını ima eder. Bu yüzden anlama yalnızca dünya hakkında tezler oluşturmaktan ibaret değildir, o aynı zamanda bütün bir dünya-içinde-olma modunun kavranmasını da içerir. Anlama dünyayı dünya olarak kavrar ve bunsuz dünyanın belirli özelliklerinin keşfi mümkün değildir. Bununla birlikte anlama yalnızca dünyayı kavramakla kalmaz, aynı zamanda Dasein'ın dünyada olma tarzını da kavrar. Böylece, dünyayı anlama daima, aynı zamanda bir kendi kendini-anlamadır.

Ancak kendi kendini-anlamadan sözetmek, objektif dünya sanki farklı, sübjektif bir dünya içinde ikamet ediyormuşçasına objektif dünyadan ayrı bir yerde duran Kartezyen ya da Kantçı ego'ya/ben'e imada bulunuyorsa, yanlış yola sürükleyici olabilir. Heidegger bunun yerine, açılmanın/ifşa olmanın aynı zamanda hem dünyayı hem de Dasein'ı içerdiğini söyler. Dasein-'ın dünyayı anlaması bu yüzden, kendi kendisini kavrayışından ayrı değildir, o aynı zamanda bir kendi kendini yorumlamadır. Böylece, bu kendi-kendini

anlama, bir zihinsel tözün (substance) ya da bir numenal ben (self)'in özellikleriyle ilgili olguları keşfetmez, aksine, Dasein'ın kendi varoluşu soru-suyla ya da "sorunuyla" nasıl başa çıktığını ve çıkmakta olduğunu ifşa eder. Sözün gelişi bir fizik öğrencisi, fiziksel dünya ile ilgili bazı olguları öğrenmekle kalmaz, fiziğin nasıl yapılması gerektiğini de öğrenir. Öğrenci, en azından bir ölçüde, böyle fizikçi olur. Öğrenci olma genelde en iyi, ne birinin kendisindeki iç yetenekleri görmesi ne de dünya hakkında bir olgular yığını edinmesi olarak tanımlanabilir. Tersine, Heidegger'in yorumunda öğrenci olmak, dünyada belirli bir tarzda, sözün gelişi bir fizikçi ya da bir felsefeci olarak, kim olunduğu ile ne yapıldığının birbirinden koparılamaz olduğu yerde, nasıl yaşanacağını öğrenmektir.

Bu yüzden anlama, dünyanın belirli özellikleriyle ilgili olguları keşfetmekten daha fazla birşeyi içerir. Anlama, çok daha aslî olarak, Heidegger'in mümkünler diye adlandırdığı şeyin ifşasıdır. Heidegger, mümkünlerin ifşasının olgusal özelliklerin keşfinden ayrılamayacağını öne sürer. Onun felsefî Yorumu, hem keşfin hem de ifşanın, insanî aktivite için elzem olduğunu göstermeye çalışmaktır. Yalnızca olguların keşfinde odaklaşma (mesela, empirik filozofların yapabileceği gibi) ifşa (disclosure) boyutunu gizler. Bundan dolayı, Heidegger'in yorumu, eğer ifşa boyutunun varlığı kabul edilirse, o zaman hem keşfin hem de ifşanın, keşif fenomenini anlaşılır kıldığı için, açıklanabileceğini gösterir. Bir olgunun peşinden diğerinin izole edilmiş, atomistik keşfi, anlamlı ve anlaşılabilir olan bir dünyanın kavranışını doğuramaz, sadece bir bağlantısız yığının kavranışına yolaçabilir. Yorum kesinlikle bir olgular yığını değildir, aksine, bu olguların nasıl mümkün olduklarının izahıdır.

Heidegger için mümkünlük/mümkünat, anlama gerçek ilişkilerin ve durumların anlaşılması olduğu için, sadece mantıksal mümkünlük değildir. Keza mümkünlük, Dasein'ın bizatihi kendisi hali hazırda muhtemel bir varolma ve anlama yolu olduğu için henüz-fiili- olmayan anlamına da gelmez. Dasein, keyfi olarak tercih edilemeyen "belirli" ya da somut imkânlar olarak varolur (BT 183). Dasein kendisini bu imkânlara önceden sahip birşey olarak bulur. Heidegger'in ne demek istediğini, benim öğrenci olmanın ne anlama geldiği örneğime dönerek kavrayabiliriz. Heidegger, sözün gelişi, açıkça fizikçi veya felsefeci olmayı planlama sürecini tasvir ediyor değildir ve imkânlar, bir öğrencinin bir fizikçi ya da felsefeci olmanın ne olduğu konusunda sahip olabileceği soyut düşünceler değildir. İmkanlar yalnızca, fizik veya felsefe yapma aktivitesi içinde farkedilebilirler ve bu aktiviteler içinde çalışmayı veya bu aktiviteler içinde faaliyette bulunmayı denemeyi anlamlı kılan şeyler alanını sınırlayan şeylerdir. Belirli bir durumda iş görmeyi anlamlı kılan şey zaten, somut imkânların hakiki bir kavranışında

önceden hazırdır. Dasein yöneldiği bu imkânların veya hatta onu halen karakterize eden imkânların açık biçimde farkında olmayabilir. Keza Dasein bu imkânlar konusunda, sözün gelişi, onları imkânlar olarak kavramak yerine zorunluluklar olarak kavramak üzere katı bir biçimde sabitleştirmeye çalışarak yanılabilir ve dolayısıyla kendisini yanlış anlar ve kendisini daha aslî bir anlamadan koparır (BT 183).

Dasein'ın kendisini mümkünlük/mümkünat olarak anlaması ve gerçekleştimeye muktedir olduğu bu imkânlar hakkındaki "bilgisi," bu yüzden bir derece meselesidir. Bu "bilgi" genellikle açık "birşeyi bilmekten" (knowing-that) çok, zımnî "birşeyin nasıl yapılması gerektiğini, nasıl gerçekleştiğini bilmek" (know-how)'tir ve bir içe refleksif dönüş değil, dünyevi durumun kavranışıdır. Dasein kendisini, kendi eseri olmayan bir duruma atılmış olarak bulduğu ölçüde "her durumda yolunu kaybetmiştir ve kendisini farketmeyi başaramaz" (BT 184). Bu yüzden, Dasein kendisini daha en baştan "bilemez," fakat eğer kendisini yeniden ele geçirmesi ya da "bulması" gerekiyorsa, kendi özel dünyevi durumunda mevcut imkânlarını oluşturan şeyi anlamalıdır.

Böylece, anlama imkânları içerir ve bu imkânlar yalnızca sübjektif ya da iç fenomenler değildirler; daima dünyevi durumlara bağlı imkânlardır. Heidegger kendisini, bu imkânların sponten özgür tercihler olarak düşünülmeleri gerektiği yolundaki geleneksel düşünceden ayırmak ister ve "kayıtsızlık özgürlüğünü" (liberty of indifference) reddeder (BT 183). Bu yüzden, "tercihi/seçmeyi" aslî/birincil anlamayla ilgili analizinin başlama noktası haline getirmekten kaçınır ve bunun yerine "projekte etme/ileriye atma" (projecting) diye adlandırdığı şeyden yola çıkar. Projeksiyon, önemi bulunan/sorun teşkil eden şeyin kavranmasını içerir ve sorun teşkil eden/önemli olan şeyin daima iki yanı olacaktır. İlkin, bir anlam konteksti, "fiili dünyada" gerçekten mümkün bir anlamlar konteksti olmalıdır. İkincileyin, kaygı duyan varlıklar için önemli olmadıkça ya da onlar fark etmedikçe hiçbir şey önemli olamaz ya da önemsizdir, bu yüzden Heidegger, Dasein'ın kendi varlığının da aynı zamanda, önemli olan ya da farklılık yaratan şey her ne olursa olsun "birşey-için" şey olarak projekte edildiğini öne sürer.

Projeksiyon yalnızca, insanın herbir tercihin olumlu ve olumsuz noktaları kadar bir karara göre sahip olduğu mümkün bir tercihler listesinden yola çıkarak akıl yürütmesi değildir. İnsanın kendisi ve kendi durumuyla ilgili bütün "olguların" listesini yapması, sonu gelmez bir süreçtir ve herhangi birşey hakkında bilinebilecek herşeyi belirleme düşüncesi de kavranabilir bir düşünce değildir. Ayrıca, insanlar hakkındaki "olgular" daima zaten önceden anlam-yüklü ve yorum kabilinden şeylerdir. Bu yüzden, He-

idegger "olgusallık" (factuality) ile "atılmış olma/olmuş olma/miras kalmış olma/bahşedilmiş olma" (facticity) arasında bir ayırım yapar. Olgusallık, insanî olmayan şeylerle, bir listeye kaydedilebilecek somut olgularla ilişkilidir. Dasein'ın herhangi bir özel örneği için bu tür bir liste çıkarmak o Dasein'ı karakterize etmekte daima yetersiz kalacaktır ve bu yüzden Dasein'ın kendisi daima, olgusal olarak olduğundan "daha fazla" birşeydir. Fakat Heidegger'in anlama yorumunun merkezî amacı, Dasein'in dünyanın doğal bir parçası olduğunu göstermektir ve bu da, Dasein'ın maddi durumunu aşan serbestçe-salınıp duran/özgür bir ruh olmadığını öne sürmektir. Almanca kök "atmak/fırlatmak"tan gelen bir projeksiyon (**Entwurf**) olarak Dasein kendisini bir dünyaya "fırlatılmış/atılmış" olarak bulur ve yine kendisini, somut imkânlarla birlikte bir duruma önceden projekte edilmiş ya da "atılmış" olarak bulur. Somut (veya kesin, **bestimmte**) olan imkânlar, belirli sınırlamalarla ortaya çıktıkları için, mantıksal imkânlardan farklıdırlar. Bu sebeple Heidegger, sözkonusu sınırlamalardan, Dasein'ın "atılmış, olmuş olma durumu" (facticity) diye sözeder.

Bu durumda insanın, birşeyin önemli olma ya da fark etme **nedenini**, ister kendine ister bir başkasına kesin şekilde açıklaması zor olabilir. Bu yüzden Heidegger, kendi projektif anlama anlayışını, yalnızca sponten tercihten değil, aynı zamanda düşünülüp taşınılarak alınmış kararlardan, bilinçli planlamadan, ya da alternatifleri ölçüp biçmekten ayırmak ister. O projeksiyonun açık planlar yapmaktan veya projeksiyonun imkânlarının, zihnin açık içerikleri olarak "tematik tarzda" kavrayışlarını oluşturmaktan ibaret olduğu fikrini reddeder. Açık planlama ya da alternatiflerin bilinçli değerlendirmesi ve bilinçli karar verme insanî eyleme **hiçbir şekilde** girmez mi? **Varlık ve Hiçlik**'de Jean-Paul Sartre, bilinçli refleksiyonun (ya da düşünüp taşınmanın) gerçek tercihlerle pek ilgisi bulunmadığını, insanın gerçekte bu tür refleksiyonla sadece kaçınılamaz eylemde bulunma ihtiyacını erteleyecek şekilde kendi kendini aldattığını öngören güçlü bir konumu benimser. Sartre'ın söylediği üzere, "iradi düşünüp taşınma daima bir aldatma/aldanmadır, gerçekte önceden yapılmış bir tercihi erteleyen bir aldatma; bu yolla bilinçli karar verme daima çok sonra gelir ve "les jeux sont faits (ok birkez yaydan çıkmıştır).[3]

Heidegger, anlamanın ne olduğuyla ilgili farklı bir Yoruma sahip olduğu için bu tür bir güçlü iddia öne sürme ihtiyacı duymaz. Anlama, içinde belirli imkânların ilk defa anlaşılabilir hale geldiği bir kontekstin holistik projeksiyonunu gerektirir. Anladığımız şeyin büyük bölümü bu yüzden,

---

[3] Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956), s. 581.

önemli ölçüde zımnî kalır. Ancak, Heidegger anlamanın imkânlarını "tematik olarak" kavramadığını söylediğinde, bundan, anlamanın daima bir biçimde tematik olduğunu reddetmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Sartre'ın aksine o, tematize etmenin (düşünüp taşınarak karar vermenin), eyleme geçme ihtiyacını ertelemenin biricik yolu olduğu ve bu yüzden yetersiz olduğu tezini öne sürme ihtiyacı duymaz. Aksine mesele, açıklama, düşünüp taşınma ya da karar verme gibi daha refleksif operasyonların yalnızca , asla açıkça tematize edilemeyecek olan, ancak anlamanın ve dolayısıyla somut imkânların parçası olan daha kuşatıcı bir özellikler arkabahçesinde boyvererek mümkün olabileceğidir.

Sartre'ın "ok bir kez yaydan çıktığı" iddiasının aksine Heidegger'in argümanı farklı bir iddia üzerinde, "Olduğun şey ol" (**BT** 186) iddiası üzerinde odaklaşır. Bu sloganın, Greklere kadar geri götürülebilecek, fakat aynı zamanda Nietzsche'de de önemli rol oynayan bir antik geleneği vardır. İnsanın olduğu şey olması gerektiği buyruğu paradoksal gibi görünüyor; çünkü, insan yalnızca (henüz) olmadığı şey olmaya muktedirdir; önceden olduğu şey olan bir varlık, bu şekilde olmaya kalkışmaz bile. Heidegger'in çözümü, paradoksun gerçekte, Dasein karakterine sahip bulunmayan varlıklar için geçerli olabileceğini söylemektir. Fakat o, Dasein'ın olduğu şey olabileceğini değil sadece, aynı zamanda olduğu şey olmayı başaramayacağını da iddia eder. Bu yüzden olgusallık- olgu olma durumu/yaşantı ayırımı, "Olduğun şey ol"un nasıl gerçek olan bir buyruğu dile getirdiğini açıklar. Dasein olgusallığı değildir ve bu yüzden **olgusal olarak (factually)** olduğu şey değildir. Bununla birlikte, Dasein anlama olduğu ve somut "rayiçteki dünyaya" projeksiyonu içerdiği için **atılmış, olmuş olma olarak (factically)** olduğu şeydir. Fakat, projeksiyon aynı zamanda somut imkânları içerdiği için Dasein, onun için önceden/zaten olması mümkün olan şey olarak olduğu şey **olabilir.** Burada hakiki bir alternatif vardır; çünkü Dasein eşit ölçüde, bu imkânlarla karşı karşıya gelmeyi pekâlâ başaramayabilir ve bu yüzden olduğu ve olabileceği herşeyi kabul etmeyi başaramayarak kendisinden kopabilir.

Yorum

Olduğumuz şey olmamız iki nedenle yorumu gerektirir. İlkin, hem kim olduğumuz hem de olmak istediğimiz kişi olmaya nasıl devam edeceğimiz konusunda bir yoruma sahip olmadıkça olduğumuz şey olamayız. İkincileyin, yorumlamakta olduğumuz şey, zaten yorum kabilinden birşeydir. Olduğumuz şey olmamızın yolu yorumdur; yalnızca kendi kendimizin yorumu değil, kamusal dünyanın yapısında mündemiç/içkin ve bizim için önceden an-

lamlı bir biçimde yorumlanmış olan imkânların yorumuyla da. Ancak, hermeneutiğin başına bela olan soru şudur: Bir yorumu diğer yorumlardan daha iyi bir yorum yapan şey nedir? Bazı yorumlar doğru, diğerleri yanlış mıdır?

Yorumlar yalnızca olguları değil, imkânları/mümkünatı da içerdiğinden, doğru-yanlış ayırımı, yorumlar yargılanırken kullanılabilecek en doğru ayırım olmayabilir. Eğer herhangi türde bir yorumun "doğru" olduğu söylenebilecekse, doğru'nun, bir önermenin doğru olduğunun söylenebilmesi anlamındaki anlamından farklı bir anlamda kullanılıyor olmalıdır. Yorumlar tipik olarak birçok önermeyi içerirler ya da ima ederler; bu yüzden bir önermeler takımının doğruluğundan sözedilirken, doğrunun anlamı genişler. İnsan bir yorumun ancak ve ancak bütün önermeleri doğru ise doğru olduğunu söyleyebilir, fakat bu indirgeyici tez, yorumun doğruluğundan sözedilirken kastedilen şeyi yanlış anlamlandırmak gibi görünüyor. Bir yorum, yalnızca dile getirilen tezlerden çok daha fazla tezi içerebilir; çünkü iyi yorum, başka anlamlı tezler dile getirme ihtimalini açık bırakır. Yorum tarafından üretilen bir mümkün tezler takımının kapalı olduğunu düşünmenin hiçbir nedeni de yoktur. Ayrıca, iki yorum, herbiri, herbir yorumun doğru olduklarını garantileyecek başka birçok tez içerirken, bazı merkezî iddiaları konusunda birbirleriyle çatışabilirler. Özetle, yoruma dayalı anlamalar, yanlış ya da doğru etiketleri dışında etiketlerle daha iyi yargılanabilirler ve Heidegger, otantik ya da otantik olmayan, hakiki (genuine) ya da hakiki olmayan, açık ya da belirsiz gibi bu tür başka çelişen normatif terimlere başvurur.[4]

İma edilen yoruma dayalı iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili bu geleneksel felsefî saplantı, Heidegger'in yorumunu anlamaya çalışırken, yanlış yola sürükleyici olabilir. **Varlık ve Zaman**'ın 32. Kısmında Heidegger, öncelikle açık, düşünülüp taşınılarak yapılmış Yorum (**Interpretierung**)'la değil, **Auslegung** fenomeni ile, yani, her durumda dile getirilmiş yargıları ya da temalaştırmayı içermeyebilen pratik türde yorumla ilgilenir. Mevcut metinleri, yorumların paradigma durumu olarak okumayı düşünme eğilimlerinin aksine Heidegger'in paradigma durumları, kapıyı açmak ya da çekiçlemek gibi gündelik aktivitelerdir. Heidegger'in felsefî Yorumu bile, bir metnin değil, Dasein'ın yorumudur. Fakat bu durumlar, Heidegger'in fikri, kendi başlarına apaçık gündelik nesnelerin bile, içlerine kapanmış kendilerine özgü karakteristiklere sahip olamayacakları olduğu için, metinler gibidirler. Aksine, aletlerin özellikleri,

---

[4] Bu terimlerin ayrıntılı bir analizi için bakınız Hubert L. Dreyfus, **Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's "Being and Time,"** Division I (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991), Chap. II.

onları kullanım aktivitesinde açığa çıkan somut yorum aktivitesi içinde doğarlar.

Önce nesneleri belirli özellikleriyle "algıladığımızı" ve ancak ondan sonradır ki onları kullandığımızı ya da onlara başvurduğumuzu varsayan empirist epistemolojinin tersine Heidegger'in teklifi, bu algılama tipinin birincil/aslî olmadığıdır. Görme, bedenin gözleriyle dışsal nesnelerin özelliklerini algılamak değildir sadece (**BT** 187). Görmeyi şu şu özelliklere sahip **birşeyi** görme olarak anlamak yerine Heidegger görmeyi, önceden yorumlanan birşeyi birşey olarak görme (sözün gelişi, birşeyi çekiç olarak, kapı olarak ya da masa olarak görme) olarak kavrar. Birşeyi birşey olarak-görmenin (seeing-as) bir başka örneği (Heidegger'in örneği değil), hermeneutik okuma fenomeninde bulunur. Bir metni okurken biz önce beyaz bir kağıt üzerindeki siyah işaretleri algılayıp sonra da anlamlarını oluşturmayız. Tersine, metnin anlamı ve gerçekte metnin bizatihi kendisi, yalnızca okuma eylemi sırasında varlık kazanır. Bu yüzden, daha sonraki hermeneutik teori için metin ve okuma/yorum, hermeneutik dairenin paradigmatik durumu olmuştur. Genç Heidegger, bir ölçüde metinselliği (textuality) vurgulamamışsa da, yorumu, felsefî ilgiyi, epistemolojik algılama modelinden hermeneutik okuma/yorumlama modeline döndürmüştür.

Okuma/yorum, metnin anlamının kavranmasını gerektirdiğinden, Heidegger'in olarak anlam (**Sinn**) fikrini merkeze yerleştirmesi yerinde bir tutumdur. O bunu, bu hermeneutik modele uyumlu olacak ve anlamları özel, içsel, zihinsel anlamlar olarak kavramaktan doğan geleneksel bazı problemleri ortadan kaldıracak şekilde yapar. Heidegger için anlam, bir nesneye yüklenen şey değildir; o ne algının ayırıcı nesnesi ne de özne ile nesne arasındaki arabulucudur. Harfiyen dile getirmek gerekirse, der Heidegger, anlaşılan şey anlam değil, şey/varlık (entity)'dir. Dolayısıyla burada, Heidegger'in geleneksel felsefî anlam fikrini kendi vokabülerinden çıkarması sözkonusudur. O şeyleri, algısal nitelik yığınları olarak değil, şeylerin diğer şeylerle ilişkilerinden oluşan bir ilişkiler şebekesi/ağı içinde şeyler olarak kavradığımızı düşünür. Bu yüzden biz ilkin bazı renkleri görmeyiz ya da bazı sesleri işitmeyiz ve ancak ikincil olarak/sonradan bir motosiklet gördüğümüz, ya da bir motosikletin sesini işittiğimiz çıkarımında bulunuruz. Bunun yerine, biz ilkin bir motosikletle karşılaşır ve ancak daha sonra (eğer böyle birşey olacaksa) onun özelliklerini soyutlarız (muhtemelen onun 'sesini' işitiriz).

Bu sebeple, Heidegger'e göre "anlam," birşeyin kendisi vasıtasıyla, bir ilişkiler şebekesinde birşey **olarak** anlaşılabilir hale geldiği holistik tarzı gerektirir (**BT** 193). Bağımsız anlamlar ağı ve şeyler, anlamlı değildirler (bu özel anlamda). Bu anlam ağı Dasein'ı gerektirdiği için, Heidegger'in bu

fikirleri anladığı şekliyle yalnızca Dasein'ın anlamlı ya da anlamsız olduğu söylenebilir. Başka bir söyleyişle, nesneler bir yorumlama konteksti içine sokulmadıkça, anlaşılamazlar. Bu yüzden şeylerin, yoruma özgü kullanımlarından önce ve yorumla ilgili kullanımlarından bağımsız anlamlarının bulunduğu söylenemez.

Anlamlılık konteksti, birşeyi birşey olarak yorumlamayı mümkün kılan şeydir. Genellikle bu kontekst açık değildir, fakat, anlamanın arkabahçesini oluşturur ya da Heidegger'in anlamanın "ön-yapısı" diye adlandırdığı şeyi oluşturur. Birşeyin birşey olarak yorumunun gerçekleşmesi (sözün gelişi, çekici tutup kaldırmada ya da çekiçlemede/çekiçle iş yapmada) için, anlamanın arkabahçede katetmesi gereken üç düzey vardır. İlkin, bütün bir durumun (bir bütün olarak atölyenin) bir genel arayışı olmalıdır. Heidegger bunu "ön-sahip olma (**Vorhabe**, fore-having)," diye adlandırır ve bu belirli bir nesneyi apaçık hale getirmeden önce, içerdiği mümkün pratikler totalitesinin bir arkabahçe kavrayışına **sahip olduğumuz** şeydir. Fakat, bütünün kavrayışına sahip olmak henüz belirli bir özelliği açık hale getirmek değildir ve bu yüzden, herhangi birşey apaçık hale gelmeden önce bir ikinci düzey gerekir; bu ikinci düzey, "ön-görü (fore-sight, **Vorsicht**)" dür ve bu düzey nesnelerin uygun ortaya çıkma tarzını önceden **gördüğümüz** düzeydir. Ancak, birşeyin bir yorum ediminde bütünüyle açık hale gelmesi için, onun kendileriyle yorumlanmaya başlanmasına uygun olabilecek bazı özel kavramlara sahip olunmalıdır. Herhangi birşeyin açık yorumu gerçekleşmeden önce gerekli üçüncü düzey, "ön-kavramlaştırma (**Vorgriff**, fore-conception)"dır ve bu düzeyde biz, birşeyi yorumlamanın uygun yolunu önceden kavramsal olarak kavrarız.

Bu düzeylerin herbiri, yorumu açık hale gelmeye yaklaştırır, ancak hiçbiri tam olarak açık değildir. İster genetik ister mantıksal bakımdan farketmeksizin anlamanın "öncelikli olan" ön-yapısı (fore-structure) üzerindeki bu ısrardan, bir yorumun açık ifadesini çıkarabilir miyiz? Heidegger'in prerefleksif ve prelingüistik düzeylere öncelik vermesini muhtemelen kullandığı örnekleri, metinleri okumak/yorumlamak gibi çok daha açık idrak aktivitelerinden değil, çekiç kullanmak, kapıları açmak gibi gündelik/rutin aktivitelerden seçtiği örnekler takviye eder. Bununla birlikte, Heidegger bizi, yorumu "parçalarına" ayrıştırmamamız (**BT** 192) ve anlama ön-yapılarının zımnî düzeylerinin fonsiyonlarını açık yorumlardan bağımsız şekilde yerine getirebileceklerini çıkarmamamız konusunda uyarır; **Vorhabe, Vorsicht** ve **Vorgiff** düzeyleri, belirli herhangi bir yorum ediminde hep birlikte aynı anda oyundadırlar.

Ayrıca, Heidegger yorumun dilin içine aldığı alanlardan çok aktivite alanlarında gerçekleştiğini göstermek istediği halde, anlamanın temelde

lingüistik olmaktan çok pre-lingüistik olduğunu iddia etme ihtiyacı duymaz. Bütün yorum önermelerin dile getirilmesini ya da tezler oluşturulmasını gerektirmediği halde, Heidegger'in amacı, tez öne sürmenin bizatihi kendisinin bir yorum pratiği olduğunu reddetmek değil, doğrulamaktır. Bütün yorum açık lingüistik tematizasyonu gerektirmese de, daha sonraki bölümlerde onun, Dasein olan ve yorumlamaya yetenekli olan varlığın tematize eden, iddia edebilen bir varlık olma ihtiyacı duyan varlık olduğu yolunda bir argümanı olacaktır. Dahası o, bir yorumlama durumu olarak metin yorumunu bu kısma dahil etmez. Eğer filolojik Yorumun bir türev durum olduğunu söylüyorsa, bu, metin yorumu hakkında aşağılayıcı bir tez öne sürmesi demek değildir (**BT** 194). Tersine o, tarih yazımı ve edebiyat incelemeleri gibi "metinsel" disiplinleri doğa bilimlerinin karşı kutbuna yeleştiren ve ilkinin ikincisinden "daha az kesin" olduğu sonucunu çıkaran felsefî eğilime karşı çıkar. Doğa bilimlerinin bir "meşru görev" olduğunu kabul ettiği halde (**BT** 194), gördüğümüz üzere, bilimin, anlamanın bir alt türü olduğunu düşünür. Bu yüzden bilimin ayrı bir bilgi olduğunu düşünmek ve buradan hareketle tarih ya da edebiyatın bilgi sayılıp sayılmaması gerektiği konusunda kafa patlatmak yerine Heidegger, bu disiplinleri alt türler olarak birbiriyle uzlaştıracak bir insanî anlama yorumu vermektedir. Dolayısıyla Heidegger onları ne birbirleriyle ilişkisi olmayan disiplinler ne de içinde hümaniter disiplinlerin yoksul kuzenleri doğa bilimlerinin de yeraldığı bir aile olarak düşünür.

Onun bunu yapması, metinsel disiplinlere bilimler karşısında imtiyaz vermesini gerektirmez. Bu yüzden, hiyerarşiyi tersine çevirerek tarih yazımını matematik karşısında imtiyazlı bir konuma yerleştirmez. Matematik "daha dar kapsamlıdır" (**BT** 195) der o, fakat bu, onun daha yoksul olduğunu söylemek değil, tersine, onun sınırlarının hümaniter disiplinlerin sınırlarından farklı bir biçimde belirlendiğini söylemektir. Onun modelinde tarih yazımı, kesin tanımlamalara ve kesin ısbatlamalara elverişli olmadığı için eleştirilemez. Bunun yerine o, doğru tarzda uygulandığında, insanî eylemin yalnızca olgusal sonuçlarını değil, imkânlarını da gün ışığına çıkarabilir. Tarihyazımına özgü anlama dairevîdir, fakat bu daire, yalnızca önceden farzedilmiş olanı ısbatlamakta başarılı sözde kesin dedüksiyon türünde bir fasit daire değildir. Bunun yerine, bütün anlama dairevîdir, der Heidegger, "anlamaya katkıda bulunması gereken herhangi bir yorumun, yorumlanması gereken şeyi önceden anlamış olması gereken anlamaya katkıda bulunması" anlamında dairevî (**BT** 194). Bu "hermeneutik daire" böylece, bütün anlamayı karakterize eder; çünkü, herhangi bir keşfin yapılabilmesi ya da herhangi bir sonucun çıkarılabilmesi için önceden mevcut bir anlaşılabilirlik kontekstinin bulunması gerekir.

Anlamanın dairevîliğindeki bu ısrar, insanın kendi varsayımlarının/önkabullerinin tuzağına düşüp düşmeyeceği, ya da dairenin dışına çıkmanın bir yolunun bulunup bulunmadığı konusunda problemler doğurur. Bu problemin çözümü, "dışarı çıkmanın" nasıl anlaşıldığına bağlı olacaktır. Gayet tabii Heidegger, yorumların keşifleri oluşturduklarına ve kendi yetersizliklerini giderebileceklerine inanır. Heidegger, yalnızca önceden bildiğimiz şeyleri ısbatlamadığımızdan ya da kendimizi "popüler anlayışlarla" sınırlamadığımızdan emindir. **Hakiki** (geniune), **aslî/birincil** (primary) anlama, bu popüler anlayışlar veya standart varsayımlar daha iyi yorumlama yolları önündeki engellerdir (BT 195). Ancak, Heidegger'in hayalci yorumlardan ve popüler anlayışlardan nasıl kaçınacağımıza ilişkin açıklama tarzı, bazı okuyucuların kafasını karıştırabilir. O, görevin, araştırma nesnesinin/konusunun önanlamasının "şeylerin kendileri/kendi başlarına şeyler" (BT, 195) karşısında kontrol etmek olduğunu söyler. Bu, "kendi başlarına şeyler" ifadesi, inançlarımızın testedilebileceği dairenin dışında bir alanın bulunduğu izlenimi uyandırabilir. Fakat Heidegger'in ana fikri, kökten bağımsız bir "dışarı" hakkındaki bu güçlü felsefî tezin temelini kazar. Onun fikri, bunun yerine, inançların, yalnızca diğer inançlar karşısında testedilebileceğidir. Anlama holistiktir ve kesif bir birbirine kenetlenmiş inançlar kalıbını ve ustaca birşeyin-nasıl yapılması gerektiğinin bilgisini (know-how) içerir ve bu yüzden onun "dışına çıkma" fikri, gerçekte anlaşılabilir bir fikir değildir. Bu yüzden Heidegger, yorumun verili/mevcut birşeyin "önkabulsüz/varsayımsız" kavranışının asla olamayacağında ısrar eder.

İnsan anlama dairesinin "dışında" bağımsız veri fikrini terketmek istese bile, bütün anlamanın yoruma dayalı anlama olduğu tezindeki holizme karşı çıkabilir.[5] Yani insan anlamanın yorumu **öncelediğini/yorumdan önce geldiğini** düşünebilir. Bu iddia, birşeyin bir kavranışının/anlayışının varolduğunu ve daha sonra bu anlayışın, sözün gelişi, bu anlama belirli bir duruma uygulanarak (bir yargıcın bir yasayı, soyut hukuk dilinin açıkça kuşatamadığı bir duruma uygulayarak yorumladığı zamanki gibi) "yorumlandığı" anlamına gelebilir. Veya sözkonusu iddia, birşeyi gerçekten anladığımızda, yorumluyor olduğumuzu söylemek, henüz doğru olarak ya da yeterince kavrayamadığımız özelliklerin olduğunu göstereceği için, kendimizi onun yorumcusu olarak tanımlamadığımız bir iddia olabilir. Herbir yol, yorumun "arkasında/altında" birşeyin bulunması gerektiği his-

---

[5] Ya da en azından, bütün anlama zarureten **Interpretierung** anlamında değil, **Auslegung** anlamında yoruma dayalıdır. Richard Shusterman, "Beneath Interpretation: Against Hermeneutic Holism," başlığını taşıyan ve **Monist 73**, No. 2 (1990): 181-204'teki makalesinde burada tartışılan itirazı yükseltir.

sini dile getirir; öyle ki, yorum bir daire değil, nesnesi üzerine sıkıca temelindirilmiş duran bir "kemer (arch)" olabilsin.[6] Anlamanın yorum karşısındaki önceliği üzerindeki bu ısrarın arkasında **epistemolojik** bir sezgi olabilir; çünkü, sıkıntı doğuran şey, anlamanın, bir biçimde yoruma demir atan kendi nesnesine uygun olup olmadığıdır.[7]

Heidegger'den önce birçok filozof, bu epistemolojik endişeden yola çıkmışsa da, Heidegger'in kendi projesi, bu problemin yalnızca anlama dairesi **içinde** ortaya çıkabileceğini göstermektir. Bu problemden yola çıkmak, yorumla yorumlanmakta olan şeyi, onları tekrar birleşmeleri imkânsız hale gelecek ölçüde önceden birbirinden koparmaktır. Heidegger'in sözkonusu daire üzerindeki ısrarı, paylaşılmış anlamanın zımnî arkabahçesi üzerinde yükselen bir özel yanlış anlamayı görür. Herhangi bir yorum, belirli yanlış anlama noktaları içerse de, bundan bütün okumaların/yorumların yanlış anlamalar oldukları veya Jonathan Culler'ın Paul de Man ve Harold Bloom'un (fakat Jacques Derrida'nın değil) edebiyat teorilerini karakterize ettiği gibi, "anlamanın bir özel yanlış anlama durumu olduğu"[8] sonucunu çıkarmak yanlış olur. Anlama genelde, yoruma dayalı anlamanın belirli boyutları henüz yanlışlar ya da yanlış anlamalar sahneye çıkmadan önce başarılı bir pratik olmalıdır. Gayet tabii, yoruma dayalı anlama sırasında yorumcu "orada" anlaşılması gereken birşeyin bulunduğu izlenimine sahiptir. Heidegger'in kendisi bu fenomen üzerinde ısrar eder ve fiilen vukubulan şeyin şu açıklamasını yapar: "İnsan, tam metinsel Yorum anlamında özel türden somut yorumla meşgulken, eğer 'orada duran' şeye başvurmak istiyorsa, o zaman, ilk adımda 'orada duran şeyin,' her yorumlama ediminde, yorum olarak yorumda önceden 'muhakkak sayılan' şey olarak, başka bir söyleyişle 'önceden-sahip olma (fore-having), ön-görü (fore-sight) ve ön-kavramlaştırma (fore-conception) aracılığıyla verili şey olarak zarureten varolan yorumun varsayımı (**Vormeinung**) durumundaki apaçık (**selbstverständliche**), tartışılmamış olan dışında hiçbir şey olmadığını görür" (**BT** 192; değişiklik yapılmış tercüme). Bu yüzden Heidegger, yorumun bazı apaçık verili olan şeyleri, bağlantı (commitment) ve tutuş/kavrayış noktalarını

---

6 Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un Texte? Expliquer et comprendre"'deki yorum açıklamasında kemer (arch) metaforuna başvurur. Bakınız, **Hermeneutik und Dialektik: Aufsätze II**, ed. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, and Reiner Wiehl (Tübingen: Mohr, 1970), ss. 181-200.

7 Epistemolojik temel arayıcılığın (foundationalizm) Heideggerci bir eleştirisi için bakınız Charles Guignon, **Heidegger and the Problem of Knowledge** (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1983), özellikle ss. 150-82.

8 Jonathan Culler, **On Deconstruction:Theory and Criticism after Structuralism** (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1982), s. 176. Jacques Derrida bu tezi Limited Inc (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988), adlı kitabının 157. sayfasında açıkça reddeder.

içerdiğini reddetmez. Ancak bu noktalar anlama dairesinin dışında yeralmazlar, tersine onlar dünyayı ve kendimizi kavrayışımızı önceleyen zımnî boyutlarımız olarak dairenin içinde önceden oyunda yeralırlar. Dünyanın bizatihi kendisi de hem genelde kendi ufku olarak hem de keza herhangi bir başarılı anlama pratiğinin somut bağlantıları olarak bu dairenin içindedir. Belirli herhangi bir varsayım problematik hale gelebilir ve bu yüzden zımnen muhakkak sayılmış olma durumundan açıkça sorgulanma durumuna geçebilir. Böylece sözkonusu varsayım kendisini saf bir popüler yanlış kavrayış ya da zorlukların hayal ürünü, sunî bir gizlenişi olarak gösterebilir. Fakat, belirli bir varsayıma herhangi bir meydan okuma yalnızca, yorumun terketmek istemediği diğer bağlılıklara/bağlantılara başvurularak gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla meydan okuma da daire içinden doğar ve dairenin "dışında" veya "ötesindeki" bir bağımsız veriden kaynaklanmaz.

Eğer dairenin dışı yok ise, anlama kendisini, yorumdan farklı/ayrı bir zihinsel operasyon olarak göremez. Anlamanın bizatihi kendisi daima yorumda gerçekleşir ve sonradan bir ikinci yorum operasyonunda tekrar işleme konulan ayrı bir ön operasyon değildir. Anlama fonksiyonunu somut olarak yalnızca yorum olarak yerine getirir: "Yorumda anlama farklı birşey haline gelmez, aksine kendisi olur" (**BT** 188). Yorum, anlamanın projekte ettiği imkânlar içindeki somut faaliyettir. Yani, zımnen anlaşılan anlaşılabilirlik konteksti, üzerinde belirli yorum eylemlerinin anlamlı hale dönüştüğü arkabahçeyi sağlar. Bu zımnî arkabahçe ile açık yorum eylemi, herhangi bir yoruma dayalı anlama örneğinin ana fonksiyonlarıdır.

Heidegger'den Sonra

Eğer Heidegger'in anlama ve yorum açıklamasının birimleri şimdi uygun yerlerinde iseler, yirminci yüzyılda daha sonraki hermeneutik dönüşümün ürünleri hakkında bazı sonuç kabilinden düşünceler de uygun yerlerini bulacaklar demektir. Çalışmaları **Varlık ve Zaman**'ın bu kısımları varolmaksızın mümkün olamayacak olan yirminci yüzyılın ikinci yarısının iki düşünürü Hans-Georg Gadamer ile Jacques Derrida'dır. Ancak, Gadamer tarafından geliştirilen hermeneutik teori ve Derrida'nın babalığını yaptığı dökonstrüktif akım, Heideggerci yorumu farklı, açıkça birbirine karşıt tarzlarda kabul eder. Gadamerci hermeneutik dökonstrüksiyonistlere, metnin bir iç anlam birliğine sahip olduğu ve anlamın yorumda **yeniden inşayı** hedef alması gereken tekil birşey olduğu yolundaki gizli varsayımı savunuyor gibi görünür. Dökonstrüksiyonistler metnin üniterliğine ve tutarlılı-

ğına bu inancı, **dökonstrüksiyona tâbi tutmayı** amaçladıkları bir metafizik inancın işareti olarak görürler. Metnin anlamını keşfederek yeniden inşa etmeyi amaçlayan hermeneutik hamlenin tersine Jökonstrüksiyon, onu metnin anlamın üniterliği varsayımının başarısızlıkla sonuçlandığı momentlerinin/devinimlerinin dilinin retoriğinde ve stilinde arayarak metnin anlamına bu inancı, sorgulama işlemidir.

Bu iki Heidegger'in anlama dairesi analizini geliştirme tarzı böylece, en az iki problem doğurur. Problemlerden biri, yorumun niyeti açısından yeniden inşa edici mi yoksa dökonstrüktif mi olması gerektiğidir. Diğer problem, yorumun yorumlanan şeyin anlamıyla ilgili yorumunun, bir doğru yorum idealine yaklaşmayı gerektirip gerektirmediğidir. Bu ideali bütün yorumlarda varsayan konumu **monizm/tekçilik** diye adlandıracak, monizmi reddeden konumu **plüralizm/çoğulculuk** etiketiyle etiketleyeceğim.

Dökonstrüksiyonla ilgili tartışma, burada özetlenemeyecek kadar karmaşıktır ve bu yüzden kendimi bu ihtilaf **için Varlık ve Zaman**'ın 31 ve 32. Kısımlarından apaçık şekilde çıkan şey sorunuyla sınırlandıracağım. Sorunun, metodolojik ve politik olmak üzere iki yanı vardır. Metodolojik boyutunun, Heidegger'in anlama dairesi üzerindeki ısrarının, metnin ötekiliğini ya da farklılığını görmemizi engelleyerek bizi kendi dünya görüşümüze hapsedip hapsetmediğidir. Politik sorun, Heidegger'in, anlamanın ön-yapısının yorumlarımızı **önceden** şekillendirdiklerindeki bir başka ısrarından doğar. Bu yüzden yorumlar, kendi okumalarının/yorumlarının arkabahçesinin önemli bir kısmını geleneklerinden miras alırlar. Dökonstrüktivist bakış açısından yola çıkıldığında, Heidegger'in analizini benimseyen hermeneutik konum, gereğinden fazla gelenekçi (traditionalist) ve bu yüzden, kültürel ve politik statükoya meydan okumaya muktedir değilmiş gibi göründüğünden politik olarak kuşku götürür bir konumdur.

Dökonstrüksiyona yöneltilen suçlamaları tahayyül etmek de kolaydır. Metodolojik bakımdan dökonstrüksiyonun, anlamın belirlenemez ve dolayısıyla gerektiğinden fazla çok ve parçalı olduğu bir imkânsız "dışarı" ile fingirdeşerek anlama dairesinden kaçış hayalleri kurduğu anlaşılıyor. Politik bakımdan eleştirisi, gelenekten tam kopuş fantezisi hiçbir yere götürmediği için kör ve anlamsızdır. Dökonstrüksiyon'un, Heidegger'in kendimizi önceden sosyal duruma, belirli somut imkânlara, ancak aynı zamanda gerçek sınırlamalara da sahip sosyal duruma atılmış bulduğumuzdaki ısrarını görmezlikten geldiği ortaya çıkıyor. Dökonstrüksiyonun, herhangi bir inşanın dökonstrüksiyona tâbi tutulabileceği yolundaki kendi inancı, kendi-

sine özgü bir pozitif inşa doğurma yeteneksizliğinden dolayı etkisiz kalacak istikametsiz/hedefsiz bir direnişe yolaçacaktır.[9]

Ne yazık ki bu suçlamalar ve karşı suçlamalar Heidegger'in hermeneutik daire ile ilgili özgün yorumunun büyük bölümünü belirsizleştirirler. Bu yorum, özetlediğim özel ihtilafı resmetmeyi başaramadı. Günümüzün edebiyat teorisiyle sosyal teorileri dahilinde yapılan birçok çalışmayı yüreklendiren bu ihtilafı minimize etmeksizin Heidegger'in yorumunun hem yeniden inşa edici hem de dökonsrüktif girişimlerin merkezî özelliklerine yer açabileceği yollardan bazılarının ana hatlarını çizeceğim.

Ancak bu uzlaştırmaya kalkışmadan önce, plüralizme karşı monizm problemi açıklanmış olmalıdır. Anlamın hermeneutik yeniden elegeçirilmesiyle ilgili dökonstrüktif kaygıya, bu yeniden ele geçirmenin bir monistik nihaî ve doğru yorum idealini varsayması karşısında duyulan kuşku yolaçmış olabilir. Bu ideal hakkında çok şey söylenebilir, ancak, Heidegger'in yorumu hakkında yaptığı açıklamada, onda antimonistik bir plüralizme işaret eden unsurları ayrıntılarıyla vurguladım. Yüklediği teknik anlamda Heidegger'in "anlam" yorumu, bir bütünü, bir iştirakler totalitesini, yorumun içinde gerçekleştiği bir tek konteksti varsaydığı için monistik görünebilir. Bu özel anlamıyla anlamın holistik doğası üzerindeki ısrarım, herşeye rağmen kontekstin daima gözden geçirilebilir olduğunu ve bu revizyonun inancın bizatihi kendi konteksti içinden doğduğudur. Dolayısıyla bu holizm, anlamanın görevi tutarlılık ve birlik için mücadele etmek iken, onda açıkça ele alınamayan ve diğer merkezî bağlılıklarla/bağlantılarla uyuşmaz olabilen unsurlar bulunduğunun daima farkında olmalıdır. Bu yüzden kontekstin her durumda eksik/yetersiz unsurlar içerdiği ortaya çıkabilir. Anlamanın bir tek tutarlı konuma sürüklenmesi, böylece, gizli hata ya da eğilimin kaçınılmazlığının hiçbir yorumun nihaî olmadığının kabulünün hesaba katılmasıyla uyum içindedir.

Heidegger'in yorumunun meta-plüralist konumuna destek sağlayan diğer boyutları onun hakikate ilişkin sıradan anlayışı revizyonuyla projektif anlamanın ön-yapısıyla ilgili tasvirini içerir. Yorumlar doğru önermeler taşısalar bile, iki çatışan yorum arasında, sadece herbirinin gerekli kılabileceği doğru önermeler hesaba katılarak yargıya varılamaz. Diğer kriterler (zenginlik, şimdiyle ilişki, hakikilik ya da otantiklik) oyuna girmelidir ve bu çok daha normatif düşünceler bizi bazı yorumları diğerlerine tercihe götürebilirler. Fakat kriterlerin kendileri de yorumlanabilir şeylerdir ve mo-

---

[9] Jürgen Habermas, dökonstrüksiyona bu saldırı hattını, **The Philosophical Discourse of Modernitiy: Twelwe Lectures** (trans. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987) adlı kitabının 7. Bölümü'nde geliştirir. Bir cevap için benim, **Praxis International** (8, No. 4, 1988)'in 447-64. sayfalarında yayınlanan "Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida," başlıklı makaleme bakınız.

nistik tek bir imtiyazlı/öncelikli yoruma inanca apaçıktır ki destek sağlamazlar. Ayrıca, Heidegger'in anlamayı projeksiyon olarak izahı, açık yorumların daima zımnî ihtiyaçlardan doğduklarını ortaya koyar. Yeni bir yorumun sahneye çıkışı muhtemelen yeni ihtiyaçlar doğuracak ve bunlar daha sonra ayrı bir yorumu motive edecektir. Anlama dairesinin hiçbir zaman kapalı olamamasının gerekmesi, epistemolojik rölativizm hayaletini doğurmaz. Nihilistik mevcut yorumlarımızın büyük ölçüde yanlış oldukları sonucu, arkabahçe şartları ve kontekstleri değişmiş olacağı için, sonraki kuşaklar tarafından değiştirilecektir.

Heidegger'in kendisi, **Varlık ve Zaman**'daki kendi Dasein teorisiyle ilgili bu plüralistik sonucu tamamen kabul etmeyebilirdi. 31. Kısım'ın Kant'ın tranzendental dedüksiyonuna rakip olduğu yolundaki kendi önerisiyle Heidegger'in apaçık Kant'ı aşma arzusuna dikkat çekmiştim. Fakat aynı zamanda, Heidegger'in girişiminin, Dasein yorumunun bir başka okumasını/yorumunu, bir **Yorum** (**Interpretierung**) anlamında bir yorumun metastatüsüne sahip olduğu tezini ciddiye alan bir okumaya da işaret etmiştim. Yorumcu plüralizmin bu metakonumunu ciddiye almak bize, Heidegger'in anlama yorumunun genişletilerek dönüştürülebileceği yollar tasavvur etme imkânı verir. Onun dönüştürülebilme tarzlarından biri, hermeneutiğe dönüşe, Heidegger'in 1927'de, Gadamer'in 1960'da yaptığı gibi, anlama yorumunu çok daha açık biçimde okuma üzerinde modellendirerek dile daha merkezî bir rol tanıyan Heidegger'in yaptığından çok daha radikal bir dönüşe götürmektir. Bir başka yolu, anlamanın anlama nasıl meydan okuyabileceğini ve retorik dil oyununun nasıl çok daha bilinçli hale gelebileceğini apaçık ve stratejik tarzda görmek olabilir. İkinci yol, altmışlı yılların sonlarından günümüze Derrida'nın ve dökonstrüktif akımın başarısı olmuştur.

Eğer ilgili dönüştürmelere izin veriliyorsa, bu durumda onların **Varlık ve Zaman**'da önceden şekillendirilmiş oldukları da kabul ediliyor olmalıdır. Heidegger'in kişisel siyaseti her ne olursa olsun, **Varlık ve Zaman**'ın metni, geleneğin elegeçirilmesi karşısındaki dökonstrüktif kuşkuya izin verir. Heidegger, geleneğin eleştirilme ihtiyacı duymayabileceğinde ısrar eder ve bize "geleneğin" yalnızca "geçmiş" olmadığını hatırlatır. Geçmiş bitmiştir ve eleştiri geçmiş üzerinde hiçbir etkiye sahip bulunmadığı için, eleştirinin geçmişi hiçbir eleştirme noktası olmayabilir. Bizim (ve Derrida ve Michael Foucault gibi postyapısalcıların) eleştirme ihtiyacı duydukları şey şimdidir, veya çok daha uygun tarzda dile getirmek gerekirse, şimdinin olduğu şey olarak nasıl ortaya çıktığına ve "geleneğin" ne olduğuna ilişkin şimdinin yorumudur. "Geleneksel olanın" şimdi içinde eleştirisinin gelenekten tam bir kopuş olarak sunulması gerekmez, aksine, çok daha mâkul bir biçimde geleneğin imkânlarının yaygın, ancak yanlış kavranışından bir kopuş

olarak sunulması gerekir. Bu yüzden etkili eleştiri, şimdinin gelenekten miras alınan imkânları yanlış anladığı noktalar görecek ve keza dikkatimizi gelenekteki halen gözden kaçmış bulunan imkânlara çekecektir.[10]

Ancak, eger politik, sosyal ve tarihsel eleştiri Heideggerci yorumda sahiden mümkün ise, her durumda kendi idrak standartlarımızla normatif standartlarımıza hapsolup hapsolmadığımız konusunda yönelttiğim metodolojik sorunun bir çözümü olmalıdır. Bu problemin, Heidegger'in birşeyi yalnızca zaten bizim de içinde yeraldığımız bir kontekst içinden kavrayabileceğimiz genel tezinden doğduğu anlaşılıyor. Eğer anlama dairesi statik ise, bu endişe doğrulanmış olacaktır. Fakat Heidegger'in metnine daha yakından dikkat, onun sözkonusu daireyi, dinamik bir zımnî arkabahçenin unsurlarını açık hale getirme ve böylece, standart varsayımların inandığımız ve yaptığımız şeyin verili geriye kalan kısmını görmemizi gerçekten engelleyip engellemediklerini testetme süreci olarak düşündüğünü gösterecektir. Bu yüzden o varsayımların, "bilimsel temayı teminat altına" almak üzere "şeylerin kendileri" önünde testedilmesinden sözeder (**BT** 195). Gadamer'in **Hakikat ve Yöntem**'deki (bakınız ss. 254-71) kendi teorisi, **Varlık ve Zaman**'ın bu bölümlerinin bir izahı etrafında inşa edilmiştir. Gadamer, hermeneutik yorum hakkındaki, anlamanın daima, kendi görüş noktasında hapsolmuş durumda kaldığı suçlamasına, metni yorumlarken önkavrayışlarımızın genellikle hesaba katılamadıklarını göstererek cevap verir. Metin anlamaya çalıştığımız konunun bir yanını göstererek bize zarar verebilir. Bu yüzden anlama dairesi, önkavrayışların hem hesaba katıldıkları hem de katılamadıkları bir dinamik süreçtir. Heidegger'in kendisi hakiki anlamadan, "düşlerin" ve "popüler anlayışların" ötesine geçen anlama olarak sözeder ve bu hayalî düşünceler ve popüler anlayışlar, yorumcu onları açıkça ortaya koymaya çalıştığında, kesinlikle hiçbir sonuca götürmeyen şeylerdir.

Gadamer bu yüzden, hermeneutik dairenin metnin değişikliğini/farklılığını (alterity) farkedemeyeceği sonucuna varmanın yanlışlığında ısrar eder. Ben buna, dökonstrüksiyonun gerçekten anlama dairesindeki canalıcı an olabileceğini ekliyorum; çünkü, dökonstrüksiyon teknikleri, metnin değişikliğinin/farklılığının yeterli ölçüde ciddiye alınması için kullanılabilir. Anlama dairesi, eğer onunla hem yorumcunun yalnızca önceden bildik metne geri dönüş olan şeyi okuduğu/yorumladığı hem de anlamın birliğini keşfetme çabasında yorumcunun aynı anda işbaşında olan gerilimleri ve çelişkileri görmezlikten gelmesi gerektiği söylenmek isteniyorsa, bütü-

---

[10] **Varlık ve Zaman**'ın 74. Kısmına, özellikle s. 438'e ve benim "History, Historicity, and Historiography in Being and Time," başlıklı, **Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays**, ed. Michael Murray (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1978), ss. 329-53'deki makaleme bakınız.

nüyle yeniden inşa edici olamaz. Fakat anlama dairesi tam anlamıyla dökonstrüktif de olamaz; çünkü, ilkin, dökonstrüksiyona tâbi tutulacak bir varsayılmış anlamın olması gerekir ve gerilimlerle çelişkilerin keşfinin bizatihi kendisi metinde fiilen süregelen şeyin anlaşılmasının bir yansımasıdır.

Heidegger'in yorumcu anlama modeli, bu yüzden, hem yeniden inşayı hem de dökonstrüksiyonu yorumun zorunlu unsurları olarak kabul edebilir. Bunların belirli durumlarda nasıl dengeleneceği bir yargı sorunudur ve yorumları ilgi çekici ölçüde farklı hale getiren şeyin parçası olabilir. Neyin bazı yorumları diğerlerinden çok daha ilgi çekici ya da kavrayış dolu hale getirdiği, bu denemenin başında ortaya koyduğum ve kendisiyle sonuca gidilebilecek yerinde bir sorudur. Bu problem büyük bir problemse de, hiç değilse verilebilecek cevaplardan birinin ana hatları, **Varlık ve Zaman**'ın bu kısımlarında vardır. Hiç değilse, bir yorumu daha iyi yapan şeyin merkezî boyutlarından biri, sözkonusu yorumun yalnızca nesnesini ve konusunu değil, aynı zamanda kendisini de anlayıp anlamadığıdır. Metodolojik bakımdan daha fazla kendisinin bilincinde olan yorumlar bu yüzden, yalnızca yorumun nesnesinin değil, yorumun şartlarının ve prosedürlerinin bilinmedik özelliklerini günışığına çıkarıyorlarsa daha iyidirler. Heideggerci modelde iyi yorum, yorum imkânları hakkında, yorum imkânları olarak birşeyleri gösterecektir. Yorum bir kendi kendini-kavrayışı varsayar ve zımnî kendi-kendini kavrayışın canalıcı özelliklerini günışığına çıkarma, yorumu görme (sight) gücü daha yüksek bir yorum haline getirecektir (Heidegger'in "görme"ye yüklediği özel anlamıyla; buna göre görme yalnızca el-de-hazır nesnelerin algılanması değil, total arkabahçenin ya da kontekstin açığa çıkarılmasıdır da).

Bununla birlikte, yukarıda ortaya koyduğum gibi, kendi kendini-anlama, geleneksel anlamıyla geleneksel anlamıyla kendini-anlama bir iç, bireysel ben'in kavranmasıdır anlaşılamaz. Almanca'da "kendini-anlama (**Sichverstehen**), insanın kendi kontekstini (one's way around) bilmesiyle ilgilidir. Bu yüzden, Dasein'ı bu-dünya-içinde-varlık olarak kavrayan Heidegger için kendi kendini-anlama, insanın dünya içindeki ya da özel dünyevî bir konu içindeki kendi tarzını, kontekstini anlamasıyla ilişkilidir. Heidegger'in kendisinin yalnızca bir metni değil, yorumlayıcı Dasein olması - daha sonraki hermeneutik teorikle bir çelişkiye işaret etmez. Tersine, onun Dasein **Yorumu** (**Interpretierung**) çift-taraflı bir yorum ihtimaline yolaçar. Hakiki yorum bir açıdan, yorumlamakta olan varlığı yansıtacaktır. Böylece, yorumcunun kontekstinin kendi kendisini odağına yerleştirdiği bir boyutu olmalıdır. Bir başka açıdan bu varlığın bizatihi kendisi, kendi inançları ve aktiviteleri dahil dünya hakkındaki yorumlarına bağlı olacaktır. Do-

layısıyla Heideggerci açıklamada iyi yorum, hem Dasein hem de dünya hakkında birşeyi açığa çıkarmalıdır. Nihaî noktada yorum, hem anlamlı insanî varoluşun ve anlamlı bir dünyanın oldukları şey olmalarının yoludur.

Üçüncü Bölüm

Yorum

Yorum Üzerine

Friedrich Nietzsche

[...] Nedir hakikat o zaman? Bir seyyar metaforlar, metonimler (metonyms) ve antropomorfizmler ordusu – kısaca, insanî ilişkilerin özeti; insanî ilişkilerin poetik ve retorik olarak zenginleştirilmiş, değişikliğe uğratılmış, tezyin edilmiş ve uzun süre kullanıldıkları için insanlara sağlam, yasavari ve zorunlu gibi görünen özeti: hakikatler, illizyon oldukları unutulmuş olan illizyonlardır; artık kullanılamaz hale gelmiş ve hissettirici gücü bulunmayan metaforlar; resimlerini kaybetmiş bulunan ve artık bir metal parçasından başka birşey olmayan, artık para olarak hiçbir değeri bulunmayan madeni paralardır [...]

"**Ahlak-dışı bir Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine.**" Diyelim ki, hakikat kadındır – peki kadın nedir öyleyse? Bütün felsefecilerin, dogmatik oldukları ölçüde, kadınlar konusunda çok tecrübesiz oldukları kuşkusu temelsiz midir? Şimdiye kadar hakikate yaklaşımlarındaki iğrenç ciddiyetleri ve sıkıntı verici tutumları, bir kadının kalbini kazanmanın en kaba ve en yakışıksız yöntemleri değil midir? Kesin olan şey, kadının, kendinin elde edilmesine izin vermemesidir – ve bugün her türde dogmatizm sükûtu hayale uğramış ve perişan bir mevkide. Eğer buna mevki denebilirse. Çünkü, onun yıkıldığını, bütün dogmatizmlerin hezimete uğradıklarını söyleyen müstehziler var – dahası, bütün dogmatizmlerin ölmekte olduğunu söyleyenler var.

Ciddiyetle sözetmek gerekirse, bütün felsefî dogmalaştırmaların, ağırbaşlı ve kesin bir eda takınıyorlarsa da, yine de soylu bir çocukluktan ve amatörlükten başka birşey olmadığına ilişkin sağlam nedenlerimiz var. Bu yüce ve kayıt-şart kabul etmez filozofların dogmatikler olarak şimdiye kadar inşa ettikleri binanın temelini atmakta ne kadar yetersiz olduklarını

tekrar tekrar anlamanın zamanı geldi de geçiyor; hatırlanmayan bir zamandan kalan eski popüler herhangi bir hurafe (özne ve ego önyargısı formunda hâlâ zararlı olmaya devam eden ruh hurafesi gibi); belki de bazı kelime oyunları, gramerle ayartma ya da çok dar, çok kişisel, çok insanî cüretkâr genellemeler; bütün bunların hepsi insanî, pek insanî gerçekler...

Bugüne kadar ki bütün hataların en kötü, en kalıcı, en tehlikeli olanının bir dogmatiğin hatası, yani, Platon'un saf ruhu ve kendi başına iyiyi icadı olduğunu kayıtsız şartsız kabul etmemiz gerekiyorsa da, ona karşı nankörlük etmeyelim. Fakat bugün o aşıldı, bugün Avrupa bu kâbustan sonra yeniden özgürce nefes alıyor ve en azından daha sağlıklı bir uykunun tadını çıkarıyor ve görevleri uyanık olmanın kendisi olan bizler, bu hatayla kavgamızın beslediği bütün başarıların varisleriyiz. Şurası muhakkaktır ki, ruhtan ve iyiden Platon'un sözetiği gibi sözetmek, hakikati tersine çevirerek kafasının üzerine dikiltmek, bütün bir hayatın temel şartı olan **perspektifi** reddetmek demektir. Bir doktor pekâlâ şöyle bir soru yöneltebilir: "Antikitenin harikulâde gelişimi bu tür bir hastalığa nasıl yakalanabildi Platon? Herşeye rağmen onu aşağılık Sokrates mi kirletti? Sokrates gençliğin şeytanı mıydı gerçekten? Haketti mi baldıranı Sokrates?" [...]

İyinin ve Kötünün Ötesi, "Önsöz."

Bir yargının yanlışlığı, bizim için zorunlu olarak bir yargıya karşı çıkmak değildir; bu konudaki yeni dilimiz biraz tuhaf geliyor kulağa. Mesele, onun ne ölçüde hayatı-geliştirici, hayatı-koruyucu, hatta belki de türleri-besleyici olduğudur. Ve biz temelde, en yanlış yargıların (sentetik **a priori** yargılar da dahil) bizim için en vazgeçilemez yargılar olduklarını iddia etme eğilimindeyizdir; insan, mantığın kurgularını reddetmeksizin, gerçekliği safça icadedilmiş hiçbir kayda ve şarta bağlı bulunmayan, kendi kendisiyle-özdeş bir dünya ile ölçmeksizin, dünyayı sayılar vasıtasıyla sürekli yanlışlamaksızın yaşayamaz – bu kesinlikle alışılmış değer hislerine tehlikeli bir biçimde direnmek demektir ve buna cüret eden bir felsefe kendisini, aynı sebeple iyinin ve kötünün ötesine yerleştirir.

İyinin ve Kötünün Ötesi, Kısım 4

Kötü yorum tarzlarına dikkat çekme tarzından kurtulamayan eski bir filolog olarak beni bağışlayın: fakat, fizikçilerin iftiharla sözünü ettiği fiilen de öyleymiş gibi "doğanın yasaya uyması" – neden yalnızca yorumunuz ve kötü "filolojiniz" sayesinde varolmaktadır. Bu bir olgu sorunu değildir; bir "metin" sorunu hiç değil, aksine yalnızca anlamın, kendisiyle modern

ruhun demokratik güdülerine aşırı imtiyaz tanınan çocuksu bir düzeltilmesi ve saptırılmasıdır! "Heryerde doğa önünde eşitlik; bu açıdan, doğa da hiçbir farklılık içermez, bizim olduğumuzdan daha iyi durumda değil" – kendisiyle hem ayrıcalıklı ve otokratik (autocratic) herşeye, hem bir kez daha maskesi değiştirilmiş ikinci ve daha rafine bir ateizme karşı kaba bir düşmanlığın sergilendiği güzel bir örtülü motivasyon örneği. "**Ni Dieu, ni maitre**" – keza sizin istediğiniz şey de budur ve bu yüzden "yaşasın doğa yasası" – öyle değil mi? Ama, yukarıda söylediğim gibi, bu bir yorumdur, metin değil ve biri çıkıp aynı "doğa"yı, karşıt niyetlerle ve yorumlama tarzlarıyla okuyabilir; aynı fenomenler konusunda, daha doğrusu güç/iktidar taleplerinin tiranik tarzda saygısız ve amansız tatbikiyle – bir yorumcu "güç tutkusu"nun istisna kabul etmez ve kayıt-şart tanımayan bütün boyutlarını öylesine canlı bir biçimde ortaya koyabilir ki, hemen her kelime, hatta "tiranlık" kelimesinin kendisi bile sonunda yakışıksız veya zayıflatıcı ve darlaştırıcı bir metafora dönüşebilir – bu da pek insancadır – fakat o herşeye rağmen yorumunu, bu dünya hakkında sizin söylediğiniz şeyle aynı şeyi söyleyerek bitirebilir; yani, onda yasalar bulunduğu için değil, aksine doğada kesinlikle yasalar **olmadığı** için onun "zorunlu" ve "hesaplanabilir" bir kaynağa sahip olduğunu ve her gücün her an nihaî sonuçlara yolaçtığını söyleyerek bitirebilir. Diyelim ki bu da yalnızca bir yorumdur– siz böyle bir itirazda bulunmaya yeterince hazır mısınız? – pekâlâ, bu çok daha iyi.

İyinin ve Kötünün Ötesi, Kısım 22

[...] sıkıntı verici ve kinayeli şakalarımdan dolayı beni affedin; çünkü ben kendim aldatılma ve aldatılmış olma konularında farklı tarzda düşünmeyi, farklı şekilde değerlendirme yapmayı uzun yıllar önce öğrendim ve en azından bir çifte dirsek darbesini, filozofların kendisiyle aldatılmış olmaya direndikleri kör öfke için saklı tutuyorum. Neden olmasın? Hakikatin sırf görünüşten çok daha değerli olduğu. bir ahlaki önyargıdan başka birşey değildir; üstelik bu dünyada varolan varsayımların en kötü ısbatlanmış olanıdır. Hiç değilse şu kadarını kabul edin: eğer tahminler/değerlendirmeler ve görünüşler perspektif temelinde değil iseler, o zaman hayat da olamaz demektir; ve eğer bazı filozofların erdemli çabaları ve beceriksizlikleriyle birlikte insan "görünen dünya"yı da iptal etmek isteseydi bunu pekâlâ yapabildiğinizi varsayalım, en azından sizin "hakikatiniz" de ortadan kalkmış olacaktı. Sahiden de, hepimizi "doğru" ile "yanlış" arasında bir karşıtlık bulunduğunu varsaymaya zorlayan şey nedir? Görünürlüğün derecelerinin ve deyim yerindeyse görünüşün aydınlık ve karanlık gölgelerinin – ressam-

ların diliyle konuşmak gerekirse farklı "değerlerin" bulunduğunu varsaymak yeterli değil midir? **Bizi ilgilendiren** dünya neden bir kurgu olmasın. Ve eğer biri "ama bir kurgu da kesinlikle bir yazara ait değil midir" diye sorarsa, insan bu soruya – basitçe **neden** sorusuyla cevap veremez. Bu "ait olma" da muhtemelen kurguya ait değil midir? Özne konusunda da, yüklem ve nesne konusunda olduğu gibi bir parça ironik olmama izin verilemez mi? Felsefeciler gramere olan inançlarını aşamazlar mı? Mürebbiyelere saygı gösterelim – fakat felsefenin mürebbiyelere inancı terketme zamanı gelmedi mi?

İyinin ve Kötünün Ötesi, Kısım 4

[....] bu tarzda bir kez farklı görmek, farklı tarzda görmeyi istemek, zihnin kendi gelecek "objektivitesi/nesnelliği" için hiç de küçümsenecek bir disiplin ve hazırlık değildir – objektivite "ilgiden yoksun/tarafsız tarzda düşünme" (bu anlamsız bir saçmalıktır) olarak değil, lehte ve aleyhte nedenleri **kontrol etme** ve onları ayırtedebilme yeteneği olarak anlaşıldığında, insan farklı perspektifleri ve etkili yorumları bilginin hizmetinde nasıl kullanacağının farkına varır.

Bundan böyle, sevgili filozoflarım, bir "saf, tutku (will)-suz, ıztırapsız, zamandışı bilen özne"yi varsayan tehlikeli eski kavramsal kurgular karşısında kendimizi koruyalım; "saf akıl," "mutlak ruhaniyet," "kendinde bilgi" gibi çelişkili kavramların tuzaklarından koruyalım kendimizi: bunlar bize daima, bütünüyle düşünülemez bir göz, içinde aktif ve yorumlayıcı güçlerin hiçbir istikamete çevrilmediği bir göz, içinde yalnızca görmenin **birşeyi görmek** haline gelmesinden yoksun bulunduğu varsayılan bir göz hakkında düşünmemiz gerektiğini söylerler; onlar daima saçma anlamsız bir göz talep ederler. Oysa **yalnızca** bir perspektiften görme, **yalnızca** bir perspektiften "bilme" vardır; ve birşey hakkında ne kadar etkili konuşmamıza imkân tanınırsa, o kadar göze, farklı gözlere ihtiyaç doğar, ve biz onları birşeyi gözlemlemek amacıyla kullanabiliriz, birşey hakkındaki "kavrayışımız" ne kadar tam olursa, biz de o kadar "objektif" oluruz. Fakat, bunu yapabileceğimize muktedir olduğumuzu varsayarak tutkuyu devreden çıkarmak, ve her etkiyi iptal etmek – bu, zihni hadım emekten başka ne anlama gelebilir?

Ahlakın Soykütüğü Üzerine, Üçüncü Deneme, Kısım 12.

"Bilgi" ["Erkenntnis"] kavramımızın kökeni.– Bu açıklamayı sokaktan alıyorum. Sıradan insalardan birinin "beni anında tanıdığını" ["er

hat much erkannt"] söylediğini duydum. Sonra kendi kendime şunu sordum: Sıradan insanların bilgiden anladıkları nedir? Onlar, "bilgi" istediklerinde ne istemektedirler? Şundan daha fazlasını değil: Bize yabancı birşey, **bildik/aşina** [**etwas Bekanntes**] olduğumuz birşeye indirgenmelidir. Ve biz filozoflar – bilgiden sözettiğimizde gerçekten bundan daha fazla birşeyi mi kastederiz? Bildik olan şey, bizi hayrete düşürmeyecek şekilde kullandığımız şey, içinde hareket ettiğimiz gündelik bir kural, bir biçimde içinde kendimizi evimizde hissettiğimiz herhangi birşey demektir. Dikkat edin, bilgiye duyduğumuz ihtiyaç tam da bu bildik olana duyduğumuz ihtiyaç, yabancı, alışılmadık, sorgulanabilir herşeyi, artık bizi tedirgin etmeyen birşey olarak ortaya çıkarma tutkusu değil midir? Bize bilmemizi buyuran bu **korku güdüsü** değil midir? Ve bilgiyi kazananların jübilesi, bir güvenlik hissinin yenilenmesi konusunda bir zafer şenliği değil midir?

Burada, dünyayı "düşünceye" indirgediğini düşünen filozoftur. Bu "düşünce" ona çok aşina bir düşünce olduğu için ve onu çok iyi kullandığı için böyle değil midir – artık "düşünce"den pek de korkmadığı için böyle değil mi?

Bu bilgi adamları nasıl kolayca tatmin olabiliyorlar? Dünyaya ilişkin olarak bundan doğan ilkelerine ve çözümlerine bir bakın! Onlar şeylerde – şeylerin altında, şeylerin arkasında – çarpım tabloları, mantığımız veya tutkuyla istememiz ya da arzu etmemiz gibi ne yazık ki bizim için pek bildik birşey bulduklarında, nasıl da hemen mutlu olurlar! Çünkü, "bildik olan şey, bilinen şeydir" [**was bekannt ist, ist erkannt**].Onlar bunda hemfikirdirler. Aralarındaki en ihtiyatlı olanlar bile bildik olan şeyin, en azından, yabancı olan şeyden **çok daha kolay bilinebilir** ve sözün gelişi, sağlam yöntemlerin "iç dünyadan," "bilinç olgularından" yola çıkmamızı gerektirdiğini varsayarlar; çünkü, bu dünya, bizim için **fazlasıyla bildiktir**; ve alışık olduğumuz şey, "bilinmesi" en zor olan şeydir – başka bir söyleyişle alışık olduğumuz şeyi bir problem olarak görmek, yani yabancı olarak, uzakta birşey olarak, "dışımızda birşey" olarak görmek.

Doğa bilimlerinin psikoloji ve bilincin elementlerinin eleştirisine – **doğal olmayan** bilimler diye adlandırılabilirler – oranla kesinliği, nesne olarak yabancı olmayan birşeyi seçmeyi **denemek** genellikle çelişkili ve saçma görünüyorken, kesinlikle nesnelerini **yabancı** olan şeyler arasından seçmelerinden dolayıdır.

Danseden Bilim, Kısım 355.

Yeni "sonsuzluğumuz"– Varoluşun perspektife dayalı karakteri ne kadar genişler veya gerçekten de varoluş bunun dışında bir karatere sahip

midir; yorum olmaksızın, "duyu" olmaksızın varoluş "anlamsız" değil midir; diğer taraftan bütün bir varoluş temelde fiilen yoruma angaje değil midir [**ob... nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist**] – zekânın/zihnin en gayretkeş analizi ve kendi kendini incelemesiyle bile belirlenemez; çünkü bu analiz sırasında insan zihni kendisini kendi perspektifleriyle ve yalnızca kendi perspektifinden görmekten kaçamaz. Kendi köşemize bakamayız: başka türden zihinlerin ve perspektiflerin ne olabileceğini bilmek istemek; sözün gelişi, bazı varlıkların zamanı geçmişe doğru ya da alternatif tarzda ileriye ve geriye doğru yaşamaya muktedir olup olmadıklarını bilmek istemek (bu başka bir hayat istikametini ve başka bir neden sonuç anlayışını gerektirir) beyhude bir meraktır. Fakat ben, günümüzde, ...

Filozoflardan, iyi ve kötünün **ötesinde** bir tutum takınmalarını ve kendilerinin **dışında** moral yargı illizyonunu terketmelerini istediğim bilinir. Bu talep, ilk önce benim formüle ettiğim şu görüşten doğuyor: **asla moral olgular türünde şeyler yoktur.** Moral yargılar, hiçbir gerçeklikleri bulunmayan gerçekliklere inanmakta dinî yargılarla uzlaşırlar. Moralite, belirli fenomenlerin yorumundan başka birşey değildir – daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse, yanlış bir yorumdan başka birşey değildir. Dinî yargılar gibi moral yargılar da, gerçek kavramının bizatihi kendisinden, gerçek olanla hayali olan arasındaki ayırımdan halen yoksun durumda bir cehalet aşamasına aittirler; böylece, bu aşamada "hakikat" bugün bizim "hayaller" diye adlandırdığımız her türden şeyi temsil eder. Bu yüzden, moral yargılar asla harfi harfine ele alınamazlar: böyle anlaşıldıklarında, yalnızca saçmalıklar içerirler. Bununla birlikte, semiyotik bakımdan paha biçilmezdirler; hiç değilse bilenler için, kendi kendilerini yeterince "anlamayı" başaramayan kültürlerini ve iç dünyalarını sergilerler. Moralite, gösterge dilinden, semptomolojiden başka birşey değildir: insan ondan yararlanabilmek için, herşeyden önce, onun ne olduğunu bilmelidir.

Putların Alacakaranlığı, "İnsanlığın 'Islahatçıları'," Kısım I

Düşünmeyi öğrenmek: okullarımızda artık bununla ilgili düşüncelere sahip hiç kimse yok. Üniversitelerimizde bile, gerçek felsefe bilginleri arasında bile bir teori olarak, bir pratik olarak, bir **zanaat** olarak mantık ölmeye başladı. İsteyen Alman kitaplarını okuyabilir: düşüncenin bir tekniği, bir müfredat programını, bir ustalaşma tutkusunu gerektirdiğine – düşünme de bir dansetme türü olarak, dans gibi öğrenilmeyi gerektirir – ilişkin hemen hiçbir şey bulamayacaktır. Almanlar arasında, ruhani konularda hafif ayakların bütün kaslara yaydığı derin ürpertiyi tecrübesinden öğrenen

biri var mıdır? Ruhani mimik ve jestlerdeki kaba hantallık, kavrayışta beceriksiz eller – bunlar o kadar Alman'dır ki, yabancı biri onu asıl Alman karakteriyle karıştırır. Almanların nüanslar için kullanabilecekleri parmakları yoktur.

Almanlar'ın bir şekilde kendi filozoflarına, özellikle de bütün zamanların en deforme kavram-kötürümü **büyük** Kant'a dayanmaları onlara, kötü bir Alman zarafeti nosyonu bile sağlamaz. Çünkü kimse her türde dansetmeyi soylu bir eğitimden alamaz– insanın ayaklarıyla, kavramlarla, kelimelerle dansedebilmesi:– kalemle de dansedebilmesini **yazmayı** öğrenmesini – ilave etmeye gerek var mı? Fakat bu noktada, Alman okuyucular için tam bir bilmece haline gelirim.

Putların Alacakaranlığı, "Almanlarda Eksik Olan," Kısım 7.

Benim büyük önermem şudur: moral fenomenler yoktur, yalnızca bu fenomenlerin moral yorumları vardır. Bu yorumun bizatihi kendisi, moral olanın-dışında bir kaynaktan doğar.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 258.

Görüş: bütün değerlendirme, belirli bir perspektiften yapılır: bireyin, bir cemaatin, bir ırkın, bir devletin, bir kilisenin, bir inancın, bir kültürün korunmasıyla ilişkili bir perspektiften.– Değerlendirmenin daima bir perspektiften değerlendirme olduğunu unuttuğumuz için, bir tek birey, kendi içinde, çok derin bir çelişkili değerlendirmeler ve sonuçta çelişkili güdüler karmaşasıyla karşı karşıya kalır. Bu, bütün mevcut güdüleri belirli görevleri karşılamak olan hayvanların tersine, insandaki hastalıklı durumun ifadesidir.

Ancak bu çelişkili yaratığın doğasında, büyük bir bilgi edinme yöntemi vardır: düşünülen şeyleri iyinin ve kötünün ötesinde kavramak için birçok olumlu ve olumsuz yanlarını düşünür, kendisini hakim konumuna yükseltir.

[...]

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 259.

[...] **Homo Natura/İnsanın Doğası:** "Güç/iktidar tutkusu" (will to power)

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 391

İç dünyanın fenomenal olduğunu da iddia ediyorum: bilincine vardığımız herşey düzenlenir, basitleştirilir, şematize edilir ve baştan sona yorumlanır – fiilî iç "algılama" süreci, düşünceler, hisler ve arzular arasındaki, özne ile nesne arasındaki nedensel bağlantı kesinlikle bizim için gizli – ve muhtemelen bütünüyle hayalî bir bağlantıdır. "Algılanabilir iç dünya," "dış" dünya ile bütünüyle aynı formlar ve prosedürlerce yönlendirilir. Asla "olgularla" karşı karşıya gelemeyiz: haz ve acı sonuç kabilinden ve türev entellektüel fenomenlerdir –

"Nedensellik" (causality) bizi uzaklaştırır; düşünceler arasında mantığın yaptığı türde doğrudan bağlantılar varsaymak – bu, en kaba ve en hantal gözlemin ürünüdür. İki düşünce arasında, her türden etki kendi rolünü oynar; fakat hareketleri öylesine hızlıdır ki, onları farkedemez ve varlıklarını inkâr ederiz –

"Düşünme," epistemologların anladığı şekilde, basitçe gerçekleşmez: o, süreçten bir unsur seçerek geriye kalan unsurları elimine etmekle ulaşılan çok iradî bir kurgu, anlaşılır kılma amacı için yapılmış bir iradî düzenlemedir –

"Ruh," düşünen birşey; hatta "mutlak, saf ruhun" mümkün olduğu yer – bu kavramlaştırma, "düşünmeye" inanan bu yanlış içebakışın bir ikinci türevidir: ilkin basitçe vukubulmayan bir eylem, yani "düşünme" ve ikinci-leyin de içinde her düşünme ediminin bir kaynağının bulunduğu ve başka hiçbir şeyin kaynağının bulunmadığı bir özne-temel tasavvur edilir: demek ki, hem fiil hem de fail kurgudur.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 477.

"İç dünyanın" fenomenalizmi. Kronolojik tersine çevirme öyle birşeydir ki burada nedenler bilince sonuçlardan önce girer. – Biz acının bedenin bir parçasına, orada konumlanmış olmaksızın yansıtıldığını öğrendik – naif bir biçimde dış dünya tarafından belirlendiği varsayılan duyu izlenimlerinin tam tersine, iç dünya tarafından belirlendiğini; dış dünyanın gerçek aktivitesi konusunda hep bilinçsiz olduğumuzu öğrendik – Dış dünyanın bilincinde olduğumuz parçası, dışarıdan kaynaklanan bir sonuç bizi etkiledikten sonra ortaya çıkar ve sonra da kendisini "neden" olarak yansıtır –

"İç dünyanın" fenomenalizmiyle biz, neden ve sonuç arasındaki kronolojik düzeni tersine çeviririz. "İç tecrübenin" temel gerçeği, nedenin, etkisi ortaya çıktıktan sonra tasavvur edilmesidir – Aynı şey, düşüncelerin artarda gelişleri için de geçerlidir:– biz bir düşüncenin nedenini, onun bilincine vardıktan sonra ararız; bilince ilkin neden girer sonra da sonucu – Bütün bir rüya hayatımız, kompleks duyguların mümkün nedenlere bakmak ama-

cıyla gerçekleştirilmiş yorumudur– ve bu yolladır ki biz yalnızca ona eşlik eden bir varsayılmış nedenler zinciri bilincimize girdiğinde bir durumun bilincine varırız.

"İç tecrübenin" bütünü, sinir merkezlerinin tahriki için bir neden aranarak bulunmasına dayanır– ve yalnızca bu yolla keşfedilen neden bilince girer: bu neden hiçbir şekilde asıl nedene tekabül etmez – o, daha önceki "iç tecrübeler," yani hafızanın daha önceki iç tecrübeleri temelinde gruplandırılır. Fakat hafıza da keza eski yorumlama alışkanlığını, yani nedenselliği hatalı yorumlama alışkanlığını sürdürür – öyle ki, "iç tecrübe" daha önceki bütün yanlış nedensel kurguları içinde taşımak zorundadır. Her an yansıttığımız şekliyle "dış dünya" koparılamaz surette temellere ilişkin eski hatayla bağlantılıdır: onu, "şeylerin" şematizmi vb. vasıtasıyla yorumlarız.

"İç tecrübe" bilincimize ancak bireyin anladığı bir dili bulduktan sonra girebilir – başka bir söyleyişle, bir durumun bireyin aşina olduğu şartlara tercüme edilmesinden sonra – ;"anlamak" yalnızca şu anlama gelir: yeni birşeyi, eski ve bildik birşeyin diliyle ifade edebilmek. "İyi hissetmiyorum" – bu tür bir yargı gözlemcinin sürekli nötrlüğünü varsayar – ; sıradan insan hep şöyle söyler: şu ya da bu benim iyi hissetmemi engelliyor – o yalnızca iyi hissetmemesi için bir neden gördüğünde iyi hissetmeyişi konusunda yargıya varır. – Bunu **filoloji eksikliği** diye adlandırıyorum; bir metni araya girmek ya da yorumlamaksızın bir metin olarak okuyabilmek "iç tecrübenin son gelişmiş formudur – belki de pek mümkün olmayan bir formu –

Güç|İktidar Tutkusu, Kısım 479

Fenomenlerde ikamet eden pozitivizme – "Yalnızca **olgular** vardır"– karşı şunu söyleyeceğim: Hayır, olgular kesinlikle varolmayan şeylerdir, yalnızca yorumlar vardır. Herhangi bir "kendinde" olgu tesbit edemeyiz: belki de böyle birşeyi yapmak istemek ahmaklıktır.

"Herşey sübjektiftir" diyebilirsiniz; fakat bu da bir yorumdur. "Subje/Özne" verili birşey değildir, varolan şeyin dışında ilave edilen, icadedilen ve projekte edilen birşeydir. – Nihayet, yorumun arkasında bir yorumcunun bulunduğunu varsaymak zorunlu mudur? Bu bile bir icat, bir hipotezdir.

"Bilgi" kavramı bir anlama sahip bulunduğu sürece dünya bilinebilirdir; fakat o farklı tarzlarda **yorumlanabilirdir,** arkasında hiçbir anlam yoktur, sayısız anlamlar vardır. – Perspektivizm.

Dünyayı yorumlayan ihtiyaçlarımızdır; güdülerimiz ve onlar İçin ve onlara Karşı. Her güdü bir tür egemen olma tutkusudur; herbirinin diğer

güdülerin hepsini bir norm olarak boyun eğdirmek istediği kendi perspektifi vardır.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 481

Primitif şartlarda (pre-organik şartlarda) "düşünme," kristalin durumunda olduğu gibi, formların kristalizasyonudur.– **Bizim** düşüncemizdeki temel özellik, yeni materyali eski şemalara (= Procrustes'in yatağı) yerleştirmek, yeni olan şeyi **eşit/ehil hale getirmektir.**

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 499

Hakikat, belirli canlı türlerinin onsuz yaşayamayacakları bir hata türüdür. **Canlı** için değeri son tahlilde tartışma götürmez birşeydir.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 522

Hakikatin/doğrunun kriteri güç/iktidar hissinin artışında ikamet eder.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 534

Nihai Çözüm.– Biz akla inanırız; fakat bu gri kavramların felsefesidir. Dil en naif önyargılara bağlıdır.

Biz şimdi, **yalnızca** dil formu içinde düşündüğümüz için şeylerdeki ahenklilikleri ve problemleri anlamlandırabiliyoruz – ve bu yüzden "aklın" "ezelî ve ebedî hakikati"ne inanıyoruz (mesela özne, yüklem, vb.).

Dilin sınırlaması altında böyle bir tarzda hareket etmeyi reddettiğimiz zaman düşünmeyi bırakırız; biz nadiren bu sınırlamayı sınırlama olarak gören bir şüpheye ulaşırız.

Rasyonel düşünce, asla kendisinden kurtulamayacağımız bir şemaya göre yorumlamadır.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 552

Birçok türde göz vardır. Sfenksin bile gözleri vardır– ve neticede birçok türde "hakikat" vardır ve neticede hakikat yoktur.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 540

[...] Hakikate tutku, bir sağlamlaştırma, bir meşrulaştırma, birşeylerin yanlış karakterini ortadan kaldırma, şeylerin yanlış karakterini varlıklar

içinde bir yeniden yorumlamadır. "Hakikat," bu yüzden, bulunabilecek veya keşfedilebilecek orada birşey değil, aksine – hakikat **in infinitum** bir süreç, bir aktif belirleme olarak ortaya konularak– yaratılması gereken bir süreci, kendi başına hiçbir amacı bulunmayan aşma tutkusunu adlandıran birşeydir– kendi başına sağlam ve belirlenmiş bulunan bilincine varmak değil. O, "güç tutkusu"na karşılık gelen kelimedir. [...]

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 552

"Kendinde şey" (thing-in-itself) "kendinde düşünce" (sense-in-itself), "kendinde anlam" (meaning-in-itself) kadar saçmadır. "Kendinde olgular" (facts-in-themselves) yoktur; çünkü, "olgulara" olabilmelerinden önce bir anlam verilmiş olmalıdır.

"Şu nedir?" sorusu, başka bir görüş açısından anlam yüklemedir. "Öz," "temel doğa," perspektife dayalı birşeydir ve peşinen bir "çeşitliliği/çoktürlülüğü" varsayar. Onun altında daima, "**Benim** için o nedir" sorusu yatar (bizim için, yaşayan herkes için vb.)

[....] Kısaca: birşeyin özü, yalnızca o "şey" hakkındaki bir **kanaattir** (opinion). Veya daha da doğrusu: gerçek olan şeyin "o olduğu," biricik olanın "bu olduğu" "düşünülür.

Kimse şu soruyu sormaz: yorumun bizatihi kendisinin bir güç tutkusu formu olduğu, bir sonuç/etki olarak (bir "varlık" olarak değil, bir süreç, bir oluş olarak) varolduğu doğru ise, "o zaman yorumlayan kimdir?"

"Şeylerin" kaynağı bütünüyle tasavvur edenin, düşünenin, hissedenin, tukuyla arzulayanın faaliyetidir. "Şey" kavramının kendisi yalnızca niteliklerinin tamamıdır. – "Özne" bile bu tarzda yaratılmış bir varlık (entity), bütün diğer şeyler gibi bir "şey"dir: varsayan, icadeden, düşünen gücü, aslında bireysel varsayma, icadetme, düşünmeden farklı olarak tanımlamanın nesnesine göre bir basitleştirmedir. Bu yüzden bireysel olan bütün kapasitelerden farklı bir kapasitedir – temelde eylem (eylem ve muhtemelen bütün benzer eylemler) eklenen bütün eylemler dikkate alınarak kollektif birşey olarak düşünülür.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 556.

Şeylerin/nesnelerin yorumdan ve sübjektiviteden bütünüyle ayrı bir yapıya sahip oldukları hipotezi, çok boş bir hipotezdir: o yorumun ve sübjektivitenin temel şeyler olmadıklarını, bütün ilişkilerden bağımsız birşeyin yine de birşey olmayı sürdüreceğini varsayar.

Tam tersine, şeylerin açık **objektif** karakteri: sübjektif dahilinde bir derece farkından ibaret olabilir mi? – belki de değişmenin kendisini bize

"objektif olarak" kalıcı, "kendinde" varlık olarak sunmasından ibaret– objektif yanlış olan bir tür kavramıdır sadece ve sübjektif içinde bir antitez olabilir mi?

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 560

[...] Dünyanın olması gerektiği gibi **olduğu**, gerçekten öyle varolduğu inancı, olması gereken **bir dünya yaratmayı arzulayanların** verimsiz inancıdır. Onlar dünyanın önceden varolduğu gibi varolduğunu varsayarlar ve ona ulaşmanın yollarını ve araçlarını bulmaya çalışırlar. "Hakikate tutku" (will to truth)– **yaratma tutkusundan yoksunluk olarak** hakikate tutku. [...]

Arzularımıza tekabül eden **bir dünya kurgusu**: itibar ettiğimiz ve hazzını yaşadığımız herşeyi bu hakiki dünya ile birleştirmek amacıyla gerçekleştirilen psikolojik hile ve yorum.

Bu düzeyde "hakikate tutku" aslında bir yorum sanatıdır: bunun için de en azından yorumlama gücüne ihtiyaç vardır. [...]

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 585A

[...]

Bütün anlam güç/iktidar tutkusudur (bütün görece/rölatif anlam kendisini onda parçalara ayırır).

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 590.

Dünyayı yorumlayabilme yollarının/tazlarının sınırı yoktur; her yorum bir gelişme ya da çöküş belirtisidir.

Atalet birliğe ihtiyaç duyar (monism); yorumlar plüralitesi güç işaretidir. Dünyayı şaşırtıcı ve gizemli karakterinden mahrum etmeyi arzulamayın!

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 600

"Yorum," anlamın takdimi – "açıklama" değil (birçok durumda, kavranılamaz hale gelen, bugün kendisi yalnızca gösterge/işaret olan bir eski yorum üzerine yeni bir yorum). Olgular yoktur, herşey akış halindedir, kavranamaz ve ele geçirilemezdir; nisbeten/görece en kalıcı olan şey, kanaatlerimizdir (opinions).

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 604

"Doğru" olanla "doğru olmayanın," genelde olguların soruşturulması temelde yaratıcı öne sürmeden, biçimlendirmeden, şekillendirmeden, aşma ve arzulamadan, aslında felsefenin özü budur, şeyden farklıdır. Bir anlamın takdimini yapmak – bu görev, henüz hiçbir anlamın bulunmadığı varsayılarak, henüz yapılmamış durur. Bu yüzden o, seslerle/fikirlerle, fakat aynı zamanda halkların kaderiyle bağlantılıdır: onlar, çok farklı yorumlar yapmaya, çok farklı hedeflere yönelmeye muktedirdirler.

Daha yüksek bir düzeyde olmak, bir amaç **ortaya koymak**, olguları bu amaca göre şekillendirmektir; başka bir söyleyişle, aktif yorum, sırf kavramsal tercüme değil.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 605

Dünyanın değeri yorumlarımızda yatar (– sırf insanî yorumlar dışında yorumlar belki de bir yerlerde mümkündür –); daha önce yapılmış yorumlar, hayatta kalabilmemiz amacıyla, yani, gücün artması için güç tutkusu ile yapılmış perspektife bağlı değerlendirmelerdir; insanın her yükselişi kendisiyle birlikte daha dar yorumların aşılmasını getirir; her güçlenme ve güç büyümesi yeni perspektifler açar ve yeni ufuklara inanmak demektir – yazılarıma nüfuz eden düşünce budur. İlgilendiğimiz dünya yanlıştır; yani bir olgu değil az sayıda gözlem temelinde söylenmiş bir masal/hikâye ve tahmindir; o, daima değişen, fakat hakikate asla ulaşamayan – çünkü "hakikat" yoktur – bir yanlışlık olarak, olma durumunda birşey olarak "akış halinde"dir.

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 616.

Bilgimiz, sayıları ve ölçümü kullanabilmesi ölçüsünde bilimsel hale gelir. Bir bilimsel değerler düzeninin yalnızca numerik ve ölçümle ilgili güç skalası üzerine inşa edilip edilemeyeceğini görme girişiminde bulunulmalıdır. – Bütün diğer "değerler" önyargılar, bönlükler (naiveties), yanlış anlamalardır.– Onlar her yerde, bu numerik ve ölçümle ilgili güç skalasına **indirgenebilirdirler.** Bu skala üzerinde yükseliş değer yükselişini de temsil eder; bu skala üzerinde düşüş, değer bakımından düşüşü de temsil eder.

[...]

Güç/İktidar Tutkusu, Kısım 710

Dilthey'da Hermeneutiğin Metafizik Arkabahçesi*

Ben Vedder

Yazılarının çoğunda Dilthey metafiziği düşünmenin modası geçmiş tarzı olarak tanımlar. Ona göre, hermeneutik sosyal bilimlerin doğal temelidir ve en doğru anlamıyla insanın bir tarihsel varlık olarak düşünülmesi demektir. Ancak Dilthey, insandaki "ezelî ve ebedî metafiziksel şey" hakkında yazmayı sürdürmüştür. Ben bu yazıda, Dilthey'ın ezelî ve ebedî metafiziksel şey ile söylemek istediği şeyi ve onu nasıl anlamamız gerektiğini araştırmak istiyorum.

İlkin, Dilthey'ın metafizik hakkındaki görüşünü tasvir edeceğim. Sonra onun hermeneutik tanımını verecek ve hermeneutiğin nasıl kendi kendini düşünmeye muktedir olduğunu soruşturacağım. Dünya görüşünün bir kendi kendini-düşünme olarak anlamını açıklayacak ve yazımı insanî varlıklardaki ezelî ve ebedî metafiziksel şeyi tartışarak bitireceğim.

Eğer Dilthey'ın bir insanî sonluluk/sınırlılık filozofu olarak düşünülmesi gerekiyorsa, bu son nokta önemlidir. Dilthey'ın çalışmasındaki en önemli gerilim, sonluluk ve tarihsellik anlayışı ile tarihsel bilgi vasıtasıyla sürekli gelişen bir objektivite istikametinde bitip tükenmez insanî sonluluğun ötesine geçme azusu arasındadır.[1] İnsandaki ezelî ve ebedî metafiziksel şeyin anlamını sorgulayarak, Dilthey'da hermeneutik ile metafizik arasındaki özel gerilimi belirlemeyi deneyeceğim.

---

* Bu yazı şu kitaptan tercüme edilmiştir: Charles E. Scott and John Sallis (eds), **Interrogating the Tradition/Hermeneutics and the History of Philosophy** (State University of New York Press, Albany 2000) ss. 59-73 (H. Arslan).

[1] Bakınız Ilse N. Bulhof, **Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture** (The Hague: Martinus Niihof, 1980), 101.

Metafizikle İlişkisinde Dilthey'ın Konumu

Bazı yorumculara göre Dilthey kendisini apaçık şekilde bir anti-metafizikçi olarak görmüş bulunmalıdır. Count Yorck'a bir mektubunda Dilthey kendisini bir "**Antimetaphysiker**"[2] olarak adlandırmaktadır. Dilthey zamanının biliminde, epistemolojisinde, mantık ve psikolojisinde her gördüğü yerde metafiziğe meydan okudu.[3] "Einletung in die Geisteswissenschaften"a önsözünde Dilthey şunları yazar:

> "Der Beweis wird versucht, da eine allgemein anerkannte Metahysik durch eine Lage der Wissenschaften bedingt war, die wir hinter uns gelassen haben, und sonach die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist" (1: xix).[4] Sosyal bilimlerin temeli olarak metafiziğin çağı geçmiş ve bitmiştir.

Dilthey metafiziğin Batı düşüncesinde kayboluşunu bir tarihsel süreç olarak tanımlıyordu. Düşünmenin tarihsel birşey, Dilthey'ın farkına vardığı, kendi düşünüşünü içinde gördüğü birşey haline gelmesi, metafizik için öldürücü bir darbeydi. O, düşünmenin tarihselliği ile metafiziği birbirine tezat şeyler olarak gördü. Batılı insan gerçekliğin ve gerçekliği kendilerine başvurarak anladığı kavramların onun kendi kudret ve gücünün ürünü olduğunun bilincine varmıştı (1:352). Bu fenomenler daima bir teoloji olarak metafizik tarafından birbirine bağlanmıştı. Farklı bilimlerin bağımsız gelişme zamanı gelmişti:

> "Man wer des abstrakten Schlieens auf transzendente Objekte, der metaphysischen Spinngewebe, welche wom Diesseits zum Jenseits gezogen worden waren, satt, und doch dauerte das auhrichtige Ringen nach der Wahrheit hinter der Erscheinungen fort" (1:356). Doğa, sosyal tarihsel dünya ve bilgi alanlarında araştırma metafiziğine karşı bir "**Vernichtungskrieg**"i başlatmıştır.

Bu tarihsel akımın bir sonucu olarak, metafiziğin karakteri değişmiştir. O, gerçekliği açıklamanın başlama noktası olma statüsünü yitirmiştir. Metafiziğe kalan biricik görev, bilimsel verilerin ve enformasyonun bir genel dünya görüşünde toplanmasıdır. Ancak, Dilthey'a göre bu sonuçlar çok mütevazı sonuçlardır; çünkü dünya görüşleri evrensel geçerliliğe bağlanamaz-

---

[2] **Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v.** Vartenburg 1877-1897 (Halle: Max Niemayer Verlag, 1923) 72 (B olarak kısaltıldı).

[3] A. Degener, **Dilthey und das Problem der Metaphysik, Einleitung zu einer Darstellung des lebensphilosophischen Systems** (Cologne: Ludwig Rohrscheid Verlag, 1933), 37.

[4] Wilhelm Dilthey, **Gesammelte Schriften, 20** vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974-91). Wilhelm Dilthey'ın **Gesammelte Schriften**'inden alınan çalışmalar parantez içinde gösterilecek: cilt arap rakamlarıyla gösterilecek ve bunu sayfa numaraları izleyecek.

lar. Şimdi, bir metafizik dünya görüşü toplumda bir başka fonksiyonu yerine getiriyor ve artık toplumumuzu bağlamayan özel bir sisteme dönüşüyor. Böylece, monoteistik sistemin iktidarı yıkılıyor ve onun terkettiği yerde, doğruluk/hakikat iddiaları ısbatlanamayan çok sayıda metafiziksel sistem doğuyor. Metafizik şiire dönüşür– hiçbir evrensel geçerliliğe sahip bulunmayan ve dolayısıyla Descartes, Spinoza, Hobbes ve Leibniz gibi bireylerin düşünüşünün ifadesi olan şiire. Metafizik bireysel ifade dışında hiçbir anlamı bulunmayan birşeye dönüşür. Onun görece doğruluğu kabul edildiğinde, bu tür bir metafiziksel sistemin bilimsel temeli ortadan kalkar (1:358-59).

Metafizik, doğayla ilgili bilgimizin temeli olarak ortadan kalkmakla kalmaz, aynı zamanda toplum, kültür ve tarih alanlarında da otoritesini kaybeder. Tarihin başlangıcı ve sonu kavramları tarihsel olgulardaki köklerini yitirdikleri için, keza, tarihin teleolojik açıklaması da ortadan kalkar. Dilthey, klâsik metafizikte toplumun, geleneklerin ve otoritenin geçici doğalarının Tanrı fikriyle bağlantılı olduğuna inanıyordu. Aristoteles ve Ortaçağ filozoflarının klâsik kavramlarının yerine insan doğası üzerine bilimsel araştırmayla elde edilen kavramlar ikame edilmişti.

Dilthey'a göre, hümaniter disiplinler için en zor problem, tarihin bizatihi kendisiydi. O tarihin harekete geçirici güçlerini insanî varlıklarda temellendiriyor ve tarihin bir aşkın gerçeklikte temellendiğine inanmanın hiçbir temelinin bulunamayacağını düşünüyordu. Onsekizinci yüzyıl içinde, evrensel bir tarihe inanç ortaya çıktı, bu inancın işareti gelişme anlayışıydı ve bu inanç Hegel tarafından kuvvetle desteklenmişti (1:380). Fakat bu evrensel gelişme aynı zamanda, insan, radikal şekilde tarihsel bir varlık olarak anlaşıldıktan sonra mantıksal tutarlılığını yitirdi. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan insanların tarihselliğine dair bilinç, böylece, metafiziğe karşıt bir konuma yerleşti.

Bu eleştiri bizde Dilthey'ın metafiziği, insanî sübjektiviteye indirgenebilir ve tarihselliğe bağlı olmayan bağımsız bir objektif gerçekliğe yönelen bir düşünme tarzı olarak kavradığı izlenimini bırakır. Dilthey'a göre bu anlayışın artık modası geçmiştir. Öyle görünüyor ki, Dilthey için, gerçekliği kendine has geçerliliği bulunan bir objektif bütün olarak bilme ve anlama ideali artık varolamaz.

Dilthey'a göre geriye kalan şey, metafizik ruh durumudur. Bu metafizik ruh durumu, insanın metafizik bir ruh ya da hissiyatla tecrübe ettiği sonsuzluğun sembolü durumundaki evrenin ölçülemezliğine dayanır. Ancak bu hissiyat, metafizik hakikat iddialarının geçerliliğine destek sağlayamaz. Bir "mantıksal" ve geçerli sistem olarak metafizik sessizliğe gömülür (1: 364).

Bununla birlikte, bir ruh durumuna metafiziğin bakiyesi olarak işaret etmek, Dilthey için olumsuz birşey değildir: metafizik ruh durumuna işaret edilerek, gerçeklikle hayatın bütünle ilişkisi canlı tutulur. Dilthey için, hayatın ve dünyanın bütününün kendisinden hareketle birlik oluşturabileceği bir çıkış noktası bulmak önemlidir.[5] Dilthey'ın anlayışı Scheilermacher'a kadar geri götürülebildiği ölçüde, burada tartışılmayacaktır.[6] Keza daha sonra Heidegger'de de önemli bir rolü yerine getirecek olan ruh durumu fikri Dilthey'da, bir dünya görüşünün kaynağının/kökeninin hayat içinde ikamet ettiğini söylediğinde ortaya çıkar. O, ben'in/self'in ve dünyanın ayrılmasını önceleyen ilk birliği gösterme girişiminde bulunur. Metafizik bir ruh durumunda insanlar, kendilerinin hayatla birliğinin farkındadırlar; içerisi de dışarısı da yoktur. Herşey birleşiktir. Dilthey'a göre, bu yüzden dünya görüşü onların ruh durumundan doğar:

> Als lebendiges Ganze, als Schöpfung einer Person, in welche diese alles, ihre Begriffe wie ihre Ideale ergiet, ist es von einer Gemütsverfassung, einer Grundstimmung getragen (8:83).

Metafiziğin soyut ve tözsel varlıklarının ortadan kaybolmasından sonra geriye kalan şey, her self'in içinde dünya ile birliğini keşfedeceği ruh durumudur. Yazılı herşey ve her eylem daima bireysel merkezleri oluşturan insanî varlıklarla bağlantılıdır. Bu merkezi, bütün farklı ifade türleriyle bilemeyeceğim doğrudur, fakat, onu anlayabilirim (**verstehen**) (1:383). Diğer bireysel kişiyi anlamak, bilgiyi üzerine inşa edeceğim temele dönüşür. Bu anlama hermeneutiğin temel kategorisi haline gelir. Bu tarzda bakıldığında metafiziğin yerine, hümaniter disiplinlerin temeli olarak felsefî hermeneutik ikame edilebilir.

Hermeneutikten Felsefi Hermeneutiğe

Dilthey'ın felsefî hermeneutiğin babası olduğu düşünülür. Ancak, hermeneutiğin tarihindeki diğer önemli filozofların bu konuda aslında pek fazla şey yazmamış olmaları dikkate değer birşeydir. Schleiermacher hermeneutikle ilgili fikirleri konusunda hemen hemen hiçbir şey yayınlamamıştır:

---

[5] O. F. Bollnow, "Dilthey's Lehre von den Typen der Weltanschauung," **Jahrbuch für Wissenschaft und Jugendbildung 8** (1923): 241.

[6] Bakınız Ben Vedder, "Schleiermacher's Idea of Hermeneutics and the Feeling of Absolute Dependence," **Epoche: A journal for the History of Philosophy** 2.1 (1994), 91-111.

[7] M. Heidegger, **Sein und Zeit**, 12th ed. (Tübingen: Niemeyer, 1972), 136.

hermeneutik üzerine fragmanlar halindeki yazıları ölümünden sonra basılmıştır. Keza Dilthey da bizatihi hermeneutik hakkında çok az şey yazmıştır. O hermeneutiği, 1909'da yazdığı "Die Entstehung der Hermeneutik" (5:317-38) başlıklı makalesinde kısaltılmış bir versiyon halinde özetlediği kapsamlı Schleiermacher incelemesinde ele alır (14:595-787). Jean Grondin-'in **Felsefi Hermeneutiğe Giriş** adlı çalışmasında belirttiği gibi, gereğinden fazla uzun metodolojik müsveddesinde konuya pek değiniyor sayılmaz.[8]

Felsefi hermeneutikte filozof diğer insanları, kendi bireysellikleri dahilinde anlamanın şartlarıyla ilgilenir. Bu bireysellik tipik olarak sanat ve şiirde ifadesini bulur. Öyleyse, felsefî hermeneutiğin problemi şudur: bireylerin ve onların büyük eserlerinin bilimsel bilgisi nasıl mümkündür? Bu tür bir bilgi mümkün müdür gerçekten ve eğer mümkünse, bu tür bir bilgiye nasıl ulaşabiliriz (5:317)? Dilthey'a göre, bireyi anlama imkânı, hermeneutikteki anahtar ve insan bilimlerinin tamamını ilgilendiren bir sorundur.

İç ben'imin/self'imin tecrübesi diğer bireylerin hususiliğini kavrayışın güvenilir bir temeli değildir. Vasıtasıyla durumumun bilincine ulaştığım iç ve özel tecrübe kendi bireyselliğimin farkına varmamı sağlamaz (5:318). Yalnızca kendimi bir başka biriyle mukayese ederek bireyselliğimi yaşayabilirim/tecrübe edebilirim. Fakat, kendimin bilgisi çok eksik ve yabancıdır. Bu yabancı varoluş bize başlangıçta dışarıdan, duyularla algılanabilir olgular, jestler, sesler ve eylemlerle verilmiştir. Bireysel olarak şekillenmiş birinin, yabancı ve bütünüyle farklı bir bireyselliğin bilgisini edinmesi nasıl mümkündür (5:318)? Başka bir söyleyişle, bir birey olarak, ötekinin objektif bilgisini nasıl elde edebilirim?

Dilthey, duyularla algılanabilir işaretler vasıtasıyla bir iç ben'i/self'i bu bilme sürecini "anlama" olarak tanımlar.

> Sonach nennen wir verstehen den Vorgang, in welchem wir aus sinnlich gegebenen Zeichen ein Psychischnes, dessen Auerung sie sind, erkennen" (5:318).

Bu anlama, bir bebeğin anlaşılmaz sözlerinden aklın, seslerin, jestlerin, kelimelerin ve yazıların eleştirisine uzanan birçok farklı şeye yöneliktir. O açıklamaya ihtiyaç duyan ve içeriden doğan herşeye yönelir. Bu yüzden, anlama süreci daima aynı özellikleri paylaşır. Eğer biri Leonardo da Vinci'yi anlamak istiyorsa, eylemleriyle, tablolarıyla, resimleri ve yazılarıyla ilgili yorumların, dışsal işaretlerin yardımıyla iç ben'le/self'le bir bağlantının kurulduğu homojen bir süreç içinde birlikte işlediklerini anlamalıdır. Biz bu sürecin sonunda, Leonardo da Vinci'yi anlarız.

---

[8] Jean Grondin, **Introduction to Philosophical Hermeneutics** (New Haven: Yale University Press, 1994), 87.

Dilthey, anlamanın analizinde evrensel olarak geçerli bir açıklama imkânı görür. Hermeneutik, içinde anlama kavramının kademe kademe geliştiği bir tarihsel süreçte gerçekleşmiştir. Bu süreç, Schleiermacher'in anlama fikrinde zirvesine yükselir. Dilthey, bu sürecin tarihsel gelişimini, hermeneutiğin doğuşu temelinde özetler. Bu sürecin sonunu o, klâsik ve kutsal kitaplar hermeneutiğinden evrensel bir açıklama sanatına uzanan adımı (genellikle Schleiermacher'e atfedilir) Meier (1718-77)'le noktalar. Meier hermeneutik kavramını şu geniş anlamıyla anlar: işaretlerin her açıklamasını kuşatan kuralları tesis etmek. Ancak, bir felsefî hermeneutik yalnızca filolojik yorumu gerçek felsefî kapasitesiyle birleştiren birinin zihninde doğabilirdi: Schleiermacher'in zihninde.

Schleiermacher'de metinlere gramatik, psikolojik ve filolojik yaklaşım, dünyanın birliğini üreten ve formunu tamamlayan içimizdeki bir yaratıcı güce geri gidilerek tranzendental felseyle ilişkilendirilmişti. Yorumlama kapasitesi ve felsefî hermeneutiğin kesin temeli filolojiyle tranzendental felsefenin Schleiermacher'a özgü bağlantısından doğmuştur. O, metinlerin yorumunda uygulanması gereken ya da uygulanabilen bütün kuralları insanda aşağı yukarı bilinçdışı varolan tranzendental felsefede bulduğu bir temele indirger. Bir anlamda Schleiermacher hermeneutikte Kopernik devrimini gerçekleştirir. O zamana kadar birbirleriyle uyuşmaz bir kurallar demeti olan şey Schleiermacher tarafından insanlardaki bilinçdışı yaratıcı güçten doğan birşey olarak anlaşıldı ve kurumlaştırıldı (5:327). O, bir metni üreten şartlardan hareketle o metnin nasıl okunması ve anlaşılması gerektiğini tarif eder. Metnin gelişiminde, kelimeler düzeyine inen bir bireysellik vardır. Bu yüzden, bireyselliğin en yüksek ifadesi edebî eserin iç ve dış formunda mevcuttur ve eser gerçekte ne ise öyle anlaşılmalıdır.

Schleiermacher'dan sonra hermeneutik yazılı eserlerin açıklanmasına dönüştü – hayatın tamamına teşmil edilen her türde söz ve yazıyla bağlantısı kurulan anlama analizi temeline dayanan bir açıklamaya. Anlamanın analizi, açıklama kurallarının temelidir.

Evrensel olarak geçerli bir yorum imkânı, anlamanın doğasından çıkarılabilirdi. Orada yorumcu ve yazar birbirlerine aşinadırlar ve kendilerini bir evrensel insan doğası temelinde şekillendirirler. Evrensel insanî doğa, dilin anlaşılmasını mümkün kılar; hem ötekinin dilinin anlaşılmasını hem de insanın insan olarak yorumunu mümkün kılar.

Ancak bu, Dilthey'a göre, tam bir anlamaya götürmez. Anlamanın şartları anlamanın geçiciliğini olduğu kadar sonluluğunu/sınırlılığını da belirler. Şurası muhakkaktır ki, bir bütün olarak eser çok az sayıda kelimeyle onların cümleler halinde birleştirilmesinden hareketle anlaşılıyor olmalıdır ve, fakat bütünün anlaşılması farklı parçalarının kavranmasını gerektirir.

Bütün, kişi ona sahip olamayacağı için, asla kesin bir biçimde belirlenemez. Aynı şekilde, birey kendisini kendi ürünü işaretlerle dile getiremez.[9]

> Theoretisch trifft man hier auf die Grenzen aller Auslegung, sie vollzieht ihr Aufgabe immer nur bis zu einem bestimmten Grade: so bleibt alles verstehen immer nur relativ und kann nie vollendet werden. Individuum est ineffabile" (5:330).

Bireyselliğin ifade edilemezliğinden dolayı hermeneutik, sonunda hedefine ulaşamaz.

Anlama bireye yönelir; bir bireysel psikeye değil, tecrübe edilen/yaşanan **birşeye.** Anlamada insan, hariçte bir fenomenden, okuyucunun ya da yorumcunun aynı zamanda kendi kendilerine kavrayabilecekleri bir iç ben'e/self'e doğru hareket eder. Bu yüzden Dilthey felsefî hermeneutikten bir kendi kendini düşünme süreci olarak sözeder. Hermeneutikte nihaî noktada otobiyografi formunu alan bir kendi kendini düşünme süreci sözkonusudur. Bir biyografiyi, bir ülkenin tarihini, kültürel sistemleri ve organizasyonları, devirleri ve hatta bir evrensel tarihi kaleme almak, son tahlilde, insanlığın biyografisini kaleme almak olarak görülebilir (7:250). Hümaniter disiplinlerde ve hermeneutikte, insan daima, bir kendi kendini biyografi modeline göre düşünme sürecine angajedir. Bununla birlikte, ötekinin tam olarak anlaşılması asla mümkün olamayacağı için, mesele şudur: kesin bir kendi kendini-anlama mümkün müdür? Hiç kimsenin kendi biyografisini bitiremeyeceği, apaçıktır.

Ulaşılamaz Bir Amaç olarak Kendi-kendini Tam Anlama

"Der Aufbau geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (7:79-188)'da Dilthey, farklı insan bilimleri arasındaki ilişki ile bu ilişki için gerekli bilimsel bakımdan geçerli temeli belirlemeyi dener. Dilthey'a göre, klâsik metafizik artık bu rolü yerine getiremez. Onun alternatifi nedir? O insan bilimlerinin yola çıkış noktasını insanî varlıklarda bulur. İnsan bilimlerinde, kişi, algılanabilir olan şeye değil, tecrübe edilebilir/yaşanabilir olan şeye yönelir (7:82). Anlama, insanî tarihte duyularla algılanabilir şeyden yola çıkarak insanî duyular dahilinde asla varolmayan şeye doğru ilerler, fakat yine de kendisini dışsal olarak geliştirir ve dile getirir. Bunda odaklaştıkları için, insanlar kendi kendini düşünmeye muktedirdirler.

---

[9] J. C. Maraldo, **Der hermeneutische Zirkel, Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger** (Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber, 1974), 74.

Die Geschichte zeigt, wie die gen Annaherung an das fernere Ziel einer Besinnung des Menschen über sich selbs begriffen sind" (7:83).

Bu bakımdan, anlama daima içerisi ve dışarısı arasında ilişkiyi içerdiği için, "içerisi" ve "dışarısı" kavramları çok önemlidir. İfade daima bir iç ben-'in/self'in ifadesidir. İnsan bilimleri insanlarla genel bir ilişkiye sahiptirler. İnsan bilimlerinin nesnesi daima insanlarda temellenir; sözler, metinler, kitaplar, kurumlar vb. daima insanlarla olduğu gibi, duyularla algılanabilir bir dış tarafın bir iç duyularla algılanabilir olmayan iç tarafla ilişkisine sahiptirler. Bu iç ben'in/self'in doğasını belirlemek önemlidir. Dilthey burada psişik gelişmeyi kastetmez. Bir şiirin anlamı, şairin iç sürecinde bulunamaz; tersine, kelimelerin, paragrafların, cümlelerin, bölümlerin kompozisyonunda ve yazıldığı kitapta bulunabilir. Bu yüzden, edebiyatın inceleme nesnesi şair ya da yorumcunun psişik süreçlerinden farklı birşeydir. Şair tecrübe ettiği/yaşadığı **birşeyi** dile getirir. Duyularla algılanabilir dünyada ortaya çıkan ve duyularla algılanabilir dünyaya çekilerek anlayabildiğimiz bir ruhsal bağlantı sözkonusudur. Bir ruhsal öznenin bilinci uyarılır ve bu yüzden insan bilimlerinden (**Geisteswissenschaften**) sözedebiliriz (7:85). İnsanlar, insanî durumlar tecrübe edildiği/yaşandığı, onlar hayatın işaretleriyle dilegetirildikleri ve bu ifadeler anlaşıldığı sürece, insan bilimlerinin nesneleri olarak ortaya çıkarlar. Eylemlerimizden ve başkaları üzerindeki etkilerimizden hayatımızla ilgili sabitleştirilmiş ifadelerden, kendimiz hakkında birşeyler öğreniriz. Şimdi ve eskiden kim olduğumuzu dile getirilmiş eylemlerimizden, başarılı ve başarısız planlarımızdan, eski mektuplarımızdan, başkalarının hakkımızdaki kanaatlerinden hareketle tecrübe ederiz. Bu demektir ki, insanlar kendilerine ya da başkalarına dolaysız bir biçimde nüfuz edemezler. Onlar kendilerini yalnızca, dışsallaştırma yoluyla tanıyabilirler. İnsani hayat kendi kendisine dolaysız bir şekilde sahip olamaz. Bu aracılık edilmiş anlama içinde, insanî hayat kendi kendisi için açık hale gelir; ayrıca biz kendimizi ve başkalarını yalnızca kendimizin ve başkalarının ifadelerinde tecrübe ettiğimiz hayatı sınıflandırmaya tâbi tutarak anlayabiliriz. Tecrübenin, ifadenin ve anlamanın bu bağlantısıyladır ki insanlık insan bilimlerinin nesnesi haline gelir. Bir bilim yalnızca, eğer nesnesine hayatın, ifadenin ve anlamanın birbiriyle bağlantılılığında temellenen bir ilişki vasıtasıyla nüfuz edilebilir ise, insan bilimidir (7:86-87). Hümaniter disiplinlerin nesnesi olan yalnızca hayatın ifadesi değildir, aynı zamanda hümaniter disiplinlerin kendileri de hayatın ifadesidirler. Hayat daima bir bütün olarak mevcuttur; bu yüzden hayatın bütünlüğü bilimin soyut önermelerinde de yankılanır (7:II8-19). Tecrübe ve anlama yoluyla insan, insanı bütün boyutlarıyla içeren bir varlık olarak hayata dalar; bu yüzden hayat,

yalnızca çeşitli insan bilimlerinin değil, felsefenin de yola çıkış noktasıdır (7:131).

Hayatın bireysel tecrübesi, ömür boyu diğer bireylerin tecrübeleri üzerine, diğer bireylerin tecrübeleriyle birlikte inşa edilir. Bu tümevarımın ürünüdür, bilimsel bakımdan evrensel değildir. Ayrıca, değer yargıları ve eğitim içinde diğer kişilerle birlikte genelleştirme hayatın bu tecrübesine dayanır. Doğru karar verme/yargılama ve eğitim ortak bir hayattan doğar ve bir kollektif hayat tecrübesi olarak ahlak ilkeleri ve kanaatlerle sonuçlanır (7:133).

Bu yüzden hayat, hayat tecrübesi ve insan bilimleri bir iç bağlantıya ve iç etkileşime sahiptir: hayat hayatı anlar. Şurası muhakkaktır ki, insan bilimlerinde kavramların yaratılmasını da aynı zamanda, tarih ve toplum içinde, bizatihi hayatın kendisi belirler (7:136). Ancak, hayatla insan bilimleri arasındaki dolaysız ilişki, hayatın eğilimleri ile disipline edilmiş bilginin amaçları arasında bir mücadeleye yolaçar. İnsan bilimciler, hayatın kendi kendisini-kavrayışı içinde, hayata egemen olurlar ve onu etkilemek isterler; neticede onlar da daima kendi tarihsel zamanları ve mekânlarıyla kuşatılmış durumdadırlar. Bununla birlikte onlar aynı zamanda, evrenselliğe sarılırlar ve onların nesnelerine giderek daha fazla eleştirel yaklaşmak zorunda kalmalarının nedeni budur (7:137). Anlama sürekli olarak hayatın çok daha yeni düzeylerine nüfuz eder. Hayata ve topluma feedback'ler/geriye yansıtmalar yaparak hümaniter disiplinler en yüksek anlamlarına ulaşırlar. Fakat bu feedback süreci disipline edilmiş bilginin objektivitesiyle sonuçlanmalıdır. Dilthey bu şekilde, insan bilimlerini, tarihsel, sosyal insanın kendi kendini-düşünüş sürecinde absorbe edilmiş şeyler olarak görür. Hedefi, insan bilimlerinin bu objektivitesini çok daha eleştirel ve incelikle ele almaktır (7:138).[10] Dilthey, Hegel'in kendi kendinin/self-bilgisi anlayışını tekrarlamak istemez. Dilthey'ın hayatın tarihteki evrensel dışsallaşmasını göstermek için kullandığı "objektif tin/mana/anlam" kavramı Hegel'den gelir. Hegel'e göre, bu tinin/mananın/anlamın, sübjektif ve mutlak tin/mana/anlam arasındaki gelişme anıdır. Bu gelişme son tahlilde, zamansallığını ve tarih selliğini mutlak-tinin kendi kendini-anlamasında geride bırakır. Dilthey'a göre o, anlamada ortak olan şeyi, bir evrensel akla uygun iradeden (will) hareketle oluşturur. Ancak Dilthey, hayatın gerçekliğinden yola çıkmak ister. Hayat hakkındaki analizleri Dilthey'ı bir zayıflık ve eksiklik hissiyle doldurur. Kendi kendini-anlama sürecinde o, bir akla uygun iradeyle değil, karanlık kuvvetlerin ve acı çekmenin gücüyle karşı

---

[10] H.-G. Gadamer, Dilthey'ın bu boyutuna vurguda bulunur. Bakınız **Wahrheit und Methode**, 4th ed. (Tübingen: Mohr, 1975), 227-28. Sonuçta o Dilthey'ın hermeneutiği sonu gelmez bir süreç olarak anlamış olduğunu gösteren önemli noktayı gözden kaçırır.

karşıya kalır. Hayat durumundaki herşeyin sonluluğu/sınırlılığı, karanlık ve illizyon içinde aşılamaz olarak kalır. Sonluluk/sınırlılık özellikle de anlama sürecinin sonu gelmez sürekliliğinde ortaya çıkar; bu süreçte insan kendi hayatını kesin bir tarzda açıklayamaz ya da hayatı ne ise o olarak açıklayamaz (7:150-151).

Farklı insan bilimlerine dayalı insan üzerine bu tefekkürde de biz yine bir dairevî hareket, sonu gelmez bir vazife görürüz. Biricik durumdaki olaya yönelimiyle kendi kendini-tefekkür farklı insan bilimleri aracılığıyla insan üzerine tefekkürün bütününe uzanır. Ortak/genel olan şeye yönelimde, ortak olanla ayrı olan arasında bir etkileşim vardır (7:146). Bu sonsuz bir etkileşimdir; insanlığın tam bir kendi kendini-anlaması ulaşılamaz bir ideal olarak kalır. Son tahlilde yorumcu sanki diğer bireyselliğin bilgisi içinde ya da kendi kendini-anlama süreci içinde ilerlemiyormuş gibi görünüyor.

Bir Dünya Görüşü Olarak Metafizik

Metafiziğin, bu kendi kendini-tefekkür sürecindeki rolü nedir? Metafiziğin evrensel geçerliliğinin yıkılması, bir metafizik sistemler bolluğunda gerçekleşen mukayeselerin sonucudur. Bu çokluk, herhangi bir evrensel geçerlilik iddiasını yıkar ve bunun dışında, tarihsel bilincin sahneye çıkması metafiziğin iddialılığını tahribeder. Bu Dilthey'ın "Die Typen der Waltenschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systamen"indeki yargısıdır (8:75-118). Felsefe, bilgisinin iç tutarlılığı için beşerî varlıklara bakmalıdır, dünyaya ya da evrene değil. Keza yaşanan/tecrübe edilen hayatı görmek ve onun seslerini işitmek felsefede de önemlidir. Dilthey ondokuzuncu yüzyılın insanının iradesini bu bakış açısından hareketle anlar. Bu yüzden farklı sistemlerin çokluğu hayatın bir ifadesi olarak görülmelidir. Büyük metafizik sistemleri yıkan tarihsel bilinci kavramak, bir taraftan her felsefî sistemdeki evrensellik iddiaları arasındaki çelişkilerin, diğer taraftan, bu sistemler anarşisinin ortadan kaldırılmasına yardım edecektir (8:78) Bu dünya görüşü için de geçerlidir.

Bir dünya görüşü nasıl ortaya çıkar? Hayat, bir kişinin kendi iç ben-'inde/self'inde ilk tecrübe ettiği şeydir. Yeryüzündeki herşey, farklı tarzlarda sayısız hayat dersiyle tecrübe edilir/yaşanır. Fakat hayat, saf bir şimdi anı olarak algıdan kaçar. Hayat, yankılanan bir hatıra olarak muhafaza edilir ve sonra da yorum ve anlamayla iç tecrübenin iç algısında olduğundan çok daha iyi kavranan ifadelerde objektivize edilir/nesnelleştirilir. Dışsallaşma, daha önce kolay kavranılamaz olan hayatın daha iyi anlaşılmasına yolaçar. Bu hayat farklı biçimlerde bilgide mevcuttur, fakat o her zaman aynı özel-

liklere sahiptir. Tipik şekilde, her ifade bir bireysel merkeze atıfta bulunur. Her bireyin hayatı, hayat tecrübelerinin bireysel olarak parçası durumundaki bu merkezden hareketle kendi dünyasını yaratır (7:79-80). Hayatın akışı sırasında yüzeye çıkan bazı boyutlar muammalarını korurlar. Biri başarısız biçimde onları bularak biraraya getirmeyi dener. Bu muammalar arasında yaratılış öncesi, doğum, ölüm ve gelişme vardır. İnsanlar ölümü bilebilirler, fakat onu anlayamazlar. Ölü bir kişi, hayatın ölümü, ilk bakışta kavranamaz şeylerdir ve bu yüzden hayatla ilk ilişkimiz hayatın dışında birşeyle, yabancı ve dehşete düşürücü birşeyle ilişkidir.

Bu yabancılık, insan daha fazla mücadele ettikçe ve daha fazla yıkım gördükçe artar. Asla giderilemeyecek olan çelişkiler ortaya çıkar: doğanın gücü ile iradenin özerkliği, zaman ve mekândaki herşeyin sınırsızlığı ile insanî her sınırı aşma kapasitesi arasındaki çelişkiler. Bunlar Mısırlı ve Babilli rahipler, Hıristiyan papazlar, Herakleitos ve Hegel kadar Promete ile Faust'un da cevabını bulmaya çalıştığı muammalardır (8:80-81).

Bu yabancılıkla başa çıkmak için, bilinen ve kavranabilir, bilinmeyen ve kavranamazı açıklamanın temeli olarak işgörür. Bilim parçaların analizini yapar; din, şiir ve metafizik bütünün anlamı hakkında konuşur. Dilthey'a göre bütün, bir anlama sorunudur. Bilim bilir, **metafizik anlar** (8:82). Metafizik bir insan bilimi disiplinidir. Bu yüzden Dilthey metafiziği bir dünya görüşü olarak hermeneutiğe yerleştirir. Metafizik bütünün anlamını anlar; o hayatla, hayatın gizemleriyle ve anlaşılamazlığıyla hermeneutik temastır. Dünya görüşleri herşeyi içeren bir bütün içindeki hayatın muammalarını yorumlayıcı çözme girişimidirler.

Bir dünya görüşünde önceleri karmaşık tarzda ve hayatın muammalarıyla ilgili bir sorular serisi olarak varolan şey, problemlerle cevapların bilinçli ve zorunlu tutarlılığı, tarihsel olarak gelişen bir inançlar, kanaatler ve kurumlar bütünü düzeyine yükselir. Bu dünya görüşleri farklı şartlar altında gelişirler. Şurası muhakkaktır ki, nasıl hayatı anlayan insanlar türlü türlü ise, çok farklı şartlar altında varlık kazanan hayatın bizatihi kendisi de türlü türlüdür. Dahası, bireyler arasında, çevreler arasında ve hayat tecrübeleri arasında da farklılıklar vardır. Nasıl yeryüzü birbirleriyle mücadele eden sayısız canlı varlıkla doluysa, insanlar üzerinde iktidar mücadelesi veren o kadar dünya görüşü vardır (8:84).

Bu dünya görüşleri düşünmenin ürünü değildirler. Onlar bilgi arayışımızdan doğmazlar. Onlar hayat tecrübelerinden doğarlar. Gerçekliğin bilgisi, hayatın değerlendirilmesi ve iradenin eylemleri yoluyla hayatın farkına varmak, insanlığın, dünya görüşlerinin gelişimi içindeki en yavaş ve zor faaliyetidir. Din ve felsefe güven, etki, kontrol ve evrensel geçerlilik peşindedir. Fakat, Dilthey'a göre, insanlık şimdiye kadar pek fazla ilerleyeme-

miştir. Dünya görüşlerinin mücadelesi, tek bir ana nokta üzerinde bir karara ulaşamamıştır. Tarih bir tercihte bulunmuştur, fakat büyük sistemler, ıs-batlanamaz ve tahribedilemez otoriteleriyle hâlâ yanyanalar. Birçok unsur reddedildi ve yokoldu, fakat hayattaki kökleri duruyor, faaliyetlerini sür-dürüyor ve hep yeni totaliteler üretiyorlar (8:86).

Dünya görüşünün spesifik metafizik boyutu, özellikle de bilimle ilişkisi içinde, evrensel geçerlilik arayışında ikamet eder. Fakat her metafizik sis-temi tarihteki yeri belirler. Bu şekilde, hayatın her boyutunu açıklayan ve ideal olarak hem bireysel hem evrensel bir çokrenkli bütün gelişir. Bu hare-ket tek bir evrensel metafizik sisteme yönelir (8:95-96).

Metafiziğin bir üniter sisteme doğru yöneliminin arkasında insan, tarih-sel bilinci bulur. Bu tarihsel bilinç, sistemin olgusal çelişkilerini objektif-leştirir/nesneleştirir. Son tahlilde, sistemin çelişkileri hayatın kendisine ve hayat tecrübesine dayanır. Dünya görüşü tipleri, tarihsel araştırmada görü-nür hale gelir.

Bu dünya görüşü tiplerinin özü, şahsi dünya görüşlerini kavramsal sis-temler halinde dile getiren büyük adamların ve büyük kadınların eserlerinde ikamet eder. Özel hayat görüşleri hayat düzenlemelerinde ve tarzlarında ifadesini bulan karakterlerine tekabül eder. Sistemlerini içinde boyverdik-leri kavramların durumu belirliyorsa da, tarihsel açıdan bakıldığında bu kavramlar yalnızca kendi dünya görüşlerinin inşası ve delilleri için gerekli yardımcı unsurlardır (8:98).

Bu açıdan bakıldığında, her dünya görüşü kendi hayatını dile getiren birey kişinin ruh durumundan kaynaklanan bir sezgidir.

Tarihsel araştırma bize, hayatla belirli bir metafiziksel sistemin ilişki-sini gösterebilir. Büyük metafizik niyetleri, bir başlama noktası olarak ha-yatla birlikte incelemek önemlidir. Bu hareket noktası, metafizikçiler haya-tın sırlarının düğümünü kendi tarzlarında çözdükleri için vardır (8:89). Bu süreçte hayat daima kavramsal sistemlerin başlangıcı ve sonudur. Onlar ha-yattan doğarlar ve hayatı anlamaya çalışırken tekrar hayata dönerler. Hayat, insanın vazgeçemeyeceği ilk ve son ipucu/önkabul olarak verildiği ve haya-tın bütünü bir dünya görüşünde asla ifade edilemeyeceği için, sonu gelmez bir görevi yerine getirmekle yükümlüyüz. Herşeyden önemlisi, rekabet eden dünya görüşleri asla bir konsensusa/mutabakata ulaşamazlar.

İnsanlardaki Ezelî ve Ebedî Metafiziksel Şey

Metnin bundan önceki bölümlerinde hermeneutiğin bitimsiz karakterini, kendi kendini-tefekkürü ve dünya görüşünü ele aldım. Bununla birlikte me-

sele şudur: Dilthey'ın bu bitimsiz, bu daimi çabayla ilgili fikrini nasıl anlayabiliriz? Dilthey evrensellik iddialarını metafizikten aldıktan ve hermeneutiği hayata ana giriş kapısı haline getirdikten sonra, metafizik hayatla ilgili sorulara ve problemlere yoruma dayalı bir cevaba dönüştü. Bununla metafizik, bir tarihsel anarşiye yuvarlanmış gibi görünüyor. Fakat, kendi kendine-anlama teşebbüsleri terkedilmeli midir? Bu anlamaya, kendi kendini-düşünmeye/tefekküre, ve dünya görüşüne ulaşma girişimleri, bana göre, insanlardaki ezelî ve ebedî metafizik şey hakkındaki fikirlerinden dolayı, Dilthey'ın terkettiği girişimler değildir.[11] İnsandaki bu ezelî ve ebedî metafiziksel olan şeyin kendi kendini-anlamayla ilişkili anlamı nedir? Dilthey insandaki ezelî ve ebedî metafiziksel şeye, çalışmasının başka bir yerinde işaret eder:

> Aber das Meta-Physische unseres Lebens als persönliche Erfahrung d.h. als moralisch-religiöse Wahrheit bleibt übrig (1:384). Metafiziğin bağımsızlığının çöküşünden sonra da, Dilthey'da hayatın metafizik boyutları varlıklarını sürdürür.

Hayatı, Dilthey'ın onu gördüğü gibi, tarihin başlangıcı ve sonu olarak açıkladım; hayat kendisini tarihte dışsallaştırır ve tarih daima hayatın ifadesidir; herikisi de koparılamayacak şekilde birbirlerine bağlıdırlar. Son noktada hayat yalnızca metafiziğin öznesidir. Metafizik düşünmede insanlar tarih "aracılığıyla görürler"; onlar kendilerini tarihsel varlıklar olarak elimine etmeye çalışırlar ve tarihin hayatın ifadesi olduğunu göremezler.

> [w]o ein Mensch in seinem Willen den Zusammenhang von Wahrnehmung. Lust, Antrieb und Genu(durchbricht, wo er nicht sich mehr will: da ist dab Metaphysische, welches sich in der dargelegten Geschichte der Metaphysik nur in unzahligen Bildren spiegelte. Denn die metapysische Wissenschaft ist ein historisch begrenztes Phanomen, das meta-physische Bewu(tsein der Person ist ewig" (1:386).[12]

Bu metafizik kavrayış, insanlar merkezler olarak kendilerini terkettiklerinde ve bunun yerine kendilerini içinden hayatın fışkırdığı siteler olarak görmeye başladıklarında gerçekleşir. Dilthey değişen zaman ve mekândan bağımsız birşey olarak anladığı ölçüde hayatı tarihin ötesinde birşey, tarihin temeli durumunda birşey, tarihsellikle özdeşliği bulunmayan birşey olarak görmeye başlar. Bununla birlikte, metafiziksel bilincin bu belirlenimiyle birlikte Dilthey, tarihin ve insanî sübjektivitenin ötesinde bağımsız bir gerçeklik peşinde koşan, Dilthey'ın ilkin modası geçmiş birşey olarak gördüğü bir düşünme tarzı olarak anlaşılagelen klâsik metafizik kavramına başvu-

---

11 Keza Thomas Nenon'un "Systematic Assumptions in Dilthey's Critique of Metaphysic," **International Studies in Philosophy** 22-3 (1990): 41-57'deki yazısına da bakınız.

12 A.Takashima, "Die Dihtung und das 'metaphysische' Bewutsein bei Dilthey," (dissertion, Universitat Freiburg, Freiburg, 1987), 159-69.

rur. Bu ezelî ve ebedî metafizik bilinç metafizik sistemlerin tarihten uzaklaşma eğilimlerine yansır. Fakat bu, bütün metafizik sistemlerin tarihten kaçmak istedikleri dikkate alınırsa, Dilthey'ın farkında olmadığı birşeydir.

Bu metafizik bilinç, bitkilerin toprak altında filizlenmeyi bekleyen kökleri kadar süreklilik gösterir. O değişik şartlarda ortaya çıkar ve değişebilir bir form sergiler (2:496). Metafizik sistemlerin tarihsel analizi, toprak altındaki bu derinliğe ulaşmaya çalışır. Deyim yerindeyse tarihsel analiz toprak altındaki köklere, zaman dışı, ezelî ve ebedî metafiziğe yönelir. Dilthey buna dayanarak, metafizikte, evrenin entellektüel düzeni ve kişinin bölünemez birliği gibi çok miktarda sabite keşfeder (2:499).

İnsani düşünüş dünyanın tecrübesine ve bir kavramsal sisteme yerleştirilmelidir. İnsanların iç hayatı bu metafizik bilinci eşsiz biçimde dile getirmeli ve şu tür bir ifadeyi sezişleriyle keşfetmelidir: metafizik "gerçekliklerde" ikamet eden ezelî ve ebedî "özelliklerin" ifadesini. Metafizik, Dilthey'a göre, yüksek bir bilinci canlı tutma ihtiyacında kök salar.

> Der Schmerz der Endlichkeit, fremder und eigner, trennt uns von dieser höheren Wahrheit des Lebens (2:497). Böylece Dilthey, hayatın insanın sınırlılığından/sonluluğundan ayrılmış durumda bir "yüksek hakikati" onaylar.

Bu metafizik bilinç poetik tahayyülde, şiirde ve delilikte bulunan sembol sistemleri türünde bir semboller sistemi üretir. Metafiziğin de kendine özgü sembolleri vardır. Metafizik semboller, şiir ve rüyanın sembolleri gibi değişmez ve daimîdirler. Metafiziği, bir metafizik bilincin, belirli bir zamandaki ortak bilgi durumuna adapte edilmiş bulunan kavramsal sembollerle ifadesi olarak anlayabiliriz (2:497). Fakat onların dile getirilebilir olmayan birşeyin, yani hayatın kendisinin ifadeleri olduklarının bilinci metafizik tecrübeyi sınırlılığın ve hayal kırıklığının bilinciyle birleştirir. Metafizik bilinç, kavramlara ihtiyaç duyar; bu kavramlar, rayiçteki metafizik sistemler içinde kendine has bir tarihsel forma sahip bu bilincin dökümü ve elbisesidirler.

> Wenn aber diese unhaltbar geworden ist, wird es in der Selbstbesinnung in seinem Kerne erkannt. Diese ist nur das Grab der veraurlichenden Metahysik: das innere metaphysische Bewu(tsein ist unsterblich (2:498).

Metafiziği bütün bir eleştirisine rağmen Dilthey kendisini metafizik önkabullerden kurtaramaz. Dilthey için geriye kalan herşey tarihsel kavramlarla dile getirilebilir.

Ezelî ve ebedî metafiziksel şey, hayatın bütünü olarak dile getirilmesi gereken şey kesinlikle o olsa bile, asla herhangi bir algı, sembol ya da imajla aynileştirilemez. Dilthey, kendisinin de çözemeyeceği bir problem yarattığının farkındadır. Bu kavrayış, hermeneutik vasıtasıyla kendi kendilerini-an-

lamaya çalışan insanlara ait birşey olarak yalnızca Dilthey tarafından anlaşılabilir. Bu problemin ipuçları tarihsel aklın eleştirisini bitirmek amacıyla tekrar tekrar yaptığı teşebbüslerde ikamet eder. Onun projesinin, varsayımların doğasından kaynaklanan bir tamamlanmamışlığı sözkonusudur. Bir kendi kendini-anlama ve hayatı yorumlama süreci olarak hermeneutik, hayatın bütününe göre eksik kalacaktır.

Dilthey, Count Yorck'a mektubunda görebileceğimiz gibi, bu eksikliği teslim eder: [13] "Wir arbeiten alle in gewissem Sinne pro nihilo" (B, 146). Dilthey daima, anlamaya çalıştığı meselenin bitimsiz, bir imaj olarak hizmet gördüğü için bitimsiz birşey olduğu izlenimiyle yaşadı. O, "von Folientan'e bakınız" (B, 147) diye yazar; başı daima bir "Bakınız von Arbeit" (B, 170) içinde suyun altındadır. Ormanda ağaç kesen adama gıpta ettiğine kuşku yok,"da Ber jeden Tag, jede Woche sieht, was er getan hat" (B, 39). O düzenli olarak şuna şüpheyle bakar: "erheblich sichere Ergebnisse aufs Trockene zu bringen" (B, 181). O çok etkileyici bir biçimde projesinin, bir zamanlar görmüş bulunduğu bir rüyanın ürünü olduğunu söyler. O, Ragael-'in yağının yanıbaşında asılı duran School of Athens (Atina Okulu, çev.) resmine nasıl baktığını tasvir eder. Rüyasında resimdeki kişiler birdenbire canlanırlar ve modern felsefenin şahsiyetleriyle biraraya gelirler. Tartışmalarında, tıpkı Dilthey'ın kendi dünya görüşleri felsefesi içinde gruplandırdığı gibi birbirleriyle gruplar oluştururlar. Ancak Dilthey, rüyasında grupların ayrı gruplar halinde kalmaları yüzünden düş kırıklığına uğrar:

> [M]ich überfiel eine seltsame Angst, da (die Philosophie dreimal oder vielleicht noch mehrere Male da zu sein schien (die Einheit meines eigenen Wesens schien zu zerrei(en, da ich sehnsüchtiger bald zu dieser, bald zu jener Gruppe hingezogen ward, und ich strebte an, sie zu behaupten (8:221).

Uyanıp pencereden yıldızları gördüğü zaman, evrenin ölçülemezliğini ve nüfuz edilemezliğini hisseder. Sonra kafasında düşünmenin anarşisini, bu sistemlerin tarihsel belirleniminden doğan bir anarşiyi canlandırır. Herşeye rağmen, bir açılım olarak evrenin birliğini yaşar. Dünya görüşleri evrenin doğasında ve sonlu/sınırlı zihnimizin bu evrenle ilişkisinde temellenirler.

> So drückt jede derselben in unseren Denkgrenzen eine Seite des Universums aus. Jede ist hierin wahr. Jede aber ist einseitig. Es ist uns versaget, diese Seiten zusammenzuschauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken (8:222).

Dilthey'ın insanın sınırlılığını ve dolayısıyla hermeneutiğin sınırlılığını kavrayışı, tarihin ötesinde olan şeyin, yani ezelî ve ebedî evrenin dile getiri-

---

[13] Wolfgang Schöberl, "Die Historizitat des Hisorismus" (inaugural dissertation, Julius-Maximilians-Universitat zu. Würzburg, 1966), 45-46.

lemezliğinin ışığında anlaşılmalıdır. Evrenin eşsiz hayatı kendisini yalnızca, farklı tarzlarda, parçalar ve parıltılar halinde, tarihsel olarak ifşa eder. Bunu anlamak, kendi kendini-anlamayı gerektirir. Ancak bu sonluluk/sınırlılık anlayışı Dilthey'ın evrenin birliği idealine bağlıdır ve o insanın sınırlılığını/sonluluğunu evrenin sonsuzluğuna/sınırsızlığına göre anlar.

Metafizik bilincin ezeliliğinin ve ebediliğinin doğrulanması, insanın bir ruhta birlik olarak tecrübe ettiği ve yalnızca sınırlı ve eksik tarzlarda dile getirilebilir olan hayatın birliğinde ikamet eder. Sınırlılığı aşma girişimi, beşeri varlığın sınırlılığı içinde değil, evrenin bütününün kendisiyle tefekkür edildiği ezelî ve ebedî metafiziksel şeyin bilincinden doğar. Hermeneutik düşünürü motive eden şey, hayat hakkında eksiksiz bir genel görüşten uzaklaşmasıdır. Yalnızca bu tür bir amaca ulaşmaya çalışarak insanlar kendi sınırlılıklarını ve eksikliklerini tecrübe edebilirler. Yetmişinci doğum yıldönümünde Dilthey şunları söylemiştir:

> An der Auflösung der Probleme, welche an dieses sich in langer Reihe anschlie(en, habe ich mein Leben lang gearbeitet. Das Ziel sehe ich. Wenn ich auf dem Wege liegen bleibe – so hoffe ich, werden ihn meine jungen Weggenossen, meine Schüler zu Ende gehen (5:9).

Evrenin sonsuzluğundan dolayı, klâsik metafiziğin bilgi idealinin cazibesine kapılan Dilthey, buna rağmen, sözkonusu sonsuzluğun ulaşılamazlığından dolayı bu ideali terkeder ve hermeneutiğin, kendi kendini-tefekkürün, hayatın bir dünya görüşü içinde yorumunun sınırlılığına teslim olur.

Anlama ve Yorum*

Martin Heidegger

31. Anlama olarak Da-sein

Ahenk/armoni içinde olma, "orada" varlığın içinde ikamet ettiği varlık yapılarından biridir. Bu varlığı onunla eşit ölçüde aslî birşey olarak anlama oluşturur. Armoni içinde olmanın daima kendine ait anlaması vardır; ona *yalnızca baskı altında tutarak sahip olsa bile. Anlama daima* uyumlu/armoni içinde olmadır. Eğer anlamayı temel bir ontolojik olarak yorumlarsak, bu fenomenin, Da-sein'ın varlığının temel modu olarak kavrandığını görürüz. Tersine, diğerleri arasındaki mümkün idrak türlerinden biri anlamında "anlama," "açıklama"dan ayrı birşey olarak "anlama" diyelim, genelde orada varlık'ı oluşturan aslî anlamanın bir ontolojik türevi olarak, aslî anlama ile birlikte yorumlanmalıdır.

---

* Müteakip bölümler **Sein und Zeit**'in 7. Baskısı'nın (Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1953) 31-34. bölümleridir. Romen rakamlarıyla gösterilen notlar, Heidegger'in notlarıdır. Diğer bütün notlar mütercimlere aittir. Mütercimler, Heidegger'in çifte tırnak işaretlerini göstermek için tekli tırnak işaretleri kullanmıştır ve bütün çiftli tırnak işaretlerini mütercimler, okuyucuya yardım amacıyla ilave etmişlerdir. Mütercimler Heidegger'in italiklerini göstermek için italik kullanmış ve kendi vurgularından bazılarına geniş yer ayırmışlardır. (İngilizce metnin yeraldığı kitabın editörleri). (Metni Almancasından tercüme ediyor olmamamın, mûkul sebepleri olamaz. Kaldı ki, Almanca'dan tercüme edilmiş olsa bile, Heidegger'in Türkçe'deki metinleri, eninde sonunda 'tercüme denemeleri' olabilir sadece ve bu, elinizdeki tercüme için çok daha geçerli birşeydir. Beni metni tercümeye zorlayan şey, hermeneutik ile ilgili bir derlemede, Heidegger'in yeralmamasının, derleme açısından büyük bir eksiklik olacağına inancımdır. Metni Türkçe'ye tercüme ederken **Varlık ve Zaman**'ın şu iki İngilizceye tercümesini kullandım: **Being and Time**, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Blackwell 1997) ve **Being and Time**, translated by John Stambaugh (State University of New York Press, 1986) H. Arslan.]

Önceki soruşturmamız bu aslî anlamayla zaten karşı karşıya gelmiş bulunuyor; fakat, onu tartışılan temaya açıkça dahil etmeksizin. Da-sein'ın, Varlık olarak oradalığı ifadesi şu anlama gelir: "orası" Dünya'dır; Da-sein onun içinde-varlıktır. Da-sein'ın kendisi için varolduğu şey olarak "orada"dır. Bu-dünya-içinde-varlığın bu-dünya-içinde-varlık olarak varolması, birşey-için varlık olarak ifşa olur. Ve biz bu ifşa oluşu anlama diye adlandırırız.[1] Birşey-için anlamada keza onda temellenen anlam da ifşa olur. Anlamanın ifşası, birşey için anlama ve anlam olarak ifşa olan birşey olarak ifşası, eşit ölçüde aslî birşey olarak bütünüyle bu-dünya-içinde-varlıkla ilişkilidir. Anlam dünyanın, dünya olarak ifşa edilen dünyanın anlamıdır. Birşey için ve anlamın Da-sein'da ifşa olduğu ifadesi, Dasein'ın bu-dünya-içinde-varlık olarak bizatihi kendisine ilgi duyan bir varlık olduğu anlamına gelir.

Ontik açıdan konuşmak gerekirse, biz bazan, "birşeyi anlamak ifadesini," "birşeyi ele almaya muktedir olmayı," "birşeyi manipüle etmeye muktedir olmayı," "birşey yapmaya muktedir olmayı" dile getirmek için kullanırız. Existential/ontolojik olarak anlamada, yapmaya muktedir olduğumuz şey, bir ne/şey değil, tersine, oluş halinde birşey olarak varlıktır. Da-sein'ın bir olma potansiyeli olarak varlık modu, ontolojik bakımdan anlamada ikamet eder. Da-sein, sonradan ilave olarak birşey yapma yeteneğine sahip objektif şekilde varolan birşey değildir; Da-sein daha çok öncelikle bir mümkün-varlıktır. Da-sein'ın temel mümkünlüğü, ötekilere ilgiyle ve her durumda zaten mevcut kendisi olma, kendisi için olma potansiyeliyle karakterize ettiğimiz "dünya"nın endişesini/kaygısını taşıma tarzlarıyla bağlantılıdır. Mümkün-varlık – her durumda ve daima ontolojik tarzda mümkün – aynı zamanda boş, mantıksal mümkünlükten ve şuna ya da buna "mârûz kaldığı" yerde objektif tarzda varolan birşeyin muhtemelliğinden ayrı bir mümkün-varlıktır. Bir modal objektif varlık kategorisi olarak mümkünlük, henüz reel olmayan ve her durumda zorunlu olmayan demektir. O yalnızca mümkün olan şeyi karakterize eder. O, ontolojik bakımdan, gerçeklik ve zorunluluktan daha az birşeydir. Tersine, bir ontolojik mümkünlük olarak mümkünlük, Da-sein'ın en aslî/birincil ve en nihaî pozitif ontolojik belirlenimidir; ontolojik olma durumunda olduğu gibi, o başlangıçta yalnızca bir problem olarak düşünülebilir. Bir ifşa olma potansiyeli olarak anlama, herşeyde onu görmenin ontolojik temelini sunar.

Ontolojik birşey olarak mümkünlük, "kayıtsız/ilgisiz kalma özgürlüğü" (libertas indifferentiae) anlamında serbestçe-salınan bir olma potan-

---

[1] 18. Kısım'la karşılaştırınız [Burada **Varlık ve Zaman**'ın kısımlarına atıfta bulunulmaktadır.Türkçe metinde, 8 nolu dipnotla başlayan dipnot numaralarını, birinci dipnotla başlatarak değiştirdik. H. Arslan].

siyeline atıfta bulunmaz. Temelde uyum sağlamış bir varlık olarak Da-sein kendisini daima önceden belirli mümkünlüklere sokmuş durumdadır. O var olan bir olma potansiyelitesi olarak bazı ihtimalleri bir yana bırakır; o sürekli kendi olma ihtimallerini/imkânlarını tercih eder, onları kavrar ve yanlışa sürüklenir. Ancak bu demektir ki, Da-sein kendi kendisine tevdi edilmiş, bütünüyle mümkünâta atılmış bir mümkün-varlık'tır. Da-sein, kendine has olma potansiyalitesi bakımından özgür olmanın mümkünlüğüdür. Mümkün-varlık oluşu, mümkün farklı tarzlarda ve derecelerde kendisine açıktır.

Anlama, yine de asla henüz objektif şekilde varolmayan birşey olarak görülebilir olmayan bu tür bir varlık potansiyelitesinin varlığıdır; ancak temelde asla objektif şekilde varolmayan birşey olarak o, varoluş anlamında Da-sein'ın varlığıyla birarada vardır. Da-sein, şu ya da bu tarzda olduğunu fiilen anladığı veya anlamadığı bir yoldadır. Bu anlama olarak o, olup biten şeylerin ne olduğunu, başka bir söyleyişle, varlık potansiyelinin ne olduğunu "bilir." Bu "bilme," öncelikle içkin bir kendi kendini anlamadan kaynaklanmaz; temelde anlama orada varlığa ait bir bilmedir. Ve yalnızca Da-sein anlamada orada olduğu içindir ki yanlış yola sürüklenebilir ve kendisini tanımayı başaramaz. Ve anlama ahenkli olduğu ve ahenkli olma ontolojik tarzda atılmışlığa (throwness) bırakıldığı için, Da-sein, daima önceden yanlış yola sürüklenir ve kendisini tanımayı başaramaz. Varlığının potansiyalitesi içinde, o böylece, imkânları içinde kendisini ilk keşfetme imkânına teslim eder.

Anlama, Da-sein'ın kendisine ait, bu varlığın kendi içinde bizatihi varlığının nelere muktedir olduğunu ifşa edecek tarzda olma potansiyalitesinin ontolojik varlığıdır. Bu ontolojik yapı çok daha kesin olarak kavranmalıdır.

İfşa etme olarak anlama daima, bu-dünya-içinde-varlık'ın bütün bir temel oluşumuyla ilgilidir. Varlığın potansiyelitesi olarak içinde-varlık, daima bu-dünya-içinde-varlığın potansiyelitesidir. Mümkün anlamıyla ifşa olan dünya sıfatıyla dünya değildir yalnızca, dünya içinde olarak özgürleşen varlıkların kendileridir de; bu varlıklar kendilerine ait imkânlar için özgürleşirler. Elde hazır olan şey, kendi işe yarayabilirliği, kullanılabilirliği, zarar verebilirliği dahilinde birşey olarak keşfedilir. İlişkililikler totalitesi kendisini, bir elde hazır şeylerin bağlantılar mümkünlüğünün kategorik bütünü olarak sergiler. Fakat, çeşitlilik içeren objektif varlığın/mevcudiyetin, yani doğanın "birliği" de keza, yalnızca kendi imkânlarından birinin ifşa olmuşluğu temelinde keşfedilebilirdir. Doğanın varlığının, kendi mümkünlüğünü mü hedeflediği sorusu, bir tesadüf meselesi midir? Bu sorgulama nereye dayandırılmaktadır? Bu sorgulama şu soruyu görmezlikten gelemez. Eğer kendi mümkünlüklerinin şartlarına göre ifşa oluyor iseler, varlıklar (entities) neden kendi varlığı içinde anlaşılan Da-sein'ın karakterine sahip

değiller? Kant bu tür birşeyi varsaydı ve muhtemelen doğru olarak böyle yaptı. Fakat bu varsayımın kendisi, nasıl ısbatlanacağı gösterilmeksizin bırakılamaz.

Neden anlama daima imkânlara/mümkünlere, kendisine ifşa olabilen şeyin temel boyutlarının tamamına nüfuz ediyor? Çünkü kendi başına anlamanın, geleceğe yansıma /atılma (project, projeksiyon) diye adlandıracağımız bir ontolojik yapısı vardır. O Da-sein'ın varlığını, eşit ölçüde aslî şekilde hem fiilî dünyasının dünya oluşu olarak anlamına hem de birşey için'-liğine projekte eder. Anlamanın geleceğe yönelik (proje) karakteri, bu-dünya-içinde-varlığı, varlığın potansiyalitesinin oradalığı olarak onun oradalığının ifşa oluşuna göre oluşturur. Geleceğe atılma varlığın, dünya içinde olma potansiyelitesi alanındaki ontolojik oluşumudur. Ve atılmış bir varlık olarak Da-sein, geleceğe atılmış olma moduna atılır. Geleceğe atılmanın plan düşüncesiyle hiçbir ilişkisi yoktur; plan düşüncesine göre Da-sein kendi oluşunu düzenler, fakat Da-sein olarak o, daima zaten önceden kendisini projekte etmiştir ve bu kendisini önceden geleceğe projekte etmiş olması dolayısıyla projekte etmektedir. Bunun böyle olması sebebiyle Da-sein daima kendisini anlamış durumdadır ve kendisini imkânlarına göre anlayacaktır. Dahası, anlamanın bu geleceğe atılmış bulunma karakteri, anlamanın tematik olarak içine atıldığı şeyleri, yani imkânların kendilerini idrak edemeyeceği anlamına gelir. Bu tür bir kavrayış kesinlikle onun mümkünlük karakterini, geleceğe atılmış olan şeyden uzaklaştırarak onu bir veri, bir tasarlanmış içerik düzeyine indirir; oysa, projekte etmede, proje, mümkünlük ve mümkünlük olarak mümkünlüğe izin verilmeden önce mümkünâta atılır. Geleceğe projekte edilme olarak anlama, Da-sein'ın, içinde mümkünlüklerinin mümkünlükler olarak varolduğu varlık modudur.

Projeksiyonun ontolojik yapısı tarafından oluşturulan varlık türü olduğu için Da-sein daima, eğer biri onu varlığının içeriğini objektif şekilde mevcut birşey olarak tescil etmek isterse ve bunu yaparsa, gerçekte olduğundan "daha fazla" birşey olduğunu anlar. Dünyaya atılmış olduğundan asla daha fazla birşey değildir; çünkü, onun olma potansiyalitesi temelde bu-dünya-içinde-varlık oluşuna (facticity) aittir. Fakat mümkün varlık olarak Da-sein asla bundan daha az birşey değildir. O, ontolojik bakımdan henüz olma potansiyalitesi içinde olmayan şeydir. Ve yalnızca orada varlık oluşunu, anlama ve geleceğe atılmış olma karakteriyle kazandığı için, ve yalnızca o olduğu ya da olmadığı şey olduğu için, kendi kendisine kavrayışla şunu söyleyebilir: "olduğunuz şey olun!"*

Geleceğe atılmış olma daima bu-dünya-içinde-varlığın tam ifşa oluşuyla ilgilidir. Bir oluş potansiyalitesi olarak anlamanın bizatihi kendisi temelde

---

* Fakat "siz" kimsiniz? Kendi haline bırakılan – ve *olan* – biri.

ona ifşa olabilen şeyin sahasıdır. Anlama, öncelikle dünyanın ifşa olmuşluğuna dönebilir, başka bir söyleyişle, Da-sein kendisini öncelikle ve genellikle dünyaya göre anlayabilir. Tersi durumda anlama kendisini öncelikle, Da-sein'ın kendisini kendisi olarak varolması anlamına gelen kendisi için olana fırlatır/atar.* Anlama ya kendi olarak kendisinden doğduğu için otantiktir, ya da aksi durumda otantik değildir. "İçinde olması" Da-sein'ın kendisini kendisinden kopardığı ve "yalnızca" dünyayı anladığı manasına gelmez. Dünya, bu-dünya-içinde-varlık olarak onun bir kendi oluşuna aittir. Yine otantik anlama ve otantik olmayan anlama hem hakiki olabilir hem de hakiki olmayabilir. Bir olma potansiyeli olarak anlama bütünüyle mümkünâta sızar. Bununla birlikte, anlamanın bu temel imkânlarından birine dönüş diğerini ortadan kaldırmaz. Daha doğrusu, anlama daima bu-dünya-içinde-varlık olarak Da-sein'ın tam ifşasıyla ilişkili olduğu için, anlamanın işe karışması geleceğe atılmış olmanın bir bütün olarak ontolojik tadilidir. Dünya anlaşılırken, aynı zamanda onun içindeki-varlık da anlaşılır. Varoluşu varoluş olarak anlama daima dünyanın anlaşılmasıdır.

Atılmış birşey olarak Da-sein daima olma potansiyelitesini bir önceden anlama potansiyalitesine dönüştürür.

Geleceğe atılmış olma karakteriyle anlama ontolojik olarak, Da-sein'ın görüşü (sight) diye adlandırdığımız şeyi oluşturur. Şeylere ilgi duyma/şeylerin kaygısını taşıma sağgörüsü/sağduyusu/basireti (circumspection [sağduyuyla anlama, çev.]),** adlandırdığımız şeylere ilgi duyma/-şeylerin kaygısını taşıma sağduyusu olarak karakterize ettiğimiz temel varlık moduyla uyum içinde, Da-sein'in olduğu gibi olması için varlık olarak varlığı görme olarak Da-sein, eşit ölçüde öncelikle orada olanın ifşa olmuşluğu ile birlikte ontolojik olarak varolan görmedir. Biz bu görmeyi aslî olarak varolan görme ve varlıkla ilgili bir bütün olarak şeffaflık diye adlandıracağız. Bu terimi, burada kendisi olan bir noktayı algısal olarak bulma ve ona bakma sorunu olarak değil, bu-dünya-içinde-varlığın bütün temel oluşturucu faktörleri içinde tam ifşasını kavrama ve anlama sorunu olduğuna işaret etmek için, doğru tarzda anlaşılan "kendi kendinin-bilgisini" göstermek amacıyla seçtik. Varolan varlıklar "kendilerini" yalnızca, dünya ile birlikte oluşları, varlıklarını oluşturan oluşturucu faktörler olarak ötekilerle birarada oluşlarıyla eşit ölçüde öncelikli tarzda kendilerine şeffaf hale geldiklerinde gösterirler.

---

* Fakat özne ve birey mahiyetinde veya kişi mahiyetinde değil.

** Bu cümledeki görüş (sight)ün görmeyle (seeing)le ilgisi yoktur; circumspection kavramını Heidegger, insan bilimlerinin sistematik yorumunu, doğa bilimlerinin açiklamalarını ya da metodolojik düşünme biçimlerini önceleyen anlama tarzını dile getirmek amacıyla kullanır (H. Arslan).

Tam tersine, Da-sein'ın şeffaf olmayışı yalnızca ve öncelikle "egosentrik" kendi kendini-aldatmada değil, aynı zamanda dünya hakkında bilgiden mahrumiyette kökleşir.

"Görüş" ifadesinin yanlış anlaşılması karşısında uyanık olmalıyız elbette. Görme, orada olanın ifşa olmuşluğunu karakterize eden açılmışlığa tekabül eder. "Görme" (seeing) ne yalnızca bedenin gözleriyle/maddi gözlerle algılamak anlamına gelir ne de objektif varlığı dahilinde objektif olarak varolan birşeyin duyular olmaksızın algılanması anlamına. Görmenin (seeing), "görüşün" (sight) ontolojik anlamını gerektiren yegane hususiyeti, onun için ulaşılabilir varlıklarla, gizlenmiş bulunmaksızın kendi başlarına karşı karşıya gelinme imkânı vermesidir. Gayet tabii her "duyu" bunu kendi hakiki keşif alanında yapar. Fakat felsefe geleneği öncelikle, başlangıçtan itibaren varlıklara ve Varlığa giriş modu olarak "görmeye" yönelmiştir. Bağlantının korunması için, görüş ve görme, ister varlıklar ister Varlık olsun önemi bulunmaksızın her girişi/nüfuzu giriş-nüfuz olarak karakterize eden bir evrensel terim haline gelinceye kadar formelleştirilebilir.

Bütün görüşün nasıl öncelikle anlamaya – nesnelerin/şeylerin kaygısını taşıma sagörüsü/basireti, sağduyu (Verständigkeit [common sense]) olarak anlamadır – dayandığını göstererek, saf sezgiyi/kavrayışı (intuition), aklî olarak nesnel/objektif varlığın geleneksel ontolojik önceliğine tekabül eden öncelikli oluşundan kurtarabiliriz. Hem "sezgi/kavrayış" (intuition) hem de "düşünce" (thought)* anlamanın zaten/önceden birbirinden ayrılmış durumdaki türevleridir. "Özlerin [fenomenolojik] sezgisi" bile ontolojik anlamada temellenir. Biz görmenin bu türü hakkında yalnızca, Varlık'ın ve Varlık'ın yapısının açık anlayışlarını kazandığımız zaman, yalnızca onlar fenomenolojik anlamda fenomenler haline gelebildiklerinde bir karara varabiliriz.

Orada olanın anlamada ifşa olmuşluğunun kendisi bir Da-sein'ın oluş-potansiyalitesi modudur. Onun varlığının hem bir-şey-içine hem de (dünyanın) anlamına atılmış olmasında, genelde Varlık'ın ifşa oluşu yatar.** Varlık'ı anlama, mümkünâta atılmış olmada önceden verilidir. Varlık, atılmış olma içinde anlaşılır, fakat ontolojik olarak kavranamaz. Temel bu-dünya-içinde-varlığın atılmışlığına sahip oluş türüne sahip varlıklar, Varlık'ı anlamaya, kendi varlıklarının oluşturucu unsuru olarak sahiptirler. Daha önce dogmatik tarzda öne sürdüğümüz şey, Da-sein'ın anlama olarak, içinde kendi oradalığı durumundaki varlığın oluşumuna göre ısbatlandı. Bütün bu sorgulama-

---

* Bu "anlama" [*verstehen*], *dianoia* olarak anlaşılmalıdır, anlamadan [*Verstand*] doğan anlama eylemi [*Verstehen*] olarak değil.

** O orada nasıl yatar ve Varlık [*Seyn*] ne anlama gelir?

nın sınırlarına göre, Varlığın bu kavranışının ontolojik anlamının doyurucu bir izahına yalnızca Varlığın zamansal yorumu temelinde ulaşılabilir.

Ontolojik unsurlar olarak ahenk/armoni ve anlama, bu-dünya-içinde-varlığın aslî ifşa oluşlarını karakterize eder. "Armoni içinde olma/akortlu olma" modunda Da-sein imkânları/mümkünleri varolmalarına göre "görür." Bu tür geleceğe atılma imkânlarıyla o daima zaten armoni içindedir. Kendi varlık potansiyeli projesi, orada olana atılmış olma olgusuna yolaçar. Orada varlığın geleceğe atılmış olması anlamında ontolojik açıklamasıyla birlikte, Da-sein'ın varlığı çok daha gizemli hale gelmiyor mu? Sahiden öyle. Eğer yalnızca "bu gizemin "çözülmesinde" hakiki bir yola ulaşabilmemiz gerekiyor ve bu-dünya-içine atılmış varlığın varlığı ile ilgili yeni bir soru yöneltmemiz gerekiyorsa, biz ilkin bu varlığın muammasının bütünüyle ortaya çıkmasına izin vermeliyiz.

Yalnızca anlamaya akortlu gündelik varlık modunu fenomenolojik olarak yeterince sergilemek için dahi, bu ontolojik unsurların somut şekilde ortaya konması zorunludur.

32 Anlama ve Yorum

Anlama olarak Da-sein kendisini mümkünâta yansıtır/fırlatır. Bu anlayan mümkünâta yönelik varlık'ın bizatihi kendisi, bu ifşa olan mümkünlüklerin tekrar Da-sein'a geri dönme tarzından dolayı bir olma/varlık potansiyalitesidir. Anlamanın geleceğe atılmış olmasının kendisine has bir gelişme imkânı vardır. Biz anlamanın bu gelişimini yorum diye adlandıracağız. Yorumda anlama, anlama yolunda anladığı şeyi kendine maleder/içselleştirir. Yorumda anlama farklı birşey değil, tersine kendisi olur. Yorum ontolojik olarak anlamaya dayanır, anlama yoruma değil. Yorum anlaşılan şeyin kabulü değil, tersine, anlamaya projekte edilen/atılan imkânların geliştirilmesidir. Biz yorum fenomenini, gündelik Da-sein'ın hazırlık kabilinden analizlerinden oluşan bu düşünceler zincirine göre, dünyanın anlaşılması dahilinde, yani, anlamanın hakikilik modu bakımından otantik olmayan anlama içinde ele alacağız.

Dünyanın anlaşılmasında ifşa olan şeyin anlamına göre elde hazır olan şeyin kaygısını taşıyan varlık, dahli/münasebeti/ilişkisi olabilecek şeyi, fiilen karşı karşıya kaldığı şeyle birlikte öğrenir. Dikkatle düşünme/titiz duyarlılık, önceden zaten anlaşılmış bulunan bir dünyayı keşfeder, daha yerinde bir söyleyişle yorumlar. Elde hazır olan şey apaçık şekilde anlayan görüşten önce gelir. Her hazırlama, düzenleme, düzeltme, geliştirme ve tamamlama, dikkatle inceleme için elde hazır olan şeyler ne için yapıldıkla-

rına/birşey içinliklerine göre yorumlanacak ve görülebilir hale gelen yorumlanabilirliklerine göre dikkate alınacak şekilde vukubulur. Birşey için olarak birşey içinliklerine göre basiretle/sağduyuyla yorumlanmış olan şey, açıkça anlaşılmış olan şey, birşey olarak birşey (something as something) yapısına sahiptir. Bu özel elde hazır şeyin neye göre ilerlediği/geliştiği yolundaki soruya duyarlılıkla verilecek sağduyu yorumunun cevabı şudur: .... [birşey, çev.] için. Onun ne için olduğunu söylemek birşeyi adlandırmak değildir sadece; adlandırılan şeyi, sorun haline getirdiğimiz şey olarak, birşey olarak anlamaktır da. Anlamada ifşa olan şey, yani anlaşılan şey daima, "birşey olarak" onun birşeyliği apaçık biçimde gösterilebilecek tarzda zaten önceden erişilebilir/nüfuz edilebilir birşeydir. Bu "olarak" [birşey olarak, çev.], anlaşılan şeyin apaçıklığının yapısını oluşturur. Kuşatıcı dünyada elde hazır olan şeyi, bir masa, bir kapı, bir araba, bir köprü olarak "gören" sağduyulu/basiretli, yoruma dayalı yoldaşlık zarureten, belirli bir önermeyle/ifadeyle basiretle yorumlanan şeyin önceden analizini yapmış bulunmak zorunda değildir. Elde hazır olan şeyle ilgili önceden onaylanmış herhangi bir görmenin bizatihi kendisi, kendi başına zaten bir anlama ve yorumdur. Fakat, birşeyin saf algılanışının basitliğini oluşturan şey, bu "birşey olarak"tan yoksunluğu değil midir? Bu görüşü türüyle gördüğümüz her durumda görme daima bir önceden anlama ve yorumlamadır. Bu, basitçe karşılaşılan şeyin kendilerine atıfla anlaşıldığı bir dahlolmalar/münasebetler totalitesine ait referans ilişkisinin (of the in-order-to [birşey amacıyla, birşey için, çev.]) apaçıklığını içerir. "Birşey olarak birşeyin" kılavuzluk ettiği varlıklara yorumcu yaklaşımda anlaşılan şeyin ifade edilmesi, onun hakkındaki tematik önermeyi önceler. Bu "birşey olarak" önce bu ifadede ortaya çıkmaz; yalnızca dile getirildiğinde, yalnızca orada dile getirilecek birşey bulunduğu için mümkün olan şey dile getirildiğinde ortaya çıkar. Birşeye baktığımızda, ifadenin apaçıklıktan yoksun olması, bu tür bir saf görmede ifade edici herhangi bir yorumun bulunduğunu ve dolayısıyla bir birşey-olarak yapısının bulunduğunu reddetmemizi haklı çıkarmaz. Kendileriyle sahip olduğumuz ilişki içinde bize en yakın şeyleri saf görme yorumun yapısını öylesine aslî bir biçimde taşır ki, deyim yerindeyse, birşeyin birşey olaraktan bağımsız/özgür bir kavranışı, bir tür yeniden yönelimi gerektirir. Birşeye sırf baktığımızda, onun-bizden önceki-çıplak durumuna-sahip olmamız bizi, onu hiçbir suretle anlayamama başarısızlığı ile karşı karşıya bırakır. Birşey olarak'tan bağımsız olan bu kavrama, anlayan sırf/saf görmenin sefaletidir; birşey-olarak yapısından çok daha aslî değildir; aksine onun türevidir. "Birşey olarak"ın ontik apaçıklığı bizi, onu, anlamanın a priori ontolojik oluşturucusu olarak hesaba katmama gibi bir yanlış yola sürüklememelidir.

Fakat eğer elde hazır yararlı şeylerin herhangi bir kavranışı onları daima sağduyuyla birşey olarak karşı karşıya gelinmesine imkân sağlayarak anlıyor ve yorumluyor ise, o zaman, ilkin yalnızca objektif olarak varolan birşeyi tecrübe ettikten sonra, sonra bir kapı olarak, bir ev olarak anlamış olmuyor muyuz? Bu, yorumun özel ifşa edici fonksiyonunu yanlış anlamak olur. Yorum, tabiri caizse, çıplak biçimde objektif olarak varolan şeye bir "anlam/önem" atfeder, ona bir değer yapıştıramaz; fakat dünya içinde karşı karşıya gelinen şey daima, dünyanın anlaşılmasında ifşa olan bir zaten önceden varolan dahloluş/bağlantı halindedir; yorumun apaçık hale getirdiği bir önceden zaten varolan bir dahloluş/ilişki halinde.

Elde hazır şeyler daima önceden, bir dahloluşlar/dahil oluşlar/ilişkiler totalitesine göre anlaşılırlar. Bu totalite, bir tematik yorumca apaçık şekilde kavranmaya ihtiyaç duymaz. Bu tür bir yoruma tâbi tutulsa bile, bu arkabahçede ikamet etmeyen/farkına varılmamış anlamaya tekrar geri döner. Bu onun gündelik, sağduyu yorumunun içinde yeraldığı modun ta kendisidir. Bu daima bir ön-tasavvura/kavrayışa/sahip olmaya (fore-having) dayanır. Anlamanın anlayan varlığa malolması/anlayan varlıkta içselleşmesi olarak yorum, önceden zaten anlaşılmış bulunan bir dahloluşlar/ilişkiler totalitesine atılmış varlıkta işler. Birşey anlaşıldığı, ancak yine de gizliliğini koruduğunda, bir mâletme/içselleştirme edimiyle açık hale gelir ve bu daima, anlaşılan şeyin kendisine göre yorumlandığı şeyi sabitleştiren bir perspektifin kılavuzluğu altında yapılır. Yorum, ön-kavrayışta içerilmiş bulunan şeye, tasarı halindeki belirli bir yorumla "yaklaşan" bir öngörüşte/önsezişte temellenir. Ön-kavrayışta içerilen ve bir "önceden-gören" görüş dahilinde anlaşılan şey yorum vasıtasıyla anlaşılabilir hale gelir. Yorum, yorumlanmakta olan varlıklara has kavranabilirliği bu varlıkların kendilerinden çıkarır veya aksi durumda varlıkların kendi varlıklarına tezat teşkil eden kavramlara girmeye zorlar.Yorum daima nihaî şekilde veya geçici olarak/muvakkaten belirli bir kavranabilirlik tarzında zaten önceden karar kılmış durumdadır; o önceden kavradığımız birşeyde, ön-kavrayışta temellenir.

Birşeyin birşey olarak yorumu temelde ön-kavrayışta, ön-görüşte ve ön-anlayışta temellenir. Yorum asla önceden mevcut birşeyin önvarsayımsız/önkabulsüz kavranışı değildir. Yorumun tam metin yorumu anlamında özel bir somut yorumu "orada olan" şeye, başlangıç noktasında "orada" olan şeye başvurmak istediğinde, burada yatan şey, yorumcunun apaçık ve tartışılmamış yargısından başka birşey değildir; bu yargı kaçınılamaz bir biçimde yorumun her çıkış noktasında yorum olarak yorumla birlikte zaten önceden "varsayılmış/konumlanmış," başka bir söyleyişle ön-kavrayışla,

ön-görüşle, ön-anlayışla birlikte önceden-verili/mevcut olan birşey olarak oradadır.

Bu "ön'ün/önceden'in/zaten'in/peşinen'in" karakterini nasıl anlamamız gerekir? Formel bir "a priori" den sözettiğimizde anlamış olur muyuz bunu? Bu yapı neden Da-Sein'ın bir temel ontolojik unsuru olarak karakterize ettiğimiz anlamasına uygundur? Kendisi türünde birşey olarak yorumlanan şeye ait bu "birşey olarak" yapısının ön-yapı ile ilişkisi nedir? Bu fenomen apaçık biçimde "parçalar halinde" çözülmüş oluyor değil midir? Bu durumda bir aslî analitik gözardı edilmiş olmuyor mu? Öyleyse neden? Bu tür fenomenleri "finaliteler" olarak kabul etmeli miyiz? Veya, anlamanın ön-yapısı ve yorumun birşey olarak-yapısı geleceğe atılmışlık fenomeniyle varlığa özgü-ontolojik bir bağlantıyı sergiler mi? Ve bu fenomen tekrar geriye, Da-sein'ın varlığının aslî bir oluşturucusuna atıfta bulunur mu?

Bu noktaya kadar yapılan hazırlığın kendileri için hiçbir suretle yeterli olmadığı bu sorulara cevap vermeden önce, anlamanın ön-yapısı olarak görülebilir olan şeyle yorumun birşey-olarak yapısı olan şeyin kendi başlarına önceden, üniversel bakımdan ontolojik açıklamanın aslîliğinin gerisinde kalacak şekilde kullanılsa bile felsefî problematiklerde sıkça kulanılan bir üniter fenomeni temsil edip etmediklerini sorgulamalıyız.

Anlamanın projekte edilmesiyle/geleceğe yansıtılmasıyla varlıklar/şeyler kendi mümkünâtlarıyla ifşa olurlar. Mümkünâtın bu karakteri daima, anlaşılan varlıkların varlığı türüne tekabül eder. Genelde dünya içindeki varlıklar dünyaya atılmışlardır, yani, içinde referans ilişkilerinin bu-dünya-içinde-varlık olarak ilişkili olduğu, başlangıçtan itibaren kök saldığı bir anlam totalitesine atılmış durumdadırlar. Bu dünya içindeki varlıklar Da-sein'ın varlığı ile birlikte keşfedildiğinde, yani anlaşıldıklarında anlama sahip olduklarını söyleriz. Fakat, daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse, anlaşılan şey anlam değil, varlıklar veya Varlık'tır. Anlam, birşeyin anlaşılabilirliği dahilinde kendisini idame ettiren şeydir. Anladığımız açıklıkta dile getirilebilen şeye anlam deriz. Anlam kavramı, zarureten anlaşılan yorumun dile getirdiği şeye ait olan şeyin formel çerçevesini de içerir. Ön-kavrayış, ön-görüş, ön-anlayışın yapılaştırdığı anlam, birşeyin birşey olarak anlaşılabilir hale gelmesiyle ilişkili olarak birşeye projekte edilen şeydir. Anlama ve yorum orada varlığın ontolojik bileşimini oluşturduğu için anlam, anlamaya has ifşa oluşun formel, ontolojik çerçevesi olarak anlaşılmalıdır. Anlam, Da-sein'ın ontolojik oluşturucusudur, varlıkların "ötesinde/dışında," bir "ara alan" olarak biryerlerde başıboş duran ve varlıklara atfedilen/yüklenen bir özellik değil. İçinde dünya-içinde-varlığın ifşa olmuşluğunun, bu ifşa olmuşlukta keşfedilebilir varlıklar aracılığıyla "sergilenebildiği" anlama, yalnızca Da-sein "sahip"tir. Bu yüzden yalnızca

Da-sein anlamlı veya anlamsız olabilir. Bu demektir ki, onun kendi varlığı ve onun varlığında ifşa olan varlıklar anlamada içselleştirilebilir/anlamaya mâledilebilir veya anlaşılamaz kalabilir.

"Anlam" kavramının bu yorumu ilkece ontolojik-egzistensiyal bir yorumdur; bu yorumu kabul edersek, o zaman, varlık türleri/modu Da-Sein'ın karakterini taşımayan bütün varlıkların, anlamdan mahrum varlıklar, temelde anlam olarak anlamdan mahrum varlıklar olarak anlaşılmaları gerekir. "Anlamdan mahrum" burada bir değer yargısını değil, tersine bir ontolojik belirlenimi dile getiriyor. Ve yalnızca anlamdan mahrum bulunan şey saçma olabilir. Da-sein'ın karşı karşıya geldiği şeyler olarak, objektif şekilde varolan şeyler/el-de-mevcut şeyler, onun varlığına saldırıyor gibidirler; sözün gelişi, doğanın bizi denetim altına alan ve bize zarar veren olayları.

Ve Varlık'ın anlamı konusunda sorular yönelttiğimiz zaman, soruşturmamız mükemmel olmaz ve varlığın ötesinde duran herhangi birşeyde derinleşmez; tersine onlar, Da-sein'ın anlayabilirliği/anlaşılabilirliği dahilinde duran Varlık'ın kendisiyle ilgili sorulardır. Varlık'ın anlamı asla varlıkların anlamıyla çelişkili olamaz veya varlıkların destekleyici "temeli' olarak Varlık'la çelişkili olamaz; çünkü, "temel" yalnızca anlam olarak nüfuz edilebilir birşeydir; bu anlamın kendisi anlamsızlık uçurumu olduğunda bile.

Orada olanın ifşası olarak anlama daima, bu-dünya-içinde-varlığın bütünüyle ilgilidir. Dünyanın her anlaşılmasında, onun içindeki varlık da anlaşılır ve bunun tersi de doğrudur. Ayrıca, her yorum, daha önce karakterize ettiğimiz ön-yapı içinde işler. Anlamaya katkıda bulunacak her yorum, yorumlanması gereken şeyi önceden zaten anlamış olmalıdır. Bu olgu, anlamanın ve yorumun, filolojik yorum gibi türev yollarının menzili içinde bile, daima önceden farkedilir. Bu ikincisi bilimsel idrak alanına aittir. Bu tür bir idrak, nedenleri gösteren titiz ısbatı gerektirir. Bilimsel delil, keşfetme amacını taşıdığı şeyi önceden varsayamaz. Ancak eğer yorum daima anlaşılan şey içinde işliyor ve kendisini ondan hareketle geliştiriyorsa, bu durumda o, bir daireye girmeksizin, özellikle de varsayılan anlama hâlâ beşerî varlığın ve dünyanın genel bilgisi içinde işlediğinde bilimsel sonuçları nasıl üretecektir? Fakat, en elementer mantık kurallarına göre, sözkonusu daire, bir circulus vitiosus'tur. Fakat böyle yapıldığında, tarihsel yorum faaliyeti, kesin bilgi alanından a priori çıkarılmış olur. Eğer anlamadaki bu daire Olgu-'su elimine edilmezse, o zaman tarihyazımı da pek kesinlik taşımayan bilme ihtimalleri arasına atılmış olacak demektir. Tarihyazımına, bu kesinlikten mahrumiyeti, kendi "nesnelerinin" "ruhanî anlamıyla" telafi etme izni verilir. Bununla birlikte, tarihyazıcıların kendi fikirlerine göre, eğer daireden

kurtulunabilirse ve eğer en azından doğanın bilgisi olduğu varsayılan bilgi olduğu kadar gözlemcinin konumundan da bağımsız bilgi olarak bir tarihyazımı (histography) umudu var ise, elbette bu çok daha ideal bir tarihyazımı olacaktır.

Fakat bu dairede bir vitiosum/fasit daire görmek ve ondan kurtulma yolları aramak, hatta kaçınılamaz bir eksiklik hissine kapılmak, anlamayı kökten yanlış anlamaktır. Burada sorun anlamanın ve yorumun belirli bir bilgi ideali haline getirilmesi değildir. Bu tür bir idealin bizatihi kendisi de olsa olsa anlamanın bir alt türü – el-de-mevcut olan/objektif olarak varolan şeyi meşru kendi temel anlaşılabilirliği içinde kavrama görevinden uzaklaşan bir alt türü olabilir. Dahası, mümkün anlamanın temel şartlarının yerine getirilmesi, bu temel şartların yerine getirilmesi konusunda önceden yapılmış yanlış yorumlamada ikamet etmez. Sonuca götürücü olan, dairenin dışına çıkmak değil, aksine, daireye doğru tarzda girmektir. Bu anlama dairesi, içinde gelişigüzel herhangi bir bilgi türünün işleyebileceği bir daire değildir; tersine o, Da-Sein'ın kendisinin ontolojik ön-yapısı'nın ifadesidir. Sözkonusu daire, bir vitiosum'a/fasit daireye/kısır döngüye dönüştürülmemelidir; tolere edilememiş bir daireye bile dönüştürülmemelidir. En aslî bilginin pozitif mümkünlüğü onda gizlidir; ancak bu mümkünlük yalnızca, yorum ilk, daimi ve son görevinin, tesadüfi düşünceler ve popüler anlayışların ona verdiği ön-kavrayışa, ön-görüşe ve ön-anlayışa izin vermek değil, tersine, bilimsel temayı bu ön-yapıları şeylerin kendilerine göre işleyerek garanti altına almak olduğunu anladığında hakiki tarzda kavranabilir. Ontolojik anlamıyla uyum içinde olduğundan, anlama, Da-sein'ın kendi varlık potansiyelidir ve tarihsel (historiographical) bilginin ontolojik önkabulleri ilkece, en kesin bilimlerde savunulan kesinlik fikrini aşar. Matematik, tarihten daha kesin değildir; kendisiyle ilişkili varlık temellerinin kapsamı bakımından daha dar kapsamlıdır yalnızca.

Anlamadaki "daire," anlamın yapısına bağlıdır ve bu fenomen, yoruma dayalı anlamada Da-sein'ın ontolojik oluşumuna kök salmış durumdadır. Bu-dünya-içinde-varlık olarak bizatihi kendi varlıklarına* ilgi duyan varlıkların bir ontolojik daire yapısı vardır. Bununla birlikte, "dairenin" objektif mevcudiyet (varlık) türünde bir varlık/el-de-mevcut varlık türüne ait olduğunu düşünüyorsak, genelde, ontolojik bakımdan Da-sein'a benzer birşeyi bu fenomenle karakterize etmekten kaçınmalıyız.

---

* Fakat bu "bizatihi kendi varlıkları" varlığın anlaşılması tarafından belirlenir, başka bir söyleyişle, ne aydınlığa kavuşturma olarak aydınlığa kavuşturma ne de mevcudiyet olarak mevcudiyetin temsilci düşünme için tematik hale gelmediği yer durumundaki mevcut olanın aydınlığa kavuşturulması içinde durularak belirlenir.

33. Yorumun Türevi Bir Mod/Tarz Olarak Önerme

Her yorum anlamada temellenir. Aslında yorumda ifade edilen ve genelde anlamada ifade edilebilir birşey olarak önceden tasarlanan şey anlamdır. Önermenin/ifadenin ("yargı/hüküm") anlamaya dayanması ve yorumun bir türev formunu temsil etmesi dolayısıyla aynı zamanda bir anlamı da "vardır." Bununla birlikte anlam, bir yargı "içinde" yargı edimiyle birlikte vukubulan şey olarak tanımlanamaz. Önermenin açık analizinin, mevcut kontekstsimizde çeşitli amaçları vardır.

Biz bir taraftan, "birşey olarak" yapısının – bu yapı anlama ve yorumu oluşturan şeydir – ne türde bir değişikliğe uğrayabileceğini önermeyi gözönünde bulundurarak gösterebiliriz. Bu yapıldığında, ilkin, anlama ve yorum tam görüş alanına girecektir. İkincileyin, önermenin analizi temel-ontolojik-problematikte belirleyici yerini alacaktır; çünkü, eski ontolojinin belirleyici döneminde logos otantik/hakiki varlıklara nüfuzun ve varlıkların Varlık'ının belirlenmesinin biricik kılavuzu olarak fonksiyon görüyordu. Nihayet, önerme eski zamanlarda, hakikat'in aslî ve hakiki "mekânı" olarak görülüyordu. Hakikat problemi Varlık problemiyle derin bir ilişki içindeydi ve bu yüzden soruşturmamız ilerlerken zarureten hakikat problemiyle karşı karşıya kalacaktır; zaten o, apaçık şekilde olmasa da, bu problemin çerçevesi içinde ikamet etmektedir. Önermenin analizi, bu problematiğin ele alınışının yolunu da açacaktır.

Aşağıda, önerme terimine, bu şekilde karakterize edilen fenomenden türetilen üç anlam yükleyeceğiz. Bu anlamlar birbirleriyle bağlantılıdırlar ve üçü birlikte tam önerme yapısını resmederler.

(1) İlkin önerme işaret etmek anlamına gelir. Bununla biz logos'un apophansis, yani varlıkların kendilerinden hareketle kavranılmasına imkân/izin verme olarak aslî anlamına bağlanırız. "Çekiç çok ağırdır" önermesinde, görünüşte keşfedilen şey "anlam" değil, el-de-olma/hazır olma tarzı dahilindeki varlığıdır. Bu varlık kavranabilecek ve "görülebilecek" ölçüde yakında olmadığında bile, işaret etme onun yalnızca bir temsilini– o ne "yalnızca temsil edilen/yeniden takdim edilen" ne de hatta konuşucunun bu varlığı temsil edişinin/yeniden takdiminin fiziksel bir durumudur– değil, varlığın kendisini gösterir.

(2) Önerme, yükleme'den/hüküm verme'den başka birşey değildir. Bir "yüklem" bir "özne"yi dile getirir; yüklem özneyi belirler. [Biz bir "özne"nin "yüklemini" öne süreriz ve "özneye" "yüklem" tarafından belirli bir karakter verilir.] Önermenin bu anlamlandırılmasında dile getirilen şey yüklemi değil, bizatihi çekicin kendisidir. Öte yandan, dile getiricinin dile getirdiği, yani belirleyicinin belirlediği şey "fazla ağır"da ikamet

eder. Önermenin ikinci anlamında ifade edilen şey, ne ise öyle olduğu belirlenen şey, içeriği itibariyle, bu terimin ilk anlamında ifade edilen şeye zıt olarak daraltılmıştır/sınırlanmıştır. Her yükleme/hüküm verme, yalnızca bir işaret etme olarak ne ise odur. Önermenin ikinci anlamının temeli birincisindedir. Yüklemede/hüküm vermede, özne-yüklem'de dile gelen unsurlar işaret etme'den doğarlar. Birşeye belirli bir karakter verme/birşeyi belirleme/birşeyi tesbit etme ilkin, kendi belirlenmişliği dahilinde apaçık olan şeyin kendisini açıkça ifşa etmesi için, kendisini kendisi olarak gösteren şeyi – çekici – keşfedemez; aksine, bir işaret etme tarzı/modu olarak o daha başlangıçta, kendisini kendisi olarak gösteren şeyin– çekicin– bütün boyutlarıyla görülmesine sınırlamalar koyar; bu bakışımızın apaçık sınırlanmasıdır. Zaten apaçık olan şeyle, yani çok ağır olan çekiçle karşı karşıya geldiğimizde, belirli bir karakter verme/belirleme/tesbit etme ilkin bir geri adım atmalıdır. "Özneyi konumlandırma," "oradaki bu çekiç"te odaklanacağı bir düzeye iner; apaçık olan şeye, bu varlıkları bir odağa yerleştirme yoluyla kendi belirlenebilir kesin karakteri içinde görülme imkânı vermek amacıyla yapar bunu. Özneyi konumlandırma, yüklemi öne sürme, ve bunları biraraya getirme, kelimenin dar anlamında kesinlikle "kategorik" (apophantic)'dir.

(3) Önerme iletişim, başkalarına ifade etme anlamına gelir. Aslında o, birinci ve ikinci anlamlarda önermeyle doğrudan ilişkilidir. O, bizimle birlikte birine kendi muayyen anlamıyla işeret edilmiş bulunan şeyi görme imkânı vermektir. Birine bizimle birlikte görme imkânı verme, kendi kesinlikleriyle işaret edilen varlıkları ötekilerle paylaşır. "Paylaşılan" şey, işaret edilen şeye yönelik varlıktır– genelde içinde onu gördüğümüz varlık. "Paylaşılan" şey, işaret edilen şeye yönelik herkes için ortak görme tarzına sahip varlık'tır. Bu yönelik-varlığın bu-dünya-içinde varlık olduğunu, başka bir söyleyişle, içinde işaret edilen şeyle karşı karşıya geldiğimiz dünyadaki varlık olduğunu aklımızda tutmalıyız. Ontolojik tarzda anlaşılan iletişim olarak herhangi bir önerme, dile getirilmiş olmalıdır. İletilen birşey olarak konuşulan şey başkalarının, kendileri işaret edilen ve tanımlanan varlıklara dokunabilecekleri ve görebilecekleri ölçüde sahip olamadıkları durumlarda bile konuşucuyla paylaşabileceği birşeydir. Konuşulan şey, ilave yeniden anlatımlarla "sürdürülebilir" birşeydir. İletişimin görme alanı genişletilebilir. Fakat, işaret edilen şeyin üstü, aynı zamanda, bu tür bir dile getirişte artan bilgi ve genişleyen idrak daima varlıkların kendilerini ifade etse ve onlar hakkındaki bir "geçerli/doğru anlamı" "doğrulamasa" bile, sözkonusu ilave yeniden anlatımda tekrar örtülebilir. Dile getiriş/söyleyiş bile bu-dünya-içinde-varlık ve işitilen şeye yönelik bir varlıktır.

Günümüzün "geçerlilik/doğruluk" fenomenine yönelen etkili "yargı/hüküm" teorisi burada uzun uzadıya tartışılmayacaktır. Lotze'dan

beri insanların daha gerilere götürülemeyecek bir "aslî fenomen" olarak tanıtmaktan hoşlandıkları bu "geçerlilik/doğruluk" fenomeninin rahatlıkla sorgulanabilir karakterine atıfta bulunmak yeterlidir. O bu rolü ontolojik açıklıktan yoksunluğuna borçludur. Kendisini kelimeye bilinçsizce bağlılık etrafından mevzilendiren bu 'problematik' tam anlamıyla anlaşılması zor bir problematiktir. Geçerlilik/doğruluk, ilkin, "psişik" yargı ediminin değişebilirliğine tezat değişmez bir varlığa sahip bulunduğundan, yargının içeriğine ait/yargının içeriğiyle bağlantılı gerçekliğin formu anlamına gelir. Bu soruşturmanın girişinde ana hatlarıyla karakterize edilen varlık sorununun konumunun ışığında biz, "ideal varlık" olarak "gerçekliğin" herhangi bir özel ontolojik açıklıkla ayırtedilebileceği/kavranabileceği umudunu taşıyamayız pek. İkincileyin, geçerlilik aynı zamanda, görüş alanındaki "nesne" için geçerli olan yargının anlamının geçerliliği/doğruluğu anlamına gelir ve böylece "objektif geçerlilik/doğruluk" ve genelde objektiflik statüsü elde eder. Üçüncüleyin, varlıklar için "geçerli/doğru" anlamın– kendinde/kendi başına "zamanlarüstü" geçerli anlamın– aynı zamanda rasyonel tarzda yargıda bulunan herkes için geçerli olmak anlamında da "geçerli" olduğu söylenir. Bu durumda geçerlilik/doğruluk, muteberlik/bağlayıcılık (bindingness), başka bir söyleyişle "evrensel geçerlilik/doğruluk" demektir. Eğer kişi bir "eleştirel" epistemolojik teori geliştirirse– öznenin nesneyi "doğru tarzda" "ortaya çıkaramayacağını" öngören bir epistemoloji– bu durumda, bir nesnenin geçerliliği, yani objektifliği olarak bu geçerli karakter, doğru anlam stokunun (!) geçerli içeriğine dayanıyor olacaktır. "Geçerliliğin/doğruluğun" sıraladığımız bu üç anlamı – objektiflik, ideal varlık tarzı, bağlayıcılık – yalnızca kendi başlarına belirsiz değildirler, aynı zamanda sürekli olarak birbirleriyle de karışırlar. Metodolojik ihtiyat, bu tür belirsiz kavramları, yorumumuzun kılavuzları olarak tercih etmememizi gerektirir. Anlam kavramına, onu bir "yargı içeriğine" hapsedecek ön sınırlamalar koymamalıyız; tersine onu daha önceden karakterize olmuş bir ontolojik fenomen olarak anlamalıyız; içinde, anlamada ifşa olabilen ve yorumda ifade edilebilen şeyin formel çerçevesinin o formel çerçeve olarak görülebilir hale geldiği bir ontolojik fenomen olarak.

"Önerme"nin burada analizi yapılan üç anlamını bir üniter tam fenomen görüşünde toplarsak, şöyle bir tanımını elde ederiz: Önerme birşeyi ileten ve ona belirli bir karakter veren göstermedir. Şimdi şu soruyu yöneltmeliyiz: önermeyi bir biçimde ne hakla bir yorum tarzı/modu olarak anlayabiliriz? Eğer o bu türde birşey ise, yorumun temel yapıları onda da tekerrür ediyor olmalıdır. Önermenin işaret etmesi, anlamada önceden ifşa olan şey veya sağduyuyla keşfedilen şey temelinde gerçekleşir. Önerme, kendisini önce-

likle genelde varlıklara açabilen başıboş/özgür/bağımsız bir davranış türü değildir; tersine o daima kendisini bu-dünya-içinde-varlık temelinde vare-der. Dünyayı idrak konusunda daha önce gösterdiğimiz şey,* önerme için de geçerlidir. Önerme, ifşa olan şey her ne olursa olsun ifşa olan şeyin ön-kavranışını gerektirir ve bu onun birşeye belirli bir karakter verme yoluyla işaret ettiği şeydir. Ayrıca, Biri birşeye belirli bir karakter vermeye/birşeyi belirlemeye başladığında da. İfade edilecek şeye yönelik bir görüş noktasına/bakış açısına sahiptir. Birşeyi belirlemenin/birşeye belirli bir karakter vermenin fonksiyonu, sunulan varlıkların belirleme eyleminde tasavvur edildiği istikamete yönelir. Önerme, resmedilerek atfedilecek yüklemin kendisini fırlatacağı, tabiri caizse, varlıkların kendi başlarına muğlak kapalılıklarına fırlatacağı bir ön-görüşe ihtiyaç duyar. İşaret edilen şeyin anlamlı ifadesi daima belirleyen/tanımlayan iletişim olarak önermeye aittir; o belirli bir kavramlar takımı içinde işler. Çekiç ağırdır; ağırlık çekice aittir; çekiç ağır olma özelliğine sahiptir. Her durumda önermenin içinde taşıdığı ön-kavrayış aynı zamanda genellikle farkına varılmayan birşey olarak kalır; çünkü, dil daima, gelişmiş bir kavramlar takımını/gelişmiş bir algılama tarzını beraberinde taşır. Genelde yorum gibi önermenin de ontolojik temelleri zarureten ön-kavrayışta, ön-görüşte ve ön-anlayıştadır.

Fakat önerme nasıl yorumun türevi bir tarz/mod olmaktadır? Onda değişikliğe uğrayan şey nedir? Bu değişikliği, mantıkta önermenin en "yalın/basit" fenomenlerinin normal şekilleri ve örnekleri olrak fonksiyon icra eden sınırlı önerme örneklerine bağlı kalarak gösterebiliriz. Mantığın kategorik önermeyle, sözün gelişi "Çekiç ağırdır" önermesiyle tematik hale getirdiği şey, onun, herhangi bir analizden önce, zaten daima "mantıksal olarak" anlaşılmış bulunmasıdır. Önermenin "anlamı" olarak o önceden zaten, bunun farkına varılmaksızın vasayılmamış durumdadır: bu şey, yani çekiç ağır olma özelliğini taşımaktadır. "Başlangıçta" basiret/sağduyu içinde bu tür hiçbir önerme yoktur. Fakat basiretin, yukarıda sözü edilen "teorik yargıyla/hükümle" mukayese edildiğinde "çekiç fazla ağırdır" ya da daha yerinde bir söyleyişle "çok ağır, diğer çekici ver!" gibi formlar alabilen kendine has yorum tarzları vardır. Aslî yorumlama edimi teorik bir önermede değil, tersine, "kelimelerden feragat etmeksizin" uygun olmaya aracı sağduyuyla ve basiretle elden çıkarmada ya da değiştirmede ikamet eder. Bundan, kelimeler yoksa, yorum da yoktur sonucu çıkaramayız. Öte yandan, basiretle/sağduyuyla konuşulan yorum, zarureten tanımladığımız anlamda bir önceden yorumlama değildir. Egzistential-ontolojik değiştirmelerin önermeyi kendisiyle oluşturdukları şey, sağduyuya/basirete dayalı yorumdan doğar.

---

* **Being and Time**, 4. Kısım 13.

Ön-kavrayışla sahip olunan şey, yani çekiç, başlangıçta faydalı bir araç olarak eldedir. Eğer bu varlık, bir önermenin "nesnesi" ise, biz önermeyi kurar kurmaz, ön-kavrayışta zaten önceden bir değişiklik gerçekleşiyor demektir. Kendisiyle birşeyi yaptığımız ya da icra ettiğimiz elde hazır birşey, ona işaret eden önermenin "üzerinde kurgulandığı" birşeye dönüşür. Ön-görüş, elde hazır olan şey içinde elde mevcut birşeyi hedefler. Hem bu bakma tarzı ile hem de bu bakma tarzına göre, elde hazır olan şey, elde hazır birşey olarak gizlenir. Elde hazır olanın üzerini örten elde mevcut olanın/objektif olarak varolanın bu keşfi dahilinde objektif olarak varolan/mevcut birşey olarak karşı karşıya kalınan şey, şu ya da bu tarzda el-de mevcut bulunan/objektif olarak varolan bir varlık oluşuyla belirlenir. Ancak bu durumda nitelikler benzeri birşeye, nüfuz mümkündür. Önermenin objektif olarak varolan şeyi belirlediği bu "birşey olarak," objektif birşey olarak objektif olarak varolan şeyden doğar [Bir önerme elde hazır/objektif olarak varolan birşeye belirli bir karakter verdiğinde ondan bir "ne" olarak sözeder; ve bu "ne" elde mevcut birşeyin o tür birşey olmasından doğar]. Yorumun bu birşey olarak (as)-yapısı değişikliğe mâruz kalmıştır. Bu "birşey olarak" anlaşılan şeyi kendine mâletme fonksiyonu içinde artık bir ilgiler/dahloluşlar totalitesine uzanamaz. Kuşatıcı dünyanın karakterini oluşturan referansiyel anlam ilişkilerini dile getirme imkânlarıyla bağlantısı kopar. Bu "birşey olarak," tekbiçimli/üniform, sırf objektif olarak varolan/elde-mevcut olan şey düzeyine inmekle karşı karşıya kalır. İnsanın yalnızca objektif olarak varolanı/elde-mevcut olanı görmesine ve onu yalnızca belirli bir şekilde görmesine izin veren bir yapı seviyesine geriler. Sağduyu yorumunun bu aslî "birşey olarak'ının" objektif varlığın "birşey olarak'ı" düzeyine bu düşüşü, önermenin hususiyetidir. O yalnızca bu şekilde birşeyi, ona doğrudan baktığımız şekliyle gösterme imkânı kazanır.

Bu yüzden, önerme ontolojik kökenini, anlayan yorumdan bağışık tutamaz. Anlayan sağduyu yorumunun (herméneia) aslî "birşey olarak'ını," önermenin kategorik/apophantical "birşey olarak'ından" farklı şekilde ontolojik/egzistential hermeneutik "birşey olarak" diye adlandırıyoruz.

Basiretle anlamayı sıkıca sarmalayan yoruma karşıt uçtaki el-de-mevcut/objektif olarak varolan nesneler hakkındaki teorik önerme arasında birçok ara aşama vardır: kuşatıcı dünya içindeki olaylarla ilgili önermeler, el-de-hazır olan şeyle ilgili izahlar, "durum raporları," "dünyaya atılmış olma durumunun (facticity) kaydı ve incelenmesi, bir "olaylar durumunun" anlatımı, vukubulan şeyle ilgili bir anlatım. Bu "ifade tarzları," teorik önerme ifadelerine, anlamları kökten tahrif edilmeksizin indirgenemezler. İkinciler gibi onların da basiretle yorum içinde "kaynakları" vardır.

Logos hakkındaki bilginin ilerlemesiyle birlikte, bu kategorik "birşey olarak" fenomeninin şu ya da bu biçimde ortaya çıkması kaçınılmazdı. Onun ilk görülme tarzı tesadüfi bir olay değildir; dahası o, müteakiben ortaya çıkacak mantık tarihini etkilemeyi de başaramamıştır.

Başlangıçta objektif olarak varolan şey/el-de-mevcut olan şey, başka bir söyleyişle, kendileriyle nesnelerle karşı karşıya geldiğimiz gibi karşı karşıya geldiğimiz şey, logos'un kendisini dile getirdiği kelimeler ve kelime serileridir. Bu yüzden objektif olarak varolan/el-de-mevcut birşey olan logos'un yapısını ilk araştırdığımızda, çeşitli kelimelerin/sözlerin objektif biraradaki varlığını keşfederiz. Bu biraradalık ünitesini oluşturan nedir? Platon'un bildiği üzere, o, logos'un logos tinos olmasından ibarettir. Logos'ta ifşa olan varlıklara bakışla birlikte, kelimeler, bir kelimeler totalitesi teşkil etmek üzere biraraya getirilirler. Aristoteles'in çok daha radikal bir görüşü vardı; her logos aynı zamanda, ya bu mesela, bir "pozitif yargı" olarak – ya da şu– mesela "negatif yargı" olarak– değil, hem synthesis hem de diairesis'dir. Dahası, ister olumlu ister negatif olsun her önerme eşit ölçüde aslî şeyler olarak synthesis ve diairesis'dir. Herhangi birşeyi gösterme, onu birleştirmek ve ayırmaktır. Bununla birlikte, Aristoteles bu analitik sorunu, şu problem istikametinde ileri götürmez: o halde logos'un yapısı içinde, her önermeyi synthesis ve diairesis olarak karakterize etmemizi gerektiren fenomen nedir?

"Birleştirme" ve "ayırma"ya ilişkin formel yapılarla birlikte, daha yerinde bir söyleyişle, iki'nin birliği ile fenomenolojik olarak varmamız gereken şey, "birşey olarak birşey" fenomenidir. Bu yapıya uygun olarak, birşeybaşka birşeye göre anlaşılır, onunla birlikte düşünülür; öyle ki, bu anlayan, yorumlayan ve dile getiren karşı karşıya geliş, aynı zamanda, biraraya getirilmiş bulunan şeyi ayırabilsin. Eğer bu "birşey olarak" fenomeni kendi ontolojik/egistential orjinini kapatıyorsa ve herşeyden önemlisi hermeneutik "birşey olarak"tan gizliyorsa, Aristoteles'in fenomenolojik hareket noktası logos analizini bir dışsal "yargı teorisi"nde parçalanıyor demektir ve bu dışsal yargı teorisine göre, yargı, temsillerle kavramların birleştirilmesi ve ayrılmasıdır.

Bu birleştirme ve ayırma, "bağlantı kurma" anlamına gelecek şekilde daha da formelleştirilebilir. Yargı, bir "koordinasyonlar" sisteminde çözülür ve ontolojik yorumun teması haline değil, mantıksal olarak "ölçmenin/hesaplamanın" nesnesi haline gelir. Synthesis ile diairesis'in, genelde yargı içindeki "bağlantının" analitik kavranışının mümkünlüğü ve imkânsızlığı, fiilî temel ontolojik problematik durumla yakından ilişkilidir.

Bir yandan bu problematiğin logos'un yorumu üzerinde ne ölçüde etkili olduğunu, diğer taraftan, "yargı" kavramının, dikkate değer bir karşı-hareketle, ontolojik problem üzerinde ne derece etkili olduğunu kopula (copula [rabıta, özne ile nesneyi birleştiren "olmak" fiili, özne ile fiil arasındaki bağlantı, H. Arslan]) gösterir. O, sentezin yapısının içinde başlangıçta bir sorun olarak konumlandığı ve aynı zamanda belirleyici yorum fonksiyonunu yerine getirdiği bu "bağ"da, apaçık hale gelir. Fakat eğer "bağlantının" ve "bağlamanın" formel özellikleri logos'un faktüel yapısal analizine fenomenolojik bakımdan hiçbir katkıda bulunamıyorsa, kopula terimiyle tasarlanan fenomenin nihaî noktada bağ ve bağlama ile hiçbir ilişkisi yok demektir. İster dilde açıkça ifade edilmiş olsun, ister sözel uçta/sonuçta işaret edilmiş olsun, "dır (is)" ve onun yorumu, eğer önermeler ve varlık kavrayışı Da-sein'ın kendi varlık imkânları iseler, varlık analitiğinin problemleri kontekstinde yeralır.Varlık sorusunun gelişimi (krş. Bölüm 3, kısım 1) böylece, logos içindeki bu özel Varlık fenomeniyle karşı karşıya kalır.

Şimdilik, logos'un "mantığı"nın Dasein'ın varlık analitiğine kök salması olgusunu, önermenin yorum ve anlamadan türemesiyle ilgili bu ısbatla izah etmek istedik. Logos'un ontolojik bakımdan yetersiz yorumunu kabulü aynı zamanda kavrayışımıza, üzerinde antik ontolojinin geliştirildiği metodik temelin kesinlikten yoksunluğu konusunda keskinlik sağladı. Logos, objektif olarak mevcut/el-de-mevcut birşey/varlık olarak tecrübe edilir ve objektif olarak mevcut/el-de-mevcut birşey olarak yorumlanır; onun işaret ettiği varlıklar objektif mevcudiyet anlamına da sahiptir. Varlığın bu anlamının kendisi, formel birşey-varlık anlamında varlık aynı zamanda onunla karıştırılacak ve bu iki alan arasındaki kesin ayırımları elde etmeye muktedir olunamayacak şekilde, varlığın diğer imkânlarından ayırtedilmeksizin ve varlığın diğer imkânlarıyla karşılaştırılmaksızın bırakıldı.*

34. Da-sein ve Söylem: Dil

Orada varlığı oluşturan temel ontolojik unsurlar, bu-dünya-içinde-varlığın ifşa olmuşluğu, ahenk sağlama (akort etme, H. Arslan) ve anlamadır. Anlama, yorum imkânını, yani anlaşılan şeyin mâledilme/içselleştirilme imkânını kendi içinde barındırır. Akortlamanın anlamayla eşit ölçüde aslî birşey olması ölçüsünde o kendisini belirli bir anlamada idame ettirir. Belirli bir yorumlama imkânı da keza ona aittir. Yorumun uç türevi önermeyle gö-

* Husserl.

rülebilir hale getirildi [Önermenin yorumun türevi olduğunu ve üç yorum türü olduğunu görmüştük]. Önermenin iletişim (dışa dönük konuşma) olarak üçüncü anlamının izahı bizi, şimdiye kadar bilinçli olarak hiç dikkat göstermediğimiz birşey durumundaki söyleme ve konuşma kavramlarına götürür. Dilin ancak şimdi tematik hale gelmesi, bu fenomenin, Da-sein'ın ifşa olmuşluğunun/açıklığının ontolojik gerçekleşmesine kök salmışlığını gösteriyor olmalıdır. Dilin egzistential-ontolojik temeli söylem (discourse)'dir. Akortlama, anlama, yorum ve önermeyle ilgili daha önceki yorumumuzda sürekli bu fenomeni kullandık, fakat eğer tabiri caizse, onu tematik analizde paranteze aldık.

Söylem ontolojik bakımdan akortlama/armoni ve anlamayla eşit ölçüde aslî/öncelikli birşeydir. Anlaşılabilirlik/birşeyin anlaşılabilirliği daima kendine maledici/içselleştirici yorumundan önce zaten dile getirilmiş durumdadır. Söylem anlaşılabilirliğin dile getirilişidir. Bu yüzden, o zaten önceden yorumun ve önermenin temelinde ikamet eden birşeydir. Yorumda ve çok daha aslî biçimde konuşmada ifade edilebilen şeyi anlam diye adlandırıyoruz. Aslında söylemin dile getirilişinde dile getirilen şeye, anlamlandırmalar totalitesi diyoruz. Bu totalite anlamlandırmalarla parçalara ayrılır. Dile getirilebilen şeylere ilişkin dile getirilen şeyler olarak anlamlandırmalar daima anlamla bağlantılıdırlar. Eğer orada olanın dile getirilişi durumundaki söylem, açıklığın aslî ontolojik unsuru ise ve eğer açıklık öncelikle bu-dünya-içinde varlık tarafından oluşturuluyorsa, söylem de esasen varlığın bir özel dünyevi moduna sahip bulunmalıdır. Bu-dünya-içinde-varlığın akortlanmış anlaşılabilirliği söylem olarak dile getirilir. Anlaşılabilirlikle ilişkili anlamlandırmalar totalitesi kelimelere dökülür. Kelimeler anlamlandırmalara göre çoğalırlar. Fakat kelime-şeyler anlamlandırmalarla sağlanmış değildir.

Söylemin ifadeye kavuşma tarzı dildir. Söylemin içinde kendi "dünyevi" varlığına sahip olduğu bu kelimeler totalitesi, elde birşey gibi iç dünyaya ait bir varlık olarak görülebilir. Dil, objektif olarak varolan/el-de hazır şeyler halinde parçalanmış olabilir. Söylem, anlamlandırarak dile getirdiği açıklık, "dünyaya" atılan ve "dünyaya"* bel bağlayan bu-dünya-içinde-varlığın varlığı türüne sahip bulunduğu için ontolojik/egistential dildir.

Da-sein'ın açıklığının ontolojik oluşumu olarak söylem, Da-sein'ın varlığı için oluşturucu birşeydir. İşitme ve sessiz durma/susma söyleme özgü konuşmaya has imkânlardır. Söylemin varlığın varoluşu için oluşturucu fonksiyonu ilkin bu fenomenlerde bütünüyle ortaya çıkıyor. Herşeyden önce, söylem olarak söylemin yapısını ele almalıyız.

---

* Atılmışlık, dil için temel birşeydir.

Söylemle dile getirme veya konuşma, bu-dünya-içinde-varlığın dünya ile-birlikte varlık ve kendisini bir umursayıcı bir-başkasıyla-birlikte-varlığa has özel bir tarzla idame ettirir– anlaşılabilirliğinin "anlamlı" ifadesidir. Bir-başkasıyla-birlikte-varlık onaylarken, reddederken, çağrıda bulunurken, ikaz ederken, şeylerden sözederken, birine tekrar yönelirken, araya girerken ve ayrıca "önermeler oluştururken," "konuşma hakkında konuşurken" konuşur. Söylem, ... hakkında söylemdir. Söylemin birşey hakkında olması zarureten belirli bir önermenin teması karakterini almaz; aslında genellikle böyle birşeyden yoksundur. Emir verilirken bile birşey hakkında emir verilir; bir dilek birşeyle ilgili bir dilektir. Rica da böyledir. Söylem zarureten bu tür bir yapısal faktöre sahiptir, çünkü o aynı zamanda bu-dünya-içinde-varlığın açıklığını oluşturur ve kendi yapısı itibariyle Da-sein'ın bu temel yapısınca önceden/zaten yapılaştırılmış durumdadır. Söylemde hakkında konuşulan şey daima belirli bir görüş açısı ve belirli sınırlar dahilinde "dile getirilir." Her söylemde, o şey olarak konuşulan şey, insan fiilen arzuladığında, istediğinde, şeylerden sözettiğinde o şey olarak hakkında konuşulan şeydir. Bu "söylenen birşey"le söylem iletişimde bulunur.

Analizin daha önce işaret ettiği gibi, iletişim fenomeni, geniş ontolojik anlamıyla anlaşılmalıdır. İnsanın içinde önermeler oluşturduğu "iletişim," sözün gelişi bilgi verme, iletişimin ilkece ontolojik olarak kavranan özel bir halidir. Bir-başkası-ile birlikte-varlığın anlamayla/anlayışla ifadesinin oluşturulduğu yer bu çok daha genel iletişim durumudur. Bu birbiriyle armoni içinde olmanın "paylaşılmasını" ve birlikte-varlığın anlaşılmasını doğurur. İletişim hiçbir şekilde tecrübelerin, sözün gelişi kanaat ve dileklerin bir öznenin içinden diğer öznenin içine nakledilmesi türünde birşey değildir. Mitda-sein /birlikte-Da-sein temelde birarada-armoni içinde olma ve birlikte-anlamada temelde önceden ortadadır. Birlikte/birarada-varlık "apaçık şekilde" söylemde paylaşılan varlıktır; başka bir söyleyişle o zaten öyledir, kavranamamış ve içselleştirilememiş birşey olarak paylaşılmamış birşey değil.

Dile getirdiği şeyle ileten ... hakkında her söylem aynı zamanda kendi kendini dile getirme karakteri taşır. Da-sein konuşarak kendi kendisini, başlangıçta "içeride birşey" dışarda birşeyden kapmuş bulunduğu için değil, aksine, bu-dünya-içinde-varlık olarak anlarken zaten "dışarıda" olduğu için dile getirir. Dile getirilen şey kesinlikle bu dışarıda varlıktır,* başka bir söyleyişle, içinde-varlığın tam açıklığına nüfuz etmek için işaret ettiğimiz fiilî akort olma modu (fiilî varlık modu). İçinde-varlık ve onun akortlanmışlığı söylemle bilinir hale gelir ve konuşmanın temposundaki, "konuşma tarzındaki" tonlama, perdelemeyle dilde gösterilir. Ontolojik akort-

* Orada varlık; açık bir yer olarak ifşa olan varlık.

lanma/armoni içinde olma imkânlarının iletişimi, yani, varlığın açılması "poetik" konuşmanın hakiki amacını oluşturur.

Söylemin, bu-dünya-içinde-varlığın akortlu/armonik anlaşılabilirliği anlamlandırmalara göre dile getirilir; söylem bu dile getirilmedir. Onun oluşturucu faktörleri şunlardır: söylemin ne hakkında söylem olduğu (hakkında tartışılan/konuşulan şey), belirtilen şey olarak söylenen şey, iletişim ve bilinir kılma. Bunlar dilden yalnızca empirik olarak çıkarılabilen özellikler değildir; fakat aynı zamanda birşeyi ilkin dil gibi ontolojik olarak mümkün kılan Da-sein'ın varlığının oluşumuna kök salmış ontolojik karakteristiklerdir de. Bu faktörlerden bazıları belirli bir söylemin dünyaya atılmış lingüistik formunda farkına varılmaksızın durabilir veya farkına varılmadan mahrum kalabilirler. Onların genellikle "sözle" dile getirilmemiş bulunmaları, bir söylem olduğu ölçüde, daima bu yapılar totalitesi içinde ikamet etmesi gereken belirli türde bir söylemin göstergelerinden biridir yalnızca.

"Dilin özünü" kavrama teşebbüsleri daima bu faktörlerden tek birine yönelik bir istikamet almış ve dil anlayışlarına kılavuzluk eden ipuçları "ifade," "sembolik formlar," "önerme" olarak iletişim, "bilinir kılma" tecrübeleri ya da hayat "formları" fikirleri olmuştur. Ancak, eğer bu farklı parçalardan ibaret bu belirlemeleri bütünleştirici bir biçimde biraraya getirmemiz gerekirse, hiçbir şey dilin tam bir tanımı statüsüne ulaşamaz. Belirleyici olan şey, Da-sein'ın analitiği temelinde önceden söylemin yapısının ontolojik-egzistential totalitesini geliştirmektir.

Söylemin anlama ve anlaşılabilirlikle bağlantısı, söylemin/konuşmanın bizatihi kendisine, işitmeye ait olan bir ontolojik imkân içinde apaçık ortaya çıkar. "Doğru" işitemediğimizde "anlayamadığımızı" söylememiz tesadüfi birşey değildir. İşitme söylemin oluşturucusudur. Lingüistik ifade nasıl söyleme dayanıyorsa, akustik algı da işitmeye dayanır. ... [Birisini, çev] dinlemek, birlikte-varlık olarak Da-sein'ın ontolojik ötekine açık-olmasıdır. Hatta işitme, her Da-sein'ın kendisiyle birlikte taşıdığı dostunun sesini işitmesindeki gibi, Da-sein'ın varlığın bütün imkânlarına aslî ve otantik açıklığını oluşturur. Da-sein anladığı için işitir. Ötekilerle birlikte bu-dünya-içinde-varlık, anlayan varlık olarak Da-sein "kendisini ve Mitda-sein'ı da dinler ve bu dinleyişte onlara aittir. Birlikte-varlığın içinde ortaya çıktığı birini dinleme şu mümkün genel tarzlarda gerçekleşebilir: takibetme/benimseme, destekleme ve özel işitmeme tarzları, karşı çıkma, direnme, kulak asmama.

Dinleme gibi birşey, işitmenin bu ontolojik olarak aslî potansiyalitesi temelinde mümkün hale gelir. Dinlemenin kendisi, "ilkin" işitme, tonlamaların hissedilmesi, seslerin algılanması olarak tanımladıkları şeyden, fe-

nomenolojik olarak çok daha önceliklidir/aslîdir. Keza dinleme, anlayan bir işiten varlık moduna sahiptir. "Başlangıçta" biz asla gürültüleri ve ses komplekslerini değil, tersine gıcırdayan vagonu, motosikleti işitiriz. Yürüyen konvoyu, kuzey rüzgârını, ağaçkakan avcısını, çatırdayan alevleri işitiriz.

Bir "saf gürültüyü" "işitmek" için çok suni/keyfi ve komplike bir tutum gerekir. Bununla birlikte, öncelikle motosikletleri ve vagonları işitiyor olmamız, bu-dünya-içinde-varlık olarak Da-sein'ın daima önceden kendisini iç dünyasına ait el-de-hazır şeyler ile birlikte idame ettiriyor olmasının ve hiçbir suretle öznenin sonunda bir "dünya"da ayak basmak için hareket edebileceği bir sıçrama tahtası sağlamak için ilkin kaosları şekillendirilmeleri gereken "duyumlarla" birlikte idame ettiriyor olmamasının fenomenal delilidir. Esasen anlarken Da-Sein, anlaşılan şeyle önceden biraradadır/birliktedir.

Ötekinin söylemini açıkça işitirken de keza biz öncelikle söylenen şeyi anlarız: çok daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse, biz ötekiyle, söylemin ait olduğu varlıkla, zaten önceden birlikteyizdir. Tersine, biz ilkin ifadede dile getirilen şeyi işitmeyiz. Konuşma açık olmadığında veya dil bize yabancı olduğunda bile ilkin anlaşılamaz kelimeleri işitiriz, bir tonlama verileri çeşitliliğini değil.

Ancak, söylemin ait olduğu şeyi "doğal olarak" işittiğimizde biz aynı zamanda onun söylenilme tarzını, "kelimeleri kullanma tarzını" da işitebiliriz, fakat keza bunu da konuşulan şeyi önceden anlayarak yapabiliriz yalnızca. Yalnızca bu durumda, söyleme tarzının söylemin tematik olarak ilgili olduğu şeye uygun olup olmadığını değerlendirme imkânı varolabilir.

Aynı şekilde, bir cevap olarak yeri geldiğinde konuşma da öncelikle doğrudan doğruya söylemin ait olduğu şeyi anlamaktan doğar; söylemin sözünü ettiği şey, birlikte-varlık içinde önceden zaten "paylaşılıyor olunan" birşeydir.

Söylem ve işitme ontolojik bakımdan mümkünse insan dinleyebilir. "İşitemeyen" ve "hissedemeyen" kişi belki de işte bu nedenle, çok iyi dinlemeye muktedir olan kişidir. Herşeyi dinleme, anlayan işitmeden mahrumiyettir. Söylem ve işitme, anlamada temellenir. Anlama ne çok konuşmaktan ne de işgüzar herşeyi dinlemeden doğar. Dinlemeye muktedir olanlar, önceden anlayabilenlerdir yalnızca.

Söylemin bir diğer temel imkânı sükût etme/sessiz durma'dır ve bu da aynı ontolojik temele sahiptir. Bir başkasıyla konuşurken sessiz kalan kişi, "birşeye anlaşılmamış olma imkânı sağlayabilir," başka bir söyleyişle, sözünü asla bitiremeyecek olan kişiden otantik olarak çok daha iyi bir anlama geliştirebilir. Birşey hakkında çok konuşma, bu yolla anlamanın ileri götü-

rülmesini hiçbir şekilde garantileyemez. Tam tersine, birşey hakkında çok konuşma şeylerin üzerini örter ve anlaşılan şeye açıklık konusunda yanlış bir izlenim verir; bu, sıradan ve basit olanın anlaşılamazlığıdır. Fakat sessiz kalma dilsiz olmak anlamına gelmez. Tam tersine, eğer bir kişi dilsiz ise, buna rağmen "konuşma" eğilimine sahiptir. Bu tür bir kişi, sessiz kalabileceğini ısbatlayamamış değilse, bunu ısbatlama imkânından bile yoksundur sadece. Ve doğası gereği az konuşma itiyadında olan kişi, sessiz kalabileceğini ve sessiz kaldığını ısbatlamaya daha muktedir kişi değildir. Asla hiçbir söylemeyen kişi, aynı zamanda belirli bir zamanda sessiz kalmaya muktedir olamayan kişidir de. Otantik sessizlik/sükut, yalnızca hakiki söylemde mümkündür. Sükût etmek için Da-sein'ın söyleyecek birşeyi* olmalıdır; başka bir söyleyişle, kendisine has bir otantik ve zengin açıklığı olmalıdır. Böylece, susma "boş konuşmayı" apaçık hale getirir ve ortadan kaldırır. Bir söylem modu/tarzı olarak susma Da-sein'ın anlaşılabilirliğini dile getirir; susma bunu öylesine aslî bir biçimde yerine getirir ki, bu yolla hakiki bir işitme potansiyeli ve şeffaf durumda bir bir-başkasıyla-birlikte-varlığı doğurur.

Söylem orada varlığın, yani akort olma ve anlamanın oluşturucusu olduğundan ve Da-sein bu-dünya-içinde-varlık anlamına geldiğinden, içinde-konuşan varlık olarak Da-sein kendi kendisini önceden zaten dile getirmiş durumdadır. Da-sein dile sahiptir. Greklerin – gündelik varoluşları birbirleriyle konuşmalarına dayanıyordu ve aynı zamanda görmek için "gözleri vardı" – beşerî varlığın özünü Da-sein'ın hem felsefe öncesi hem de felsefî yorumunda zoon logon echon** olarak belirlemiş bulunmaları tesadüfi birşey midir? Bu beşerî varlık tanımının animal rationale, "rasyonel canlı varlık" anlamındaki daha sonraki yorumu "yanlış" değildir; ancak, Da-sein'ın bu tanımının türetildiği fenomenal temelin üzerini kapatır. Beşerî varlık kendisini konuşan varlık olarak gösterir. Bu sesli ifade imkânının ana ait olduğu anlamına gelmez, bu varlığın dünyayı keşfetme modunda olduğu ve Da-Sein'ın bizatihi kendisi olduğu anlamına gelir. Grekler dilin karşılığı olabilecek bir kavrama sahip değillerdi ve bu fenomeni söylem olarak anlıyorlardı. Bununla birlikte, logos kendi felsefî görüşlerine büyük ölçüde önerme/ifade olarak girdiğinden, söylem formları ve oluşturucularının temel yapılarının geliştirilmesi bu logos'un talimatına uyularak gerçekleştirildi. Gramer onun temelini bu logos'un mantığında aradı. Fakat bu mantık objektif varlık/el-de-varlık/mevcudiyet ontolojisine dayanıyordu. Müte-

---

* ve söyleme talebinde bulundugu şeyi [**das Zu-sagende**] (being) [**Seyn**].

** Varlıkta [**Seyn**] birleştiren "birleştirici" olarak beserî varlık varlıkların açıklığında/varlıkların yakınında [**Offenheit**] varolma (fakat arkabahçede ikincisiyle birlikte)

akip lingüistiklere intikal eden ve günümüzde hâlâ ana kriter olarak kabul edilen temel "anlamlandırma kategorileri" stoku, söyleme önerme olarak yönelme eğilimi kazandı. Ancak, eğer bu fenomeni ilkece temel aslîliğe/önceliğe ve ontolojik kapsama sahip bir fenomen olarak anlarsak, o zaman, lingüstiğin ontolojik bakımdan çok daha aslî/öncelikli bir temelini yeniden tesis etme zarureti ortaya çıkıyor demektir. Grameri mantıktan kurtarma görevi, genelde söylemin önceden/peşinen a priori temel yapısının ontolojik unsur olarak pozitif kavranışını gerektirir. Bu görev sonradan sözkonusu gelenek geliştirilerek ve ona ilavelerde bulunularak icra edilemez. Bunu aklımızda tutarak, yalnızca teorik gözlemle bilinen ve önermeler halinde ifade edilebilen dünya içindeki varlıkları değil, genelde anlaşılabilir olan şeyi dile getirmenin temel formlarını da araştırmalıyız. Bir anlamlandırma doktrini mümkün mertebe çok sayıda dilin mukayesesinden ve en egzotik dillerin mukayesesinden otomatik olarak doğmaz. Üstelik, W. von Humboldt'un içinde dili bir problem olarak ele aldığı felsefî ufku benimsemek de yeterli değildir. Anlamlandırma doktrini Da-sein'ın ontolojisinde ikamet eder. Gelişip gelişememesi, bu ontolojinin kaderine bağlıdır.

Son tahlilde felsefî soruşturma öncelikle hangi varlık modunun genelde dile ait olduğunun sorulmasına karar vermelidir. O bu-dünya-içinde elde-hazır faydalı şey midir, Da-sein'ın varlık moduna mı sahiptir yoksa bunlardan hiçbiri değil midir? Eğer "ölü" bir dil varolabiliyorsa, hangi varlık türü dile sahip varlık türüdür?Bir dilin gelişmesi ve çökmesi ontolojik açıdan ne anlama gelmektedir? Bir lingüistiğimiz var ve onun kendi teması olarak sahip olduğu varlıkların Varlığı belirsiz; onun hakkındaki herhangi bir araştırıcı soru bile kapalı. Öncelikle ve genellikle anlamlandırmaların "dünyaya has" olmaları, dünyanın anlamlandırılması tarafından önceden peşinen tasarlanmış bulunmaları, genellikle belirgin bir biçimde "uzaysal/spatial" olmaları bir tesadüf müdür? Bu olgu egzistential ve ontolojik olarak zorunlu mudur ve neden zorunludur? Felsefî soruşturmanın, eğer "kendi başlarına şeyler" hakkında sorular sorması kavramsal tarzda açığa çıkarılmış bir problematik statüsü kazanması gerekiyorsa "lingüistiği" terketmelidir.

Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm*

Alan D. Schrift

.....**

Hem yorum süreçlerine hem de yorumun ürünlerine metinlerinin hemen hemen her yerinde yaptığı atıflar, Nietzsche'yi modern hermeneutiğin müjdecisi olarak görmeyi çekici hale getiriyor.[1] Ancak, Nietzsche'nin yorum anlayışının sistematik keşfinin içerdiği zorluklar, onun rakip yorumlar karşısında yargıda bulunmayı sağlayacak metodolojik ilkeler takımı türünde herhangi birşey sağlamaktan kendini alıkoyduğu ölçüde büyük zorluklardır.

---

* Bu metin şu kitaptan derlenmiştir: Schrift, Alan D., **Nietzsche and the Question of Interpretation/Between Hermeneutics and Deconstruction** (Routledge, New York and London, 1990), ss. 144-156 181-198

** Yazarın, yazının başında epigraf olarak Nietzsche'den iktibas ettiği iki paragrafı, tercüme etmedim (H. Arslan)

1 Bu görüş şu iki yorumcu tarafından son zamanlarda geliştirilmiştir: "Nietzsche's Aesthetics and the Question of Hermeneutic Interpretation" (**British Journal of Aesthetics**, Vol. 26, No. 4 [Autumn 1986], ss. 328-344) başlıklı yazısında Nicholas Davey tarafından ve "Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts," (**Nietzsche Studien**, Band 10-11 [Berlin: Walter de Gruyter, 1981-1982], ss. 408-30) başlıklı yazısında Johann Figl tarafından. Nietzsche'nin düşüncesiyle Dilthey, Heidegger ve Gadamer'in felsefî hermeneutiği arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak Figl, "Nietzsche'nin notlarına (özellikle de yaratıcılığının geç deneminin notlarına) daha derin bir analizinin hermeneutik olarak felsefeye temel teşkil eden ana eğilimlerin bu düşünürde daha önce müjdelendiğini gösterebileceği sonucuna varır (s. 430). Figl bu derin analize **Interpretation als philosophiches Prinzip: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass** (Berlin: Walter de Gruyter, 1982)'de yaparak geliştirir. Diğer taraftan Davey "Nietzsche'nin erken dönem estetiğini hermeneutik gelenek içinde ele alan bir tez" inşa ederek Nietzsche'nin erken dönem çalışmalarına yönelir; ve böyle yaparak o, Nietzsche'nin estetiğini, çağdaş yorumculardan birçoğunun sanat hakkındaki erken dönem çalışmalarını geç romantik irrasyonalizmin ifadesi olarak ele alma istikametindeki sürekli, ancak izah edilemez eğilimi bertaraf eder (s. 340). O, Nietzsche'nin estetik tarafsızlığa saldırısının, Dilthey'ın estetik yorumun objektifliği sorunuyla hermeneutik mesafe alma problemine, yani "yorumlanan ile yorumlayanın Weltanschauunge/Dünya görüşleri arasındaki gedik" problemine bulduğundan "daha radikal" bir zözüm sunduğunu öne sürer (s. 331).

Yorum hakkındaki değişik düşüncelerini organize etme teşebbüsünde bulunarak biz, yazılarının bütünü içinde farklı tarzlarda dile getirilmiş bulunan iki tema üzerinde odaklaşacağız. Bu temalar perspektivizm'le filoloji temalarıdır ve incelememiz ilerledikçe bu temaların herbirinin yorum sürecindeki paylar, ortaya çıkacaktır. Bu paylar farklılaşan "hakikat/doğruluk" anlayışları doğurur ve Nietzsche'nin "hakikat"in statüsüyle ilgili açık tutarsızlığı kısmen, perspektivizmle filolojinin metodolojik antinomisinin ürünü olarak ortaya çıkar. Ayrıca, bu iki yorum teması arasındaki gerilimin, modern hermeneutiğin başına bela kesilen rölativizmle dogmatizm arasındaki rekip eğilimleri müjdelediği gösterilecektir. Bu iki tamayı inceleyerek biz, perspektivizmle filoloji arasındaki karşıtlığı, yani Nietzsche'nin düşüncesindeki karşılıklı doğrulamayı icabettiriyor görünen çelişkiyi ortadan kaldırma amacındaki yorumcuyu, bir temayı diğerine indirgeme ya da bağlama göreviyle karşılaşan biri olarak görmemiz gerekip gerekmediğini soracağız.

En veciz formuyla dile getirmek gerekirse, perspektivizm, Nietzsche'nin yorumlanmamış "olgular" veya "doğrular" olamayacağını öne süren doktrinidir. Fakat, bu doktrinin belirli tezlerini incelemeye başlamadan önce, ele alınacak şeyle ilgili muhtemel yanlış anlamalara yönelik iki ikazda bulunmalıyız. Birincisi Nietzscheci perspektivizm doktrininin kapsamıyla ilgilidir. Nietzsche'nin perspektivizm doktrininin paradoksal, nihilistik ve hatta solipsistik olmakla eleştirildiğini görmek nadir birşey değildir.[2] Bu yargılar perspektivizmi genel bir yanlış anlamadan, yani, perspektivizmin bir ontolojik konum sergilediği yanlış anlamasından doğuyor. Nietzsche'nin perspektiflerle ilgili belirlemelerinin, alanı "ontolojik" değil "epistemik" olan bir konumu resmettiği fikri aşağıda sergilenecek araştırmanın önkabulüdür. Fakat bu, perspektivizmin "varlık teorisi" değil, dar anlamıyla "bilgi **teorisi**" sağlayan bir epistemo**lojik** konum olarak ileri sürüldüğü anlamına gelmez. Aksine, "epistemik" olarak tasarlama, perspektife dayalı yorumun, orada ne "olduğu" ile değil, neyi "bilebileceğimizle ilgili olduğuna imada bulunur. Başka bir söyleyişle, Nietzsche'nin perspektif açıklaması asla bir teori sunmaz; o, bazı sabit, ezelî ve ebedî "kendiliklere/varlıklara" – bu kendiliklerin "hakikatler," "olgular," "anlamlar," "önermeler" sayılıp sayılmadıklarının veya ne sayılıp sayılmadıklarının önemi bulunmaksızın – sahip olma olarak gelenek-

---

[2] Sözün gelişi Arhur Danto'nun **Nietzsche as Philosopher** kitabının 68-99. sayfaları arasındaki perspektivizm tartışmasına bakınız; veya David C. Hoy'un şu metnine bakınız: "Philosohy as Rigoruous Philology? Nietzsche and Post-Structuralism," **Fragments: Incompletion and Discontinuity** (New York Literary Forum, vols. 8-9 [1981], ss. 171-180; veya şu yazıya bakınız: George J. Stack, "Nietzsche and Perspectival Interpretation," **Philosophy Today** (Fall 1981), ss. 221-241.

sel epistemolojik bilgi anlayışına alternatif sunan bir retorik stratejidir.[3] Göreceğimiz gibi, Nietzsche bu "kendilikleri" insanî kavrayışın menzilinin dışında şeyler olarak görür ve onlar varolsunlar ya da olmasınlar (Nietzsche'nin "boş hipotez" olarak gördüğü sorun), bizim onları "bilmeye" kesinlikle yeteneksiz olduğumuz sonucuna varır.

İkinci uyarı Nietzsche'nin yazılarında "perspektif" ("**perspektive**") ile "yorum" ("**Auslegung**," "**Interpretation**," "**Ausdeutung**") arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Yorumcular genellikle bu terimleri eşanlamlı sayıyorlar ve Nietzsche'nin kendisi bazan persepketivizm doktrininin herşeyi yorum olarak tanımladığına işaret ediyorsa da, perspektifle yorumun alel-acele özdeşleştirilmesi bana şanssızlık gibi görünüyor. Bu karışıklığın giderilmesine katkıda bulunmak için bu iki terimi şu tarzda birbirinden ayıracağım: yorum, bir farklı perspektifler koleksiyonunu şu ya da bu şekilde organize etme ediminde ortaya çıkar. Bu yüzden, perspektifler belirlenmiş olma anlamında, "determine edilmiş" ve kontrolümüz dışında duran şeyler iseler de, bu perspektiflere verdiğimiz form, yani güç tutkusu olarak onlarla birlikte inşa ettiğimiz yorum belirlenmiş, determine edilmiş değildir. Bu ayırım, belirli bir düzeyde, bir form-verici yorum matriksinin dışında asla varolamamaları ve bu yorum matriksinin daima önceden perspektifle kayıt atına alınmış bulunması ölçüsünde, kendisini yalnızca bir yaratıcı aygıt olarak ortaya koyacaktır. Ancak, bu ayırımın yararı, Nietzsche incelememiz ilerledikçe açık hale gelecektir.

Benim tezim, kısmen, neyi nasıl "bilebileceğimizin" tasvirini vererek, perspektivizmin, geleneksel epistemolojiye bir alternatif sunduğudur. Bu, Nietzsche'nin, perspektivizm doktrinini insanın sonluluğu/sınırlılığı ile ilgili bir "empirik" sonuç olarak öne sürdüğü anlamına gelir; çünkü insanî varlıklar bedenen zamanın, mekânın ve tarihin belirli bir noktasında konumlanırlar; bilgi kapasiteleri kaçınılmaz biçimde sınırlıdır. Bu tarzda konumlandıkları için, insani varlıklar, "gerçekliğin" geleneksel bilgi açıklamasının talep ettiği "objektif" ve "tarafsız" gözleme yetenekli değildirler. Tersine, yalnızca belirli bir perspektiften yapılmış değerlendirmeler

---

[3] Bernd Magnus "Nietzsche Today: A View from America," **International Studies in Philosophy**, Vol. XV, No. 2 (1983), ss. 91-101'de benzer bir yaklaşımı savunur. O, Nietzsche'nin perspektifle ilgili görüşlerini pozitif bir doktrin değil, retorik bir aygıt olarak ele almak, kendine-atıf probleminden, yani, perspektivizm doktrini hakikatlerin olmadığını iddia ediyor göründüğünde, perspektivist tezin kendisinin doğruluk/hakikat değeri probleminden yakasını kurtardığını öne sürer. Eğer perspektivist tez doğru değilse, bu durumda, onu sorun etme ihtiyacı duymayacağız demektir; fakat eğer doğru ise, perspektivizmin temel tezini reddediyor demektir. Bu konuda, Yedinci Bölüm'de atıfta bulunulan literatüre bakınız (Yazarın sözünü ettiği literatürün yeraldığı bölüm ve dolayısıyla sözü edilen literatüre ilişkin bilgiler, elinizdeki derlemede"Dil, Metafor ve Retorik" başlığı altında yeralıyor [H. Arslan])

vardır (bakınız **WP**, 259, 557). Nietzsche, herbiri insani varlıkların neyi bilebileceklerine kesin sınırlamalar koyan üç temel perspektif tipini birbirinden ayırır ve biz bu tipleri "fizyolojik," "içgüdüsel" ve "sosyo-tarihsel" başlıkları altında sınıflandırabiliriz.

.....

Nietzsche'nin neyi bilebileceğimize ilişkin yorumunda, bir üçüncü perspektifler sınıfı vardır – "sosyo-tarihsel perspektifler." Bunlar, hem bireyin kişisel tarihinin hem de bireyin içinde yeraldığı genel sosyo-tarihsel kontekstin belirlediği perspektiflerdir. Başka bir söyleyişle, neyi bilebileceğimizin kapsamı, "doğru" veya "gerçek" olarak kabul etmemiz gereken şeye ilişkin tarihle sınırlı ve sosyal olarak benimsenmiş standartlar eşliğinde gerçekleşen bireysel tecrübelerimizle sınırlıdır. Nietzsche için, kişinin tecrübe ettiği şey anlayabileceği şeyi belirler: "Nihai noktada kimse, kitaplar dahil, şeyler hakında önceden bildiklerinden kaçamaz. Zira, birşeye tecrübeyle ulaşamaktan yoksunsanız, o şey için kulağınız da yok demektir" (**EH**, III, 1; krş. **EH***. I, 1; **D**, 119). Tecrübelerimiz nihai noktada bireysel ve biricik tecrübeler olduğu için, dünyaya ilişkin bilgimiz, şu kaçınılamaz sınırlamayı yansıtacaktır: " Ben herkesin, herkesin kendisi bireysel ve biricik olduğu için, ve daha başka herşeye yönelik önceden asla takınmamış olduğu yeni bir tavrı benimsediği için, hakkında bir fikrin mümkün olduğu herşeyle ilgili bir bireysel kanaatinin bulunması gerektiğine inanıyorum" (**HAH****, 286). Bu yüzden, "en büyük ressam düşünürlerin elleri altında bile, yalnızca bir tek hayattan, yani, kendi hayatlarından doğan resimler ve minyatürler vardır – ve gerçekten de, bunun dışında hiçbirşey mümkün değildir" (**AOM**,*** 19). Nietzsche'ye göre biz, "daima kendi eşliğimizdeyiz" ve yalnızca gözlerimiz ve kulaklarımız neyi görüyor ve işitiyorsa, onu görür ve işitiriz: "Tarihte ve doğadaki her şey türüm içindir; benimle konuşur, beni harekete geçirir ve beni yatıştırır – : geriye kalan herşey, işitemediklerim ve unuttuklarımımdır" (**GS**, 166).

Ancak, perspektifimizin biricikliği tarihsel ve sosyal etkiler pahasına ortaya çıkmaz. Aksine, bu sosyo-tarihsel faktörler, Nietzsche'nin ulaştığı sonuçları takviye ederler: "Yine de nesneleri değerlendirenler, kökleri daha önceki yüzyılların hissedişlerinde ve aşklarında bulunan duygu ve sevgilerle yüklüdür (**GS**, 57). Bir önceki bölümde Nietzsche'nin, filozofların "dilin kavramsal mumyalaştırmalarıyla ilgilendikleri için 'tuhaf' tarih duygusundan da yoksunluklarını ve oluşa ilgisizliklerini" (krş. **TI**,

---

* **EH** = Ecce Homo (Ecce Homo), 1888 (H. Arslan) .

** **HAH** = Human, All-too-Human (Menscliches, Allzumenschliches), 1878.

*** **AOM** = Assorted Opinions and Maxims (Vermischte Meinungen und Sprüche), 1879 (H. Arslan)

"Reason in Philosophy," 1) vurguladığını görmüştük. Tarih hissinden yoksunluğun, Nietzsche yalnızca tarihsel olarak sınırlı perspektiflerin varoldukları itirazını yönelttiği ölçüde, filozofun ezelî ve ebedî, değişmez hakikatlere inançları dolayısıyla ortaya çıkan sonuçlara benzer bir sonucu vardır:

> Filozofların aile kusuru. – Bütün filozofların, onunla ilgili analizleriyle hedeflerine ulaşabildikleri şimdiki durumda düşünüyorken insandan yola çıkma gibi bir genel kusurları vardır. Onlar isteksizce insanı bir aeterna veritas, bütün bir akışın ortasında sabit duran birşey olarak, şeylerin kesin ölçüsü olarak düşünürler. Filozofun insanla ilgili öne sürdüğü herşey, yine de temelde, çok sınırlı bir zaman diliminin insanı hakkında öne sürülmüş düşüncelerden başka birşey değildir. Tarih hissinden yoksunluk, bütün filozofların aile kusurudur; hatta birçoğu, bunun bilincinden mahrum, insanın bazı dinlerin etkisi altında, hatta belirli politik olayların etkisi altında ortaya çıkan, en son tezahürünü, kendisinden yola çıkılması gereken sabit form olarak görürler. Onlar, bazıları insanın oluştuğunu; bazıları dünyanın tümünün bilgi yetisiyle dokunduğunu düşünse de, bu bilgi yeteneğinin de oluştuğunu göremezler.– Bu durumda, insanlığın gelişimindeki temel herşey, kabaca bilgisine sahip olduğumuz 4000 yıldan uzun süre önceki ilk zamanlarda gerçekleşmiştir; bu yıllar sırasında insanlık pek fazla değişmemiş olabilir. Fakat, burada filozof, insandaki "güdüleri" şimdi varoldukları gibi varolan şeyler olarak görür ve bunların insanlığın değişmez olguları olduklarını ve böyle olmaları ölçüsünde genelde dünyayı kavrayışın anahtarını sağladıklarını farzeder; bütün bir teleoloji, son dört bin yılın insanından, başlangıçtan itibaren dünya ile doğal ilişkisi bulunan değişmez bir insan olarak sözedilerek inşa edilir. Fakat herşey oluş halindedir; nasıl mutlak hakikatler yoksa, ezelî ve ebedî olgular da yoktur. Netice itibariyle, bundan böyle ihtiyaç duyulan şey, tarihsel felsefe yapma ve onunla bilikte tevazu erdemidir. (HAH, 2)

Bu yalnızca oluş sürecinden çıkarılacak sabit ve değişmez hakikatlerin/doğruların bulunmadığı anlamına gelmez, gözlemcinin, bu oluş sürecine konumlanmış olması dolayısıyla, sürecin kendisi konusunda sınırlı ve sınırları tarihsel olarak çizilmiş bir perspektifi benimsemesi gerektiği anlamına da gelir. Filozofların insanî "güdüler" diye adlandırdıkları şeylerin kendileri tam da tarihsel tarzda "özünün" bir parçası olarak "insana" aşılanmış ve insanla bütünleşmiş değerlendirme yapılarıdır.

Bu kısa tipolojiden hareketle, perspektivizmin kısmen nasıl felsefî geleneğe hayatiyet veren aşırı ölçüde basit bilgi anlayışına tepkiyle doğduğunu görebiliriz. Dahası, bu tipolojik analizde perspektiflerin şu genel üç temel niteliğini gözler önüne serer: perspektifler kaçınılmaz (inevitability), vazgeçilemez (indispensability) ve "yanlış"tırlar. Fizyolojik, güdüsel ve tarihsel sınırlanmışlığımızdan dolayı, dünya karşısında belirli perspektiften, bir ölçüde tuhaf bir perspektiften kaçamayız:

> Hayatın perspektif karakterinin ne kadar genişleyeceği veya gerçekten hayatın bunun dışında herhangi bir karakterinin bulunup bulunmadığı; yorumsuz, "anlamsız" varlığın "saçmaya" dönüşüp dönüşmeyeceği; diğer taraftan, her hayatın esasen fiilen yoruma angaje olup olmadığı [ob, andrerseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist] .– bunu, zihnin en fazla emekle ve en titizce yapılmış analizi ve kendini

> değerlendirmesi bile belirleyemez; çünkü, bu analiz sırasında insan zihni kendisini kendi perspektifleriyle görmekten ve yalnızca bunlarla görmekten kaçamaz. Kendi köşemizi göremeyiz; diğer zihin ve perspektif türlerinin ne olabileceklerini bilmek isteyen tecessüs, boş bir tecessestür [...] (GS, 374)

Perspektiflerin kaçınılamazlığına hiçbir şey ilave etmeksizin Nietzsche, vazgeçilemezlikleri üzerine konuşmaya devam eder. Perspektifler dünyayı yönetilebilir hale getirirler ve benimsenen perspektifler korunma/hayatta kalma için zorunludurlar. Ancak, bir perspektifin vazgeçilemezliği, o perspektifin doğruluğunun kriteri olarak hizmet göremez. Ego/ben perspektifi konusunda Nietzsche şu yorumu yapar: "bugünlerde alışkanlık kabilinden ve vazgeçilemez bir kurgu haline gelebilmişse de, .– yalnızca bu, onun muhayyel kaynağı aleyhine hiçbir şeyi ısbatlayamaz: bir inanç hayatın şartı, ancak yine de yanlış olabilir" (WP, 483) Bir zorunlu perspektifin muhtemel yanlışlığı dogmatik filozofu nihilistik bir umutsuzluğa sürüklese de, Nietzsche Gaya Scienza (Danseden Bilim)'nın şen ruhuyla yanlışlığın gerekliliğini kabul eder ve doğrular:

> Bir yargının yanlışlığı bizim için zarureten bir yargıya engel değildir; bu konuda, yeni dilimiz fazla tuhaf görünebilir. Sorun, onun ne ölçüde hayatı-destekleyici/evetleyici, türü-koruyucu, hatta belki de türü-geliştirici olduğudur. Ve biz temelde en yanlış yargıların (a priori sentetik yargılar dahil), bizim için en vazgeçilemez yargılar olduklarını iddia etme eğilimindeyiz; mantığın kurgularını kabul etmeksizin; gerçekliği bütünüyle icadedilmiş, sınırlanmamış ve kendisiyle özdeş bir dünyayla ölçmeksizin; sayılarla dünyanın sürekli yanlışlamasını yapmaksızın, insan yaşayamaz .– yanlış yargılardan vazgeçmek hayattan vazgeçmek ve hayatın reddidir. Doğru olmayan şeyi hayatın bir şartı olarak kabul etmek .– bu kesinlikle alışılmış değer hislerine tehlikeli şekilde direnmek demektir; ve bu rizki alan felsefe aynı rizkle kendisini iyinin ve kötünün ötesine yerleştirecektir. (BGE, 4; krş. WP, 602)

Perspektifin "doğru" veya "yanlış" olma sorununu, perspektife dayalı değerlerin kendisine göre yargılanacağı kriter olarak, perspektifin "hayat için değerine" bağladığından, Nietzsche için, perspektif doktrinini, değerlerin yeniden değerlendimesi projesinde işe koşma yolu açılır.

Önceki değerlerin aşalması projesinde perspektivizm iki tarzda fonksiyonunu yerine getirir. Bunların ilki eleştirel fonksiyondur: bilginin perspektife dayalı yorumu, epistemolojinin geleneksel imtiyazlı nesnelerini tahrip için kullanılır. Bu, Nietzsche'nin "olgu," "hakikat/ doğru," "anlam," "gerçeklik" vb. eleştirisinin, bilginin perspektife dayalı karakteriyle ilgili sezişlerini izlediği anlamına gelir. Nietzsche'nin metinleri boyunca insan, bu imtiyazlı epistemik nesnelerin varlığını reddeden şöyle ifadeler bulur: ""[....] 'hakikat' yoktur," (WP, 616), "Olgular yoktur [...]" (WP, 604), "Anlam zorunlu olarak görece anlam ve perspektif değil midir?" (WP, 590), " 'Gerçeklik' yoktur [...]" (GS, 57). İnceleme konusunda biri, bu tür düşüncelerin benzer kontekstlerde yeniden ortaya çıktıklarını

söyleyebilir. Her ne olursa olsun, reddedilen şey, bu nesnelere, yani onların "verililiğine" akortlu imtiyazlı epistemik statüdür.[4] Ve herbir durumda, "verili" epistemik nesnenin imtiyazlı statüsünü reddin temelleri, perspektif ve yorumun kapsamlılığıdır; yani, perspektifler ve yorum, birşeyin "olgu," "hakikat/doğru," "anlam" ya da "gerçek" olduğu yargısına varılmadan önce zaten işbaşındadır.

İlkin Nietzsche'nin "olgular"ı reddine bakarsak, şu düşünceyi buluruz:

> Fenomenleri durduran pozitivizme karşı – "Yalnızca olgular vardır – şunu öne süreceğim: Hayır, olgular yalnızca olmayan şeylerdir, yalnızca yorumlardır. Biz hiçbir "kendinde olgu" tesis edemeyiz: belki de böyle birşeyi gerçekleştirmek istemek deliliktir. (WP, 481)

"Kendinde olgudan" sözetmeyi gerektiren bu delilik, birşeyin "olgu" olarak dizayn edilmesinin zaten bir değer empoze etmeyi içerdiği, yani belirli bir perspektiften – yorumdan – hareketle bir değerlendimeyi gerektirdiğidir: "'Kendinde olgular' yoktur, çünkü onlara, olgular haline gelmelerinden önce onlara daima bir anlam yüklenmiş olmalıdır" (WP. 556). Birşeyi "olgu" olarak etiketlemek oluşun "sürekli akışından" alınan bir perspektifler takımını görece izole ederek gruplandırmaktır (bakınız WS, 11). Aslında olgular verili şeyler değil, icadeedilmiş şeylerdir. **Daybreak**'te **"Facta! Yes, Facta Ficta! (Facts! Yes, Invented Facts! [Olgular! Evet, İcadedilen Olgular!])**....

.....

---

[4] Nietzsche'ye, "Verili Miti"ne çağdaş saldırının öncüsü olarak başvurulabilir. Cornel West, "Why Nietzsche Now?" başlıklı **boundary 2** sempozyumun sunduğu "Nietzsche's Prefiguration of Post-Modern American Philosophy" adlı bildirisinde (**boundary 2, a journal of postmodern literatüre**, vol. IX, no. 3 and Vol. X, no. 1 [Spring/Fall 1981], ss. 241-269) benzer bir yaklaşımı benimser. West, W.V. Quine, Nelson Goodman, Wilfrid Sellars, Richard Rorty ve Thomas Kuhn'un çalışmalarındaki şu üç eğilimi inceler: ontolojide anti-realizm veya konvansiyonalizm; Verili Miti'nin mitlikten çıkarılması; ve "öznenin adem-i merkezileştirilmesi/merkez olmaktan çıkarılması." Çağdaş Amerikan filozofları incelemesine Nietzsche'den iktibaslar serpiştiren West, bazı çarpıcı paralellikleri ortaya çıkarır. Şu iki iktibasla, West, onların eserlerine mevzilenmiş bulunan Nietzscheci ruhu gösterir: "Akım, eşsiz hakikat ve sabit bir dünyadan bir doğrular farklılığına, hatta çatışan versiyonlara ya da oluşmakta olan dünyalara doğrudur." (Nelson Goodman, **Ways of Worldmaking** [Indianapolis: Hackett Press, 1878], s. x, West'in iktibası için, s. 249). "Fiziksel nesneler miti epistemolojik olarak en üstün mittir; çünkü, tecrübenin akışına yönetilebilir bir yapı kazandırma aygıtı olarak diğer mitlerden çok daha etkili olduğunu göstermiştir" (W. V. O. Quine, **From a Logical Point of View** [New York:, Harper and Row, Publishers, Inc., 1963], s. 44; West'in iktibası için, s. 251). Söylemeye gerek yoktur ki, Rorty'nin son çalışmaları **Consequences of Pragmatism** (Minneapolis: University of Minnesote Press, 1982) ve **Contigency, Irony and Solidarity** (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) onu Nietzsche'ye West'in tartıştığı ilk dönem çalışmalarından çok daha fazla yakınlaştırır.

Nietzsche bu yargıyı hem "anlam" hem de "gerçeklik" için tekrarlar. "Gerçeklik" diye adlandırdığımız şeyi, ihtiyaçlarımızın perspektifinin yön verdiği duyu aygıtımız belirler:

> Bu **zorunluluğun** kavramlar, türler, formlar, amaçlar, yasalar – "bir özdeş sınıflar dünyası" – sanki onlar **reel dünya** [**wahre Welt**]'yı sabitleştirmemizi sağlayacaklarmışçasına, inşa etmeyi sağladığı düşünülmemelidir; tersine bu zorunluluk, varoluşumuzun mümkün hale geldiği dünyayı kendimiz için düzenlememizi sağlayacak bir zorunluluktur: – biz onunla kendimiz için hesaplanabilir, basitleştirilmiş ve kavranabilir bir dünya yaratırız.
>
> Aynı zorunluluk akla destek sağlayan **duyu aktiviteleri** içinde varlık kazanır, – her kendini "bilmenin," kendisini anlaşılabilir hale getirecek her yetinin dayandığı basitleştirme, katılaştırma, vurgulama, işleme yoluyla. **İhtiyaçlarımız** duyularımızı öyle keskinleştirir ki, "aynı apaçık dünya" hep yeniden görünür ve **gerçekliğe** benzer hale gelecek şekilde keskinleştirir. (**WP**, 521)

Bu yüzden, birşeye "gerçeklik" atfedilmesi, eğer biz bu tür bir atfedişin geleneksel ilkelerini kabul edersek, doğrulanamaz olduğu ortaya çıkan oluş dünyasına bir başka ilavedir yalnızca. "'Gerçeklik' 'aşklarının'" kendilerini "dünyanın gerçekte göründüğü gibi olduğunu" ilan etmeye sürükleyen "aklı başında realistlere" göre, diye yazar Nietzsche,

> Her hissediş ve duyumsama, bu eski aşktan bir parça taşır; biraz fantezi, biraz önyargı, biraz akıldışılık, biraz cehalet, birez korku ve bu tür başka her ne varsa, ona ilave edildi. Dağ orada! Bulut orada! Bunda "gerçek" olan nedir? Her fantazmayı, ona her insani ilaveyi çıkarın, akıllı dostlarım! Eğer gücünüz yeterse! Eğer soyunuzu, geçmişinizi, eğitiminizi – insanlığınız ve hayvanlığınıza özgü herşeyi – unutabilirseniz. Ne bizim için "gerçeklik" vardır, ne de sizin için, akıllı dostlarım [...] (**GS**, 57)

Benzer şekilde "anlam," dünyaya, onu daha fazla yönetilebilir hale getirmek amacıyla yapılmış bir antropomorfik katkı/ilave, bir sunî sınır olarak ortaya çıkar. **Nachlass**'ta, perspektivizmin şu "tanımını" buluruz: dünya, "bilgi" kavramının herhangi bir anlamı bulunduğu ölçüde bilinebilir; aksi durumda, yorumlanabilirdir ve arkasında hiçbir anlam yoktur, tersine sayısız anlam vardır. – 'Perspektivizm'" (**WP**, 481). Tek anlam arayışı, dogmatik filozofun bir başka ham hayalidir; çünkü, kendinde anlam yoktur. Tersine, "anlam,"nesneleri/şeyleri yorumladığımız değerlerden biridir ("**in die Dinge hinein interpretirt**" [**WP**, 590]). Aslında, bütün anlam görece ve perspektife bağlıdır ve Nietzsche için bu, onun yorumlayıcı empoze etmenin yaratıcı gücü olarak güç tutkusunun (will to power) tezahürü olduğunu söylemekten başka birşey değildir (bakınız **WP**, 589, 590).

Nietzsche'nin "anlam," "gerçeklik" ve "olgu" eleştirisinin arkabahçesinde "hakikat/doğru" vardır; çünkü, "hakikate tutku" ve "hakiki dünyaya" inanç, başka değerlerin oluşa empoze edilmesini doğurur. "Hakikat," epistemik nihaî imtiyaz tasarımı, inanca bahşedilen en yüksek onaydır.

"Doğruluğu" vaftiz edilen bir inanç artık sorguya, revizyona, yeniden yoruma tabi değildir. Bu yüzden, "Hakikat"in, onu yorum oyunu alanına döndüren bir dökonstrüksiyonunun Nietzsche'nin perspektif yorumunda büyük öneme sahip birşey olması şaşırtıcı değildir. **On the Geneology of Morals** (Ahlakın Soykütüğü)'da Nietzsche, estetik ideale karşı polemiğini, bir "**yeni problem**" ileri sürerek bitirir: hakikatin **değeri** problemini öne sürerek. **Soykütüğü**'nün son bölümleri, Nietzsche'nin pek de imtiyazlı statü olarak çileci ideal tarafından doğrulanan hakikatlere değil, bizatihi hakikatin değerinin "aşırı ölçüde yüceltilişine" saldırdığını gözler önüne serer (**GM**, III, 25). Çileciliğin sınırlaması "**çileci idealin kendisine imanla**" – bu **metafizik** bir değere, hakikatin mutlak değerine inançtır – sonuçlanır (**GM**, III, 24). **Soykütüğü**'nün polemiği bu inanca karşı seferber edilmiştir ve Nietzsche gelecekteki görevini şu bildiriyle tanımlar: "Hakikate tutku (will to truth) eleştiriyi gerektiriyor – kendi görevimizi tanımlayalım – hakikatin değeri **sorgulanmış** olmalıdır." (**GM**, III, 24).

Sorgulamada, hakikate tutku kendisini bir zayıflık göstergesi, bir çökmüş güce tutkuyu korumanın zorunlu şartları peşindeki bir güdü olarak ifşa eder: "Hakikate tutku, sağlamlaştırma, doğru ve dayanıklı hale getirme, birşeylerin yanlış karakterini ortadan kaldırma, onun nesnelerle ilgili bir yeniden yorumudur (**WP**, 552). **Nachlass**'ta "algı" ile ilgili şu sözlük yolculuğunu buluruz: "Peki 'algı' nedir o zaman? Birşeyi – doğru olarak – kabul etmek: Birşeye evet demek" (**KGW**, VII, 3: 34[132]: "**Was ist denn 'vahrnehmen'? Etwas-als-wahr-nehmen: Ja sagen zu Etwas.**"). "Hakikat" olarak imtiyazlı hale getirilen şey, Nietzsche'ye göre, hayatın belirli türlerinin sahip olmaksızın yaşayamayacağı hata türü'dür (WP, 493). Belirli türlerin korunması için zorunlu bir hata olarak hakikat görüşünde, açık biçimde, Nietzsche'nin hakikatin imtiyazlı statüsünü reddi ile perspektivizm doktrini arasındaki bağı keşfederiz:

> Dünyanın değeri, yorumlarımızda ikamet eder (– yalnızca insani yorumlar dışındaki yorumlar belki de biryerlerde mümkündür–); daha önceki yorumlar kendileri vasıtasıyla, başka bir söyleyişle güç artışı için güç tutkusuyla hayatta kalabileceğimiz perspektif değerlendirmeleri olmuştur; insanın her yükselişi onun dar yorumları aşmasıyla sonuçlanır; her güç takviyesi ve artışı yeni perspektifler açar ve yeni ufuklara inanmak anlamına gelir – bu fikir yazıların her noktasına nüfuz eder. Kendisiyle ilgili olduğumuz dünya yanlıştır; başka bir söyleyişle bir olgu/gerçek değil, az sayıda gözlem temelinde bir fabl ve benzerliktir; o, oluş durumunda birşey, daima değişen birşey olarak, ancak hakikate asla ulaşamayan – çünkü, "hakikat" yoktur – bir yanlışlık olarak "akış halinde"dir. (WP, 616)

Bu bağ Nietzsche'nin hakikat karşısındaki konumuyla ilgili önemli bir belirsizliği anlamak bakımından hayatî önemi haizdir. Bu belirsizlik, Ni-

etzsche'nin hakikati redderken, aynı zamanda hakikatin çokluğunu ilan etmesiyle ilgilidir. Bu belirsizliği kendi kendine atıfta bulunmanın kurbanı olmayacak tarzda anlamak için, insan, Nietzsche'nin "hakikati" metinlerinde takdimine kılavuzluk eden retorik stratejilere kulak vermelidir. Nietzsche için "hakikat" bazan epistemolojinin (mutlak Hakikate çileci inanç) imtiyazlı nesnelerine işaret eder, bazan da hayatta kalmak için gerekli zorunlu perspektifi gösterir. Nietzsche sık sık ikinci tanımı, birincisini dömistifike edecek şekilde kullanır: "Birçok türde göz vardır. Sfenkslerin bile gözleri vardır ve nihayet birçok türde "hakikat" vardır ve nihayet hakikat yoktur" (WP, 540).

Ancak kimse, bu tür düşüncelerden hareketle, Nietzsche'nin epistemologun "hakikat"i kullanımıyla onun kendini idame ettirmek için zorunlu bireysel "hakikat olarak "perspektif"i kullanımı arasında katı ve aceleyle inşa edilmiş bir karşıtlık öne sürdüğünü varsaymamalıdır. Nihai noktada, bütün bu "hakikatler"in kendileri, yalnızca perspektiflerdir. Hem hakikatlerin ve perspektiflerin "yanlışlığı" görüşünü, hem de "hakikat" ile "Hakikat" arasında yaptığı ayırımı anlamak için, Nietzsche'nin "Hakikat" kavramını tahribetme çabası dahilinde geleneksel epistemolojik "Hakikat" kavramını stratejik kullanımına kulak kesilmelidir. Nietzsche tekil Hakikat'inden sözettiğinde, Platoncu-Kançı geleneğin tekil, tek anlamlı, ezelî ve ebedî, değişmez bir mütekabiliyet ilişkisi olarak Hakikat'ten bahsetmektedir. Bu yüzden, "perspektiflerin zorunlu olarak yanlış" olduklarını söyleyerek Nietzsche, eğer metakabiliyet olarak (**adequatio**) epistemolojik hakikat/doğruluk kriterini muhafaza edersek, perspektiflerle kavradığımız herşeyin (yani "bilgimizin" tümünün) **bu epistemolojik kriterlere göre yanlış** olduğu sonucuna varmamız gerektiğini gösterir. Nietzsche'nin perspektiflerin yanlışlığını ilan etme stratejisi açıktır: o geleneksel epistemolojik hakikat anlayışını reddetmek ister ve bu fikri epistemologu şu paradoksla karşı karşıya getirerek ortaya koyar: eğer epistemolojik hakikat/doğruluk standardını benimsersek, "hakikatlerin" şimdilik hatalı olduklarını öne sürmemiz gerekir: "'Hakikat': benim düşünme tarzıma göre bu, zarureten hatanın antitezi değildir; tersine, çoğu durumda, birbirlerine göre hatalı farklı duruşlar sözkonusudur" (WP, 535).

Aynı retorik strateji, hakikatlerin/doğruların çokluğunun Hakikat'in olmadığı tezine götüren iddiasında da işbaşındadır: doğruların çokluğu iddiası böylece, epistemolojik tek ve tekanlamlı birşey olarak hakikat standardını tahribeder. Nietzsche hakikat/doğruluk idealini perspektif yorumundan bütünüyle kaldırmak istediği halde (CW'deki şu ifadeye bakınız: " 'doğru' (truth) ve 'doğru olmama' [untruth] kavramlarının, bana göre optikte hiçbir anlamları yoktur.– "), Hakikat'e/Doğruluğa inananları, dog-

matik uykularından uyandırarak gözlerini yaratıcı, yorumcu oyunun dansına açma çabasında, Hakikat'in değil, hakikatlerin ve hakikatlerin/perspektiflerin "yanlışlığının" varolduğu paradoksuyla karşı karşıya getirmeyi sürdürür:

> Dolayısıyla "Hakikat" orada, bulunması ya da keşfedilmesi gereken birşey değildir – tersine yaratılması gereken birşeydir, bir sürecin adıdır ya da kendinde hiçbir amacı olmayan birşeyi aşma tutkusudur – hakikati/doğruyu, bir processus in infinitum, bir aktif belirleme olarak sunarak – "kendi başına" değişmez ve belirlenmiş birşeyin bilincine-ulaşarak değil. O, "güce tutkuyu/güç tutkusunu (will to power)" dile getiren bir kelimedir. (WP, 552).

Nietzsche'nin perspektivizm doktrininin kalbinde bir karşıtlık vardır; ancak bu karşıtlık hakikat ile perspektif arasında bir karşıtlık değildir. Tersine, Nietzsche, güce tutkusunun "verili şeyi" zayıf, düşük doğru/hakikat olarak kabulü ile, güce tutkunun güçlü yaratıcı aktivitesi arasındaki bir karşıtlık geliştirmeyi dener. Bu karşıtlığın stratejik gelişimi, biraz önce incelediğimiz Nietzscheci dökonstrüksiyonların herbirinde ortaya çıkar. Herbir durumda, verili epistemik nesnenin imtiyazlı statüsünün daha önce yapılmış etkili bir yoruma dayandığı ortaya çıkar. Nietzsche'ye göre, nesnelerin yaratıcı kendimize maletmemizden önce ne oldukları, yani kendinde şeyler olarak ne oldukları fikri, yorumun ve perspektifin temel süreç olmadıklarını varsaydığı ölçüde bir "yararsız/anlamsız hipotez"dir (bakınız WP, 560):

> "Kendinde şey," "kendinde anlam" kadar saçma birşeydir. "Kendinde olgular" yoktur; çünkü **olgular haline gelmeden önce onlara önceden bir anlam yüklenmiş olmalıdır.**
>
> "Bu nedir?" sorusu, bir diğer görüş noktasından **anlam yükleme** [Sinn-Setzung]'dir. "Öz (essence)," "özsel doğa," perspektife dayalı birşeydir ve önceden bir çokluğu varsayar. Temelinde daima "Bu **benim** için nedir?" (bizim için, yaşayan hepimiz için, vb.) sorusu ikamet eder. (WP, 556).

Diğer bir söyleyişle, dogmatik Platoncu-Kantçı metafizik ve epistemolojik geleneğin varsaydığı gibi, tarafsız kendimize maletmemize/içselleştirmemize verilmiş hiçbir "kendinde şey" yoktur. Tersine yalnızca sınırlı kapsam ve değerleriyle perspektifimizin enforme ettiği yorumlar vardır.

Bu sonuç bizi, perspektivizmin Nietzscheci projedeki bir ikinci olumlu fonksiyonuna götürür. Verili olanın ("hakikat," "kendinde şey") imtiyazlı statüsünü ortadan kaldırma, yaratıcı yorum oyununun yolunu açar. Hakikat, bireylerin sınırlarının ötesine geçmelerini, gözlerini korkutarak engelleyen bir sınırlama olarak durduğu halde, doğruların/hakikatlerin sınırlamadan yoksunluğu bizi, yeni yaratma ihtimali alanları keşfetmeye çağırır. Bu ya-

ratma ihtimallerini açma işini Nietzsche, "doğru dünya"nın soykütüğünü geriye, akış içinde yaratma yeteneksizliği sonucuna doğru izler:

> İnsan "hakikati/doğruyu" inşa eder: kendisiyle-çelişkili, aldatıcı olmayan bir dünya, değişmez, doğru dünya – içinde kimsenin ızdırap çekmediği, kimsenin çelişkiye, aldanmaya, değişmeye mâruz kalmadığı bir dünya ıstıraba yolaçmaz! Kimse, varolduğu düşünülen şekliyle dünyadan kuşku duymaz; herkes ona giden yolu aramaktan hoşlanır. [...]
>
> Dünyanın olduğu gibi, gerçekte varolduğu gibi olması gerektiği inancı, olması gerektiği gibi **bir dünya yaratmayı istemeyen** üreticilikten yoksun bir inançtır. Onlar, bu dünyayı, zaten önceden mevcut bir dünya olarak görürler ve ona ulaşmanın yollllarının ve araçlarının peşindedirler. – "Güce tutku" – **yaratma tutkusunun zayıflığı olarak** güce tutku. (WP, 585A)

Nietzsche için, dogmatik "güce tutku/güç tutkusu" ve "kesinlik arzusu," zararlıdır ve çöküş semptomudur/belirtisidir; bunlar, "hayret verici kesinlikten yoksunluğun ve zengin belirsizliğin" yeni yorumların üretimine imkan sağlayan varlığını ortadan kaldırırlar (GS, 2). O, "dünyaya ilişkin herhangi bir total görüşe ebediyen gömülü kalınmasına derin nefretini" itiraf eder ve "[....] gizemli olan şeyin tahrik edici dürtüsünden kurtulmayı [reddeder]" (WP, 740). Perspektivizm doktrini kısmen varoluşun harekete geçirici gizemini ve belirsizliğini restore etmeye yönelir. Dünyanın tek ve biricik hiçbir anlamı yoktur ve idrak yöntemlerimiz bu durumu yansıtıyor olmalıdırlar (krş. WP, 600). **The Wanderer and His Shadow** (Gezgin ve Gölgesi)'daki bir aforizma, farklı perspektifleri benimsemenin değerini, şöyle doğrular:

> **İki şekilde dile getirmek.**– Birşeyi peşpeşe iki tarzda dile getirmek ve bu yolla ona bir sağ ve bir sol ayak vermek iyidir. Hakikat gerçekten de tek ayağı üzerinde durabilir; fakat iki ayağıyla yürüyebilecek ve seyahat edebilecektir [**wird sie gehen und herumkommen**]. (WS, 13)

Dünyanın gizemli karakterinin ve bu gizemle karşı karşıya kalındığında bir perspektifler çokluğu üretme yeteneğinin restorasyonunu Nietzsche, nihilizmin **olumlu sonuçlarına** ilişkin tartışmasının ortaya koyduğu gibi, güç göstergeleriyle doğrular. Nihilizm hipotezinin önkabulü şudur:

> Hakikat yoktur; ne nesnelerin/şeylerin mutlak doğası, ne de "kendinde şey" vardır. .– **bu da yalnızca nihilizmdir ve hatta [nihilizmin] en aşırısı.** Bu nesnelerin değerini, tam da bu değerlere tekabül eden herhangi bir gerçekliğin yokluğuna ve değer-yapıcılar açısından yalnızca güç belirtisi olmalarına yerleştirir .– bir hayatı kolaylaştırma (WP, 13).

Değerler ve değerleri değiştirme kapasitesi değerler yaratma gücünün düzeyinin hem semptomu hem de göstergesi olduğu için, nihilizm, "kısmen yakıcı, kısmen de ironik" en yüksek güç ve en zengin hayat seviyesi ideali

olarak durur (**WP**, 14). Her inanç yalnızca bir "**doğru/hakikat sayma**" [**Für-wahr-halten**] olduğu sürece,

> En aşırı nihilizm formu, her inancın, her doğru kabul etmenin zarureten yanlış olduğu görüşü olabilir; **çünkü hiçbir basit doğru/hakiki dünya yoktur**. Bu yüzden: (sürekli daha dar, özetlenenerek basitleştirilmiş bir dünyaya ihtiyaç duyduğumuz ölçüde) kaynağı bizde ikamet eden **perspektifsel görünüş** vardır.
>
> – bu, **görünüşleri/benzerlikleri** [**Scheinbarkeit**], yalanların gerekliliğini dondurmaksızın içselleştirebilmemiz ölçüsünde **güç göstergesidir**.
>
> **Bu ölçüde, gerçek dünyanın, oluşun reddi olarak nihilizm, bir kutsal düşünme tarzı olabilir:** (WP, 15)

.....

Perspektifler çokluğunun ve yaratıcı yorum ihtimallerinin bu doğrulamasına zamin hazırlayan kontekst, Nietzsche'nin en kapsamlı metaforu durumundaki optik metaforunun açıkça önplana çıktığı kontekstti de. Onun perspektiflerın çoğaltılması çağrısı, dünyaya mümkün mertebe daha fazla gözle bakılması için, optik tecrübeye (experimentalizm) çağrıdır: "Problem: nesneleri/şeyleri oldukları gibi görmek! Bu şu anlama gelir: onların birçok kişi tarafından yüzlerce göz tarafından görülebilmesi" (**KGW**, V, 2: 11[65]). **Trajedinin Doğuşu**'nda Nietzsche, görevinin, "**bilime, sanatçının merceğiyle, ancak sanata hayatın mercekleriyle bakmak**" (**BT**, **SC**, 2) olduğunu yazar. Optik tecrübenin çoğulluğu ve yaratıcılığı hayatın "zengin belirsizliğini" aceleyle ele geçirmek amacıyla tasarlanamaz ve bu optik tecrübenin sonuçları hayatı hayat yapan bu belirsizliği zenginleştirip zenginleştirmemesine, yoksullaştırıp yoksullaştırmamasına göre değerlendirilir. Güce tutkunun yöneldiği sabit ve sınırlanmış yöntemlere karşı Nietzsche, şu yeni ideale davetiye çıkarır: "entellüktüel nomadizm (göçebelik,çev.)" (**AOM***, 211).[5] Düşünürler olarak biz, tabiri caizse, "oluş okyanusunun ortasındaki" mecaracılarız" (**D**, 314).

Çoğulluk kriteri bir kere daha ortaya çıkar: "dünyayı yorumlama tarzlarımıza getirilebilecek hiçbir sınırlamanın bulunmaması ölçüsünde, [yorumların çokluğu güç göstergesidir" (**WP**, 600).

Perspektiflerin çokluğunu doğrulamanın dolaysız sonucu, "objektivite/nesnellik" kavramının aşılmasıdır. Nietzsche'ye göre, objek-

---

* **AOM = Assorted Opinions and Maxims (Vermischte Meinungen und Sprache)**, 1879. (H. Arslan)

5 Gilles Deluze nomadizme bu çağrıyı Nietzsche **aujourd'hui**, Vol. I, ss. 159-174'te yayınlanan "Penée Nomade"'de geliştirir; bu denemenin önemli bir bölümü David B. Allison tarafından "Nomad Thought" başlığıyla tercüme edilmiştir ve Deleuze'ün **The New Nietzsche** antolojisinin ss. 142-149' sayfaları arasında yeralmaktadır.

tivite miti; "bütünüyle pasif bir ortamda kendi kendilerini fotoğraflayan veya resmeden" nesnelerin objektifliği miti, illizyondur (**H**, 6). Sonra şöyle devam eder: "Fakat, nesne tarafından bu tür bir insana verilen resmin gerçekten o nesneye ilişkin doğruyu gösterdiğini söylemek yalnızca bir önyargıdır." Doğrunun objektif kavranışı, yalnızca bir mit değildir, aynı zamanda "kötü" bir mittir; çünkü, insan kavrayış anının yaratıcı bir an, sponten sanatsal "kompoze etme" anı olduğunu unutur. Bu kötü mitin engelleyici sonuçlarını aşmak için Nietzsche bir yeni "objektivite" miti yaratır. Objektivite artık, "ilgilerden yoksun kafa yorma/tefekkür" olarak (bu anlamsız bir saçmalıktır)" değildir,

> tersine. kişinin Lehine ve Aleyhine kontrol etme ve onları, farklı perspektifleri ve etkili yorumları bilgi hizmetinde nasıl kullanması gerektiğini bilecek şekilde düzenleme yeteneği" (GM, III, 12)

olarak anlaşılacaktır.

Herbir bireysel, perspektifsel optiğin içkin sınırlılığını kabul ederek, objektivite mitinden bütünüyle kurtulursak, o yalnızca gelişme ideali formunda, bir "panoptik" ideal olarak kalacaktır [:].

Objektif yargının paradigması olarak Kantçı "nötr/tarafsız/ilgiden yoksun seyirci"ye karşı kutbuna Nietzsche kendi lehinde ve aleyhinde olan şeyleri zapt-ı rapt altına alan ve kendi kendisine "adaleti" (**Gerechitkeit**) sağlayan yüz-gözlü Yaratık olan Argos'u (bakınız AOM, 223) yerleştirir. Bir "adalet dehası" olarak, bu yorumcu yaratık, "herşeyi en güçlü ışığın altına yerleştirir ve onu her açıdan dikkatle gözlemler" (**HAH**, 636). Bu yorumlayıcı adalet dehası, perspektif hisisini her değer yargısı içinde kavramayı" (**HAH**, par. 6) öğrenmiştir ve perspektifin çoğalan oyununu sınırlamayı reddeder. Bu gelecek "objektiviteye" çağrı, böylece bizi, objektivitenin kör-topal yaşanmış geçmişine nüfuz eden Hakikat adıyla işleyen adaletsizliklere mücadeleye davet eder.

> Her İçin'de ve her Karşı'daki zorunlu adaletsizliği, hayattan koparılamaz birşey olarak adaletsizliği kavramayı öğreneceksin; hayatın kendisi perspektif duygusu ve onun adaletsizliğince kayıt altına alınmıştır. Herşeyden önce, adaletsizliğin en fazla olduğu yeri kendi gözlerinle göreceksin: adaletsizliğin en küçük, en dar, en gerekli, başlangıç aşamasında olduğu yeri ve yine de kendisini şeylerin amacı ve ölçüsü haline getirmekten kurtaramadığı, kendisini idame ettirmek uğruna daha yüksek, daha büyük ve daha zengin olanı gizlice, alçakça ve biteviye parçaladığı ve sorguladığı yerde hiyerarşi düzeni (order of rank)'ni ve güçle perspektifin doğruluğunun ve kapsamının nasıl birarada irtifa kazandıklarını göreceksin. (**HAH**, Par. 6)

Bu "hiyerarşi düzeni" problemiyle birlikte, bu perspektivizm tartışmasının başında yapılan ikazlardan birine, yani, perspektifle yorum arasındaki ilişkiye dönüyoruz. Bu yorum sürecinin gerektirdiği rakip perspektifler

çokluğu içinde bir hiyerarşik düzenin tesisidir. Bu hiyerarşi düzeni potansiyel olarak mümkün sınırsız sayıda perspektiften ibaret bir kaosa form verir ve bir yorumun değeri, hiyerarşik düzen temelinde belirlenir; bu hiyerarşik düzen öyle empoze edilir ki, bu empoze etme, bu düzeni empoze eden bireyin ya da grubun hayatı-takviye eden ve hayatı-reddeden ilgilerini yansıtabilsin. **Nachlass**'ta Nietzsche, bu görüşü, şu müzikal metaforun yardımıyla dile getirir: "**Şeyler akordumuzu bozar, fakat biz onlarla bir melodi oluştururuz**" (**KGW**, V,1: 6[440]). Hiçbir düzenin bulunmadığı yerde düzen yaratma, rekabet eden ve çelişkili perspektiflerin anarşisini yasalaştırma, "kişinin kaosa egemen hale gelme; kaosu düzene girmeye zorlama" yeteneği [...] Nietzsche'nin "grand/büyük stil" [**grosse Still**] diye adlandırdığı şeydir (**WP**, 842). Ve aslında "grand stil," başlangıçta, nisbeten kullanılabilir en büyük güçle kendini-yasal hale getirme (**Selbst-Gesetzgebung**), kendini çok miktardaki güdüler çokluğuna egemen hale getirme olarak anlaşılan "grand politika" [**grosse Politik**]'yla ilişkilidir (**WP**, 966). .....

Yorumcu Plüralizm

Aynı metin sayısız yoruma imkân verir: "doğru" yorum yoktur.
KGW, VIII, 1: 1[20]

.....

İki temel ilke bir Nietzscheci yorumcu plüralizme kılavuzluk eder. Birincisi, hiçbir şeyin yorum aktivitesinin kapsamı dışına çıkamayacağıdır. Eğer Nietzsche'nin felsefe yapma tarzında bir tek, "temel kabilinden" önkabul varsa, bu önkabul, yorum sürecinin kapsamının evrenselleştirilmesidir. Bu vukuf – hem antropomorfik ve metaforik dil anlayışını hem de bütün varoluşun perspektifsel karakteriyle ilgili görüşünü yansıtır – varoluşun yoruma dayalı karakterinden kaçamayacağı düşünülen bütün araştırma alanlarıyla alâkalıdır. Onların herbiri, birer birey olduklarını, yorum dışında birşey olmadıklarını ortaya koyarlar: metafizik yalnızca bir "kötü yorumdur" (**KGW**, VII, 1: 6[1]), ahlak (morality) bir **tefsir**, bir yorumlama biçimidir" (**WP**, 254, 258), fizik (**BGE**, 14), din (**GS**, 353), akıl (**WP**, 552): hepsi Nietzsche'nin metninde yorum tarzları olarak boy gösterirler. Aynı şekilde, bu araştırma alanlarının imtiyazlı nesnelerinin kendileri, "sadece" yorumlar olduklarını ifşa ederler. Biz Nietzsche'nin her "olayın" (**KGW**, VIII, 1: 1[115]) , "zorunluluğun" (**WP**, 552), "varlıkların" (**WP**, 715), "bilincin" (**WP**, 477) yoruma dayalı karakterinin şifresini çözmekte oldu-

ğunu görürürüz. Bu kuşatıcı liste, ne yorum aktivitesi alanından kaçabilecek imtiyazlı nesne olabileceğini ne de yorum sürecini kapatabilecek herhangi birşey olabileceğini, ortaya koyar.

Yorumcu plüralizmin ikinci temel ilkesine geçmeden önce, bir an için, Nietzsche'nin bu vukufuna karşı sık sık geliştirilen bir itirazı; Nietzsche'nin konumunu Yalancı paradoksuna indirgemeye çalışan bir itirazı ele almak için duralım. Bu itiraz şu şekilde işleyen birşey olarak ortaya çıkar: "eğer herşey yorum ise, 'güç tutkusu/güce tutku," '**Übermensch**,' ve Nietzsche'nin felsefesindeki diğer ana temaların tümü de yalnızca yorumlardır, demektir. Böylece, Nietzsche bize kendi yorumunu yargılamanın **hiçbir nihaî standardını** vermez ve dolayısıyla bizim de yaptığı yorumları reddetme özgürlüğümüz vardır." Ancak bu tür bir itiraz, önemli bir anlamda Nietzsche'ya karşı kuşku uyandırır; çünkü bizim, birinin onun yorumlarını reddetmekte özgür olduğunu garanti etmemiz gerekirken, kimse, genellikle yapılageldiği üzere, Nietzsche'nin felsefesini, bir standart olarak meşruiyetini açıkça eleştirdiği bir standardı ("hakikat/doğruluk," "olgular," "gerçeklik") karşılamayı başaramadığı gerekçesine dayandıramaz. Bu yüzden, yorumlarını "doğru" olmamakla suçlamak yalnızca, yorumlarını tam da onun olduklarını iddia ettiği şeyler olmakla – doğrular, olgular ya da gerçekliğin kesin temsilini amaçlayan herhangi birşey değil, yorumlar – itham etmek demektir. Bu noktada, Nietzsche, belki de yorumcularının birçoğunun varsaydığından çok daha tutarlıdır. Başka bir söyleyişle, Nietzsche, "Dionysus"un bir "mit," "**Übermensch**"in bir "metafor" (**WP**, 866), "güç tutkusunun (will to power) yalnızca bir yorum olduğunu açıkça kabul eder. Bu son noktada bir an düşünürsek, Nietzsche'nin metninin yorumun evrensel kapsamına göre tutarlılığı ortaya çıkar ve Nietzsche'nin bu itiraza tepkisi, yani, konumunun yorumun evrensel kapsamı üzerinde yeniden-doğrulanması, gözler önüne serilir. **Beyond Good and Evil** (İyinin ve Kötünün Ötesinde)'nin bir bölümünde, Nietzsche, içinde herşeyin bir güce tutku/güç tutkusu formu olarak ortaya çıktığı birçok pasajından birini, şu ifadeyle bitirir: "Bunun yalnızca yorum olduğunu varsayın – bu itirazı yapmakta yeterince istekli olacak mısınız? – peki, daha iyisi ne" (**BGE**, 22). Konumunun imkan verdiği bu itiraza Nietzsche, güç tutkusunun "yalnızca" bir yorum olacağı ihtimalini onaylayarak cevap verir. Başka bir söyleyişle, çok sayıda yoruma davetiye çıkaran bir konumu savunmak Nietzsche'nin yorumlarını, her yorumcu için evrensel olarak doğru ve dogmatik tarzda bağlayıcı yorumlar olarak sunmasını engeller. Ancak bu tepki, Nietzsche'nin güç tutkusunu (will to power) kavrama tarzını açığa çıkarması bakımından çok ilgi çekicidir. Bir taraftan, eğer "**dünya güç tutkusu ise – ve bunun dışında hiçbir şey yok**" (**WP**, 1067)

ise, diğer taraftan, eğer dünya yorumun evrenselliğini gözler önüne seriyorsa, o zaman bundan, "güç tutkusunun" Nietzsche'nin yorum aktivitesine verdiği ad olduğu sonucunu çıkarabileceğiz demektir. Başka bir söyleyişle, Nietzsche'nin "güç tutkusu" diye adlandırdığı şey, yorum aktivitesi yorumudur; güç tutkusu, aynı anda hem bir yorum hem de yorum sürecinin bizatihi kendisidir. Aslında Nietzsche, **On the Geneology of Morals** (Ahlakın Soykütüğü Üzerine)'de daha fazlasını söyler: eğer güç tutkusu görmezden gelinirse, "yeni yorumları ve yönelimleri veren sponten, agresif, kuşatıcı form-verici güçler de görmezlikten gelinir" (GM, II, 12). Aynı kısımda biz şu düşünceleri buluruz:

> Bir biçimde varlık kazanan [**irgendwie Zu-Stande-Gekommenes**], varolan şey her ne olursa olsun, ona üstün bir güç tarafından yeni amaçlarla tekrar tekrar yorumlanır, dönüştürülür ve yeniden yönlendirilir; organik dünyadaki her olay, **bir denetim altına alma, egemen olmadır** ve her denetim altına alma ve egemen olma, önceki herhangi bir "anlamın" ve "amacın" zorunlu olarak belirsizleştirildiği ya da hatta silindiği yeni bir yorumu, yeni bir adaptasyonu gerektirir.

Bu yüzden, güç tutkusu, anlamın yorumla empoze edilmesi içinde işler ve Nietzsche'ye göre bu, aktif yorum sürecinin adından başka birşey değildir. Nietzsche, kendi kendisini-redde maruz bırakmaktan çok, "güç tutkusunu" bir yorum ve yorum sürecinin bizatihi adı olarak kabul ederek, yorum aktivitesinin evrensel kapsamı tezini güçlendirir.

Şimdi, yorumcu plüralizmin, rakip yorum perspektiflerinin çoğalmasına davetiye çıkaran ikinci temel ilkesine geçebiliriz. Yorumların çoğalışına bu davetiye, Nietzsche'nin optik metafor kullanımını ve perspektiflerin çokluğunu doğrulamasını incelediğimiz önceki bölümde tartışılan hususların birçoğunu tekrarlar. Bu bölümün geriye kalan kısmında, bu çoğalma ilkesinin[6] metne özgü yorum süreci için gerekli metodolojik sonuçlarını ortaya

---

[6] Bu ilkeyle Paul Feyerabend'in **Against Method** (London: New Left Books, 1975)'da savunduğu "çoğalma ilkesi" arasındaki ilişki konusunda burada bir yorum yapılmalıdır. Feyerabend'in bilim felsefesine plüralistik yaklaşımı açıkça, aşağıdaki fikirlerden de anlaşılacağı gibi, Nietzscheci bir çeşni yayar.

> Bu şekilde anlaşılan bilgi, bir ideal görüşe yaklaşan kendi kendileriyle-tutarlı bir teoriler serisi değildir; o hakikate/doğruya tedrici bir yaklaşma değildir. Bilgi aksine, sürekli birbirleriyle karşılıklı olarak bağdaşmaz (ve belki de birbirleriyle mukayese edilemez) alternatifler, okyanusunun büyümesidir, her tekil teori, her peri masalı, her mit, diğerlerini daha iyi dile getirilmeye zorlayan koleksiyonun parçasıdır ve onların epsi, bu rekabet süreci vasıtasıyla, bilincimizin gelişimine katkıda bulunur.Kanaat birliği bir kilise için, mitin (antik ya da modern) bazı deheşete kapılmış ya da tutkulu kurbanları için veya bazı tiranların güçlü ya da zayıf takipçileri için yerinde birşey olabilir. Kanaat farklılığı, objektif bilgi için zorunludur. Ve farklılığı teşvik eden bir yöntem aynı zamanda hümaniteryen dünya görüşüyle bağdaşabilir biricik yöntemdir. (s. 46).

koyacağız. Bu noktada, bir önceki bölümde perspektifle yorum arasında yapılan ayırımı hatırlatmamız gerekiyor. Birbirleriyle çok yakından ilişkili olsalar da, perspektiflerin çoğalması ile yorumların çoğalması arasında, gördüğümüz gibi, bir farklılık vardır ve bu farklılık, yorumun, bir kaotik perspektife bağlı görüş noktaları kalabalığını anlamlı bütünler halinde düzene sokmasıdır. Bu yüzden, perspektiflerin çoğalması yorumların çoğalışını kolaylaştırır: yeni görüş noktaları yorumlanması gereken şeye yönelti-lir ve bu yeni görüş noktaları (perspektifler) anlamın (yorumun) yeni ürün-ler vermesine yolaçarlar. Nietzsche'nin dile getirdiği gibi, "ezelî ve ebedî ufuklar ya da perspektifler" (GS, 143) olmadığı için, yeni olan şey, bireysel farklılıklarımızı yansıtmak üzere yorumlarımıza açılır. Farklılığın/farklılıkların bu tescili, tecrübe yoluyla perspektif değişikliklerini ve fiilen metnin (dünyanın) zengin belirsizliğinin ve çok yönlülüğünün aşırı ölçüde telaşla ve gereksizce sınırlanmasından kurtulan yeni yorumlar yaratılmasını mümkün hale getirir. Kendimizi, yorumlayıcı deneyimciliğin hem zorunlu hem de arzulanır olduğu bir durumda buluruz: zorunludur, çünkü, başka perspektiflerle tecrübeye ne kadar maruz kalır ve ne kadar alternatif yorum empoze edersek, metnin (dünyanın) sınırsız rezervinden o kadar fazla şey ele geçiririz; arzu edilir birşeydir, çünkü, yeni perspektifleri tecrübe etme gönüllülüğümüz sayesindedir ki biz atâletten kurtulur (GS, 143) ve bireyselliğimizi ortaklaşa anlam yaratımındaki ortaklardan biri olarak sergileriz. Yorumcu plüralizm böylece, yorumlar plüralitesinin geliştirilebileceği bir perspektifler çokluğunu benimsemenin değerini tescil eder ve tek bir perspektifin ya da yorumun doğru perspektif veya yorum olarak imtiyazlılığını reddeder. Bir noktada Nietzsche, Bethoowen'in bestelerinden birinin ustaca bir yorumuna nasıl tepki gösterebileceğini düşünür ve Beethowen şu cevabı verir:

> Ha, evet! Bu ne ben'im ne de ben değilim, bir üçüncü şey bana öyle geliyor ki, eğer biricik **doğru şey** değilse bile [**etwas Rechtes, wenn es gleich nicht das Rechte ist**] çok doğru birşey. Fakat yaptığınız şeyin değerini kendiniz biliyor olmalısınız; dinlemeyen kişi olduğunuz durumdaki gibi (AOM, 126)

Bununla birlikte, Feyerabend'in "teorik anarşizmi" ile Nietzsche'nin yorumcu plüralizmi arasında önemli bir fark olabilir ve bu Feyerabend'in "herşey mümkündür (anything goes)" (bakınız, özellikle ss. 28-33) ilkesini onaylamasıyla ilgilidir. Eğer o, "herşey mümkündür" ilkesiyle, bir teorinin ortaya konulmasını halen "doğru" sayılan şeye karşı işlemesi temelinde a priori sınırlamamamız gerektiğini kastediyorsa, o zaman, Nietzscheci çoğalma ilkesiyle uzlaşıyor demektir. Fakat, eğer "herşey mümkündür"le, her teorinin eşit ölçüde kabul edilebilir olduğunu, dolayısıyla çoğalma ilkesininin harekete geçirmek yalnızca "daha iyi ve daha fazla teori" anlamına geliyorsa, bu durumda, çoğalma çağrısı yorumda herşey mümkündür ilkesini onaylamayı reddeden Nietzsche'den ayrılıyor demektir.

Durum herhangi bir yorum "nesnesi" konusunda da aynıdır: birçok "doğru" yorum olabilir Nietzsche metne bakarken benimsenecek mümkün sınısız sayıda perspektif bulunduğu sürece sınırsız sayıda yorum olabileceğini öne sürer ancak doğru perspektif değil; başka bir söyleyişle, bu yorumların hiçbirinin, mümkün bütün perspektifler için, mümkün bütün yorumcular için ve mümkün bütün amaçlar için doğru olduğu öne sürülemez. [7]

İşte biz, herhangi bir yorumun "doğru yorum" olarak imtiyazlı kılınmasının bu reddi kontekstinde, Nietzscheci yazarı (otoriteyi) tahribediş üzerinde odaklaşacağız. Beşinci Bölüm'de, dilin otoritesini eleştirisi kontekstinde Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" fikrini inceledik. Tanrı, kozmolojik metnin ("**die Schrift Natur**") yazarıdır ve onun anlamın ve amacın kaynağı olarak otoritesi (yazarlığı), **Übermensch**'in bu büyük Doğa metnini yeniden değerlendirmesinin ve yeniden yorumlamasının yolunu açar....

[Metinlerin tasarlanan anlamlarına, Çev.] çok az değer vermesine ilaveten, yazarla yazarın metninin özdeşleştirilmesi, metnin kabulü/alınışı için zararlı olduğunu ısbatlar (bakınız **AOM**, 153). Eğer bir kitap iyi ise, Nietzsche'ye göre, yazarının kişiliğinden veya biyografisinden çok daha değerlidir ve metnin kişiselleştirilmesi, yani onun belirli bir bireyin belirli niyetler, arzularla yazdığı bir metin olarak görülmesi, metnin iletilebilme yeteneğini zayıflatır (sözün gelişi bakınız **AOM**, 156, **HAH**, 197). Yazarın biyografisini eseriyle karıştırma dürtüsüyle mücadele etmek için Nietzsche, ikisi arasında kesin bir ayırım yapmamız tavsiyesinde bulunur. Metin bir kez yazıldı mı, artık kendi hayatını yaşar (bakınız **HAH**, 208, "The Book Almost Become Human" başlıklı kısım). Nietzsche, felsefî metinleri yazarlarının ""kişisel itirafları, [...], düşünülmeden ve bilincinde olunmak-

---

[7] Nietzscheci plüralist yaklaşımı bu karakterize etme yoluyla Nelson Goodman'in kendi kendisini-tanımlayan rölativizmi arasında açık bir bağlantı vardır. Gooddman'dan iktibas ettiğim (burada geliştirmekte olduğum konumla hemen hemen özdeş görüyorum) şu örneği düşünün:

> Dünyanın farklı eşit ölçüde doğru birçok tasviri vardır ve onların doğrulukları yalnızca güvenilirliklerinin ölçüsüdür. Ve biz onların konvansiyonalleştirmeleri gerektirdiklerini söylediğimizde, bu farklı tasvirlerin hiçbirinin münhasıran doğru olmadığını, dolayısıyla diğerlerinin de doğru olduklarını söylüyoruzdur. Onların hiçbiri bize, dünyanın hareket tarzının ne olduğunu söylemez, fakat hirbiri söyler. Eğer neyin insanlar için besin olduğunu sorarsam, "hiçbirşeyin" diye cevap vermem gerekir. Çünkü çok sayıda besin vardır. Eğer dünyanın hareket tarzının ne olduğunu sorarsam, aynı şekilde "hiç" diye cevap vermem gerekir. Çünkü dünyanın çok sayıda hareket tarzı vardır. (Nelson Goodman, **Problems and Projects** [New York: Bobbs-Merill, 1972], ss. 30-31.

Goodman'ın farklı besin türlerinin nisbi yararlılıklarına başvurma tarzı, benim Nietzsche'nin yorumcu plüralizmi destekleyecek sağlık kriterini kullanım tarzını müjdeliyor.

sızın yazılmış bir tür hatıra" (**BGE**, 6) olarak ele almamızı önerirken psikoanalitik eleştiriyi müjdeler. Metni kamuya açmakla yazar, metnin söylemek istediği şey üzerindeki bütün otoritesinden vazgeçer: "Eseri ağzını açtığında, yazar kendi ağzını kapatmalıdır" (**AOM**, 140). Metin, kendisi hakkında çok sayıda perspektifi benimsemekte kendileri de özgür olan farklı okuyucularla karşılaşmakta özgürdür. **Nachlass**'da Nietzsche (...) "Önsöz yazarın hakkıdır; son söz okuyucunun [**Die Vorrede ist des Autors Recht; des Lesers aber – die Nachrede**]" (**KGW**, IV, 2: 23[196]). Yorum bu "sonsözde" işler ve yorumlama aktivitesini tesciliyle Nietzsche bu aktiviteyi ve onu engelleyen ve onun çeşitlenmesini sınırlayan herhangi bir faktöre duyduğu antipatiyi dile getirir. Nietzsche'nin yazarı (otoriteyi) tahribi bu yüzden, yazara metnin anlamının belirlenmesinde ister kaynak ister söz sahibi kişi olarak hiçbir özel konum vermemesi ölçüsünde, yazarın (otoritenin] imtiyazlılığının tahribidir.

Bu yorum uzayında yazara imtiyazlı bir konum bahşedilmesini reddiyle ve yazarın (otoritenin) yorum aktivitesi üzerindeki bütün sınırlamalarını plüralistik tahribiyle birlikte, çoğalma ilkesi, rakip yorum yöntemleri arasında yargıda bulunabileceğimiz bir meta-yorum standardı olarak doğar. Başka bir söyleyişle, yorum yöntemi, eğer bizatihi yorum aktivitesinin çoğaltıcı oyununa bir son nokta koymuyorsa kabul edilebilirdir ve yöntem, eğer alternatif yorumlar yapma ihtimalini sınırlamıyorsa eleştirilebilirdir. Nietzsche'nin metni, bu tür bir meta-yorum ilkesini, hayatı zenginleştirme/evetleme ve yoksullaştırma terminolojisi içinde dile getirir: perspektiflerin çoğalmasını ve yorumun çoğaltıcı oyununu sınırlayan yöntemler hayatı reddeden yorumlarla sonuçlanır.Burada, perspektifin "hayatın her temel şartının" (**BG**, Praface) reddi olduğu ölçüde, "kötü yorum tarzlarını" (**BGE**, 22) tesbitten kaçınmayı başaramayan "eski filolog" Nietzsche'yi buluruz. Her durumda, bir yorum tarzının "kötü" yorum tarzı olarak teşhisinin ilkeleri, yorumların mümkün çeşitliliğini azaltmaya ve hayatın reddine götürür (bakınız, sözün gelişi, **WP**, 616). Görüş noktalarının bu daralması veya "perspektifin reddi, her türden dogmatizmin ana kaynağıdır ve "bir tek görüş noktasının bu türden abartılışının kendisi zaten bir hastalık göstergesi" (**WP**, 1020) olduğu ölçüde, kısmen bu yorum dogmatizmi yorumu temelindedir ki Nietzsche hem ahlaki hem de kiliseye özgü yorum tarzlarını reddeder. **Ahlakın Soykütüğü Üzerine**'de, hem ahlaki hem de kiliseye özgü yorum yöntemlerinin, çileci ideal ve hakikatin evrensel değerine mutlak inanç üzerinde temellendiği ortaya konur (**GM**, III, metnin çeşitli yerlerinde). Bu kontekstte, Nietzsche'nin, yorumcu dogmatizmin metodolojik prosedürleriyle ilgili en açık ifadesini buluruz:

> Çileci idealin bir amacı vardır – bu amaç öylesine evrenseldir ki, insani varlığın diğer bütün ilgileri, onunla karşılaştırıldıklarında, önemsiz ve küçük görünür; o devirleri, ulusları ve insanları önlenemez biçimde bu tek amaca yönelik bakışla yorumlar o, başka hiçbir amaca, başka hiçbir yoruma izin vermez; o yalnızca kendi yorumunun bakış açısından reddeder, tekzip eder, doğrular ve onaylar – (GM, III, 23)

Bu dogmatik yorum stiline karşı Nietzsche "**deneyimci [Versucher]**" (BGE, 42) diye adlandırdığı yeni bir filozof türüne çağrıda bulunur.[8] Bu "geleceğin filozofları," "hakikatin" dostları olacaktır,

> Onlar asla dogmatik olmayacaklar. Eğer hakikatlerinin herkes için hakikat olacağını düşünüyorlarsa – bu şimdiye kadar her dogmatik ilhamın gizli rüyası ve gizli anlamı olmuştur – bu onların gururlarını kıracak ve ağızlarının tadını kaçıracaktır. (BGE, 43)

Başka bir söyleyişle, geleceğin bu filozofları, Nietzsche'nin "hakikatin tiranlığı," kendi hakikatini biricik hakikat olarak konumlandırma arzusu diye adlandırdığı şeyi reddeden bir yorum tarzını kullanacaklardır (bakınız D, 507). Bu yorum yöntemi "hakikatin" şeyler içinde bir mutlak olarak varolmadığını değil, eğer hakikat bir biçimde varolacaksa, yorumun "nesneleri" ile bu "nesnelere" yöneltilen yorum perspektifleri arasındaki ilişkinin fonksiyonu olarak varolacağını kabul eder (bakınız KGW, V, 1: 6[441]). Aslında, iyi bir yorum yöntemi, "dünyayı yorumlama tarzlarımıza hiçbir sınır konulamayacağını" [**underliche Ausdeutbarkeit der Welt**]" (WP, 600) teslim eder. Hem herhangi bir dogmatik yaklaşımı önleyecek olan hem de yoruma plüralistik yaklaşımı onaylayan şey, işte bu sınırsız yorum ihtimallerinin kabulüdür.

Plüralistik yaklaşımın benimsenmesi, belirli herhangi bir yorumun metne uyduğunun gösterilebilme ihtimalini a priori dışarıda bırakmasa da , bütün yorumların eşit ölçüde doğru olmalarını icabettirmez. Bu nokta, yorumcu plüralizmin metne bağlılık ile metnin dizginlenmemiş tahrifi ara-

---

[8] Bu konuda Eric Blondel'in **Nietzsche, le corps et la culture** metninin 115-131, sayfaları arasındaki **Versuch** tartışmasına bakınız. Deleuze de, her ne kadar hermenevtik geleneğe direnişi onu, şu paragrafın belgelediği gibi, yorum tecrübesine karşı çıkmaya sürüklemişse de, bu tema üzerinde durur:

> Karakterler ve yazarların hiç de yorum çılgınlığını besleyecek gizemleri yoktur. Birşey bize daima başka birşeyi hatırlatır ve bizi başka birşeyi düşünmeye sevkeder. [...] Büyük gizem, gizleyecek hiçbirşeyinizin kalmadığı ve kavrayacak hiçbirşeyinizin kalmadığı zamandaki gizemdir. Heryerde gizem varsa, söylenecek birşey de yok demektir. "Gösteren" icadedildiği için, şeyler yere düşmezler. Dilin bizim tarafımızdan yorumlanması yerine, dil bizim hakkımızda yorumlar yapar ve kendi kendisini yorumlar. Anlam ve yorum, yeryüzünün, biri despota diğeri rahibe ait iki hastalığıdır. [...] Uçuş hattı üzerinde birşey, tecrübe ve hayat dışında hiçbir yoktur artık. [...] Tecrübe, asla yorumlamaz. Program asla fanteziler üretmez. (Deleuze and Parnet, **Dialogues**, ss. 46-48.) Tercüme düzeltildi

sındaki zorunlu tercihten paçasını kurtardığı ve kendisini bir "doğru" yorumun yokluğunda diğer bütün yorumların eşit ölçüde doğrulanmış olduğunu öne süren boş rölativizm türünden ayırdığı yerdir. Daha önce, Nietzsche'nin kendi plüralistik konumunun, geneolojik yaklaşımında stilin icra ettiği hakemlik fonksiyonuyla ilgili incelememizde, rakip yorumlar arasında yargıda bulunamayan rölativizm türünden uzaklığına işaret etmiştik. Bir perspektifler çokluğuna yolaçtığı halde, metni izleme yeteneği olarak bir stilistik ustalığın altını çizerek, yorumcu plüralizm, yorum faaliyetinin aslî hedefi olarak "totalizasyonu" reddeder. Bu yaklaşım, bir yorumlar çokluğuna davetiye çıkararak, metnin sergilediği anlam oyununu takviye eden yorumları, bu yorumlar metnin yeni boyutlarını ortaya çıkardığı ve bu yeni boyutları ilave yorum oyunlarına sunduğu sürece, onaylar. Bu yorumları onaylayışı dahilinde, çoğalmaya ilişkin meta-yorum ilkesi, bir yargı standardı olarak işe yararlığını ortaya koyar: metni takviye eden/zenginleştiren yorumlar, metni ilave yorumlara açtıkları ölçüde, kendilerini "doğru" ya da "temel anlam" veya metnin "bütünü" olarak takdim etmek suretiyle alternatif yorumlar yapmayı önleyen yorumlardan "daha iyi"dirler. Ancak bu standardı uygulamakla, yorumcu plüralizm "totalleşen" yorumların "yanlış" oldukları tezini, metni açan yorumların "doğru" olduklarını onayladığından daha fazla onaylıyor değildir. Aksine o, yorum aktivitesini açık tutmanın değerini teslim eder ve yorumların çokluğuna çağrıda bulunarak bu yaklaşım, ister edebî metin ister tarihsel olay, sosyal pratik, ister dünya olsun, metnin çokyönlülüğüne ve çokseslilliğine hakkını teslim eder.[9]

Bu meta-yorum standardını – "doğruluk" ya da "yanlışlık" sorununu paranteze alır ve metni yorumların çoğalışına açar – Nietzsche'nin metnine dönersek, hem dünyanın sonsuz yorumlanabilirliğini onaylarken hem de dogmatizmi "Hakikat'in/Doğru'nun" yorum aktivitesine bir son nokta koyacağını iddia ettiği sürece reddederken, işler durumda buluruz. Bu standart, hem perspektivizm hem de filolojiden doğan Nietzsche'nin iyi bir yorumun göstergeleri olarak gördüğü niteliklerde de işler. Tek bir doğru yorumu, yorum aktivitesine kılavuzluk etmesi gereken telos olarak reddedişiyle, Nietzsche'nin yoruma yaklaşımı, perspektifler oyununa açılır. Sınırlı ve daraltılarak çercevesi çizilmiş herhangi bir görüş açısına karşıt talepte bulunmak için Nietzsche bir "rizkli" (GS, 324) ve "yaratıcı" (GS, 143) stil geliştirir. Çeşitli perspektifleri metinle ilişkiye sokarak, yorumcu, metinle karşılaşmanın hem metnin hem de yorumcunun karşılıklı sorgulanması olduğu

---

[9] Nietzsche'nin hak/adalet nosyonunun "etik" imalarıyla ilgili enteresan bir tartışma için bakınız, Jean-Luc Nancy, **L'Impératif catégorique** (Paris: Aubier-Flammarion, 1983), Chapter Three: "Notre Probité," ss. 61-86.

ölçüde rizk alır. Metin, bu farklı perspektiflerin ışığında yorumlanır ve bu yolla yeni vukuflara ve yeni anlamlara açılır. Aynı anda, sorgulayan da sorgulanır: bu perspektifler metinle ilişkilendirilerek, metne hakim olmak amacıyla kullanılabilir mi veya metin bu perspektifleri aşarak onların istilasına uğramaktan kurtulabilir mi? Eğer bu gerçekleşirse, bunu gerçekleştiren şey hakkında, perspektiflerin değeri hakkında ne söyleyebilir; beyhude egemen olma girişimi, bu tür perspektifleri benimsemenin meşruiyeti ve faydası açısından neyi icabettirir; o bize onları benimseyen kişinin stili hakkında ne söyleyebilir?

Bu sorulara cevap vermek metnin kendi perspektiflerinin dikkate alınmasını gerektirir ve burada Nietzsche'nin "iyi yorumlama sanatı" olarak yeniden değerlendirilmiş filoloji görüşüne dönebiliriz. Lento'nun hocası olarak filolog (**D**, par. 5) ve "kafa patlatma" [**Wiederkäuen**] (**GM**, par. 8) olarak yorum sanatı "titiz,"(**D**, par. 5) "dürüst,"(A, önsöz) ve "adil" (**GS***. 219) olan bir yorum stilini öğretir. Bu okuma/yorumlama stili perspektiflerinin kontrolündedir ve metne ya metnin belirli boyutları üzerinde tercihen, diğer boyutlarını görmezlikten geldiği halde odaklaşarak ya da metnin zengin belirsizliği üzerine tek bir anlam yükleyerek ve metni bu anlama girmeye zorlayarak adaletsizlik/haksızlık yapan aşırı ölçüde yanlı yorumlardan kaçınır. Nietzsche bize, filolojinin bağlılılarına boş zamanları kullanma sanatını ve kelimelere uygulanan kuyumculuk sanatını öğrettiğini söyler (**D**, Önsöz, 5). Malzemelerinin sınırlarını bilen, ancak bu ham malzemeyi yaratıcı ve yeni formlara dönüştüren kuyumcular gibi, filolologlar da metinlerin sınırlarını bilirler; yorumun tahrife ve yozlaşmaya dönüşeceği zamanı bilirler ve yine de "satır aralarında" yatan yeni ve yaratıcı anlamları işleyerek, metni tekrar tekrar işleyebilirler (bakınız **FEI****. önsöz). Bu kuyumcu olarak filolog görüşünden yeniden değerlendirilmiş ve "ahlak-dışı" bir yorumlama "sorumluluğu" nosyonu doğar. Karşılık/hesap verme yeteneği olarak "sorumluluk," yapılan yorumların metinle bağlantılı kalacağının teminat altına alınmasının pratik kılavuzu olarak hizmet eder. Başka bir söyleyişle, filolog kuyumcunun yorumlama "sorumluluğu," izlenmesi gereken bir katı kurallar sistemiyle sınırlı değilse de, yine de anlamın işlenmesinin metne cevap vermesi ve metne uyması gerektiğini onaylar. [...] Yorumda "iyi" stilin göstergesi, Nietzsche'nin yorumda yeni "objektivite" anlayışını doğrularken açıkça ortaya koyduğu üzere, bu gerilim sürerken [yenilik ve yaratıcılıkla dürüstlük ve hakkaniyet arasındaki gerilim, çev), heriki eğilime de hakim olmaktır. Bu yeni "objektivite," yo-

---

* **A** = **The Antichrist** (**Ecco Homo**), 1888. (H. Arslan)

** **FEI** = "On the Future of our Educational Institutions" (**Uber die Zkunft unserer Bildungsanstalten**) (H. Arslan)

rumun nesnesini, yorum aktivitesinin inançla temsil etmeyi denediği bir kendinde şey olarak yeniden ortaya çıkarmak olmayacaktır. Aksine, o, her bilmenin ve görmenin , daha fazla ve daha farklı gözlerle görmenin değerini teslim ederken, perspektife dayalı olduğunu onaylayacak ve "kişinin Lehte ve Aleyhte kontrol yeteneği olarak anlaşılacak ve [...] metne karşılık verirken/cevap verirken farklı perspektifler kullanacak ve etkili yorumlar yapacaktır" (krş. GM, III, 12).

Bu yeni "objektivite"yi yorumun görevine dönüştürerek Nietzsche, onu, hem perspektivizmin hem de filolojinin taleplerine tahsis eder; çünkü, bu yeni "objektivite"ye ulaşmak hem perspektiflerin yaratıcı çoğalmasını hem de yorumlanan metne sıkı bir özeni gerektirir. Biz metne baktığımız perspektiflerin çoğaltılmasına yüreklendiririz; ancak bu perspektifler kontrolümüz altında kalacak ve yalnızca metne uygun hale gelebilecek perspektifleri kullanacak şekilde. İlkece veya önceden, bir perspektifin metne uygun hale getirilip getirilemeyeceğini belirleyemeyiz. Bu daha çok, ondan üretilebilecek yorumun (ların) gücüne ve değerine göre, **pratikte** belirlenecektir.

Burada, yorumu "uygun hale getirme/maletme (appropriation)"den çok "deneme/prova etme" (fitting) terimini ve yorumun metinle **deneme/prova etme** (fitting) arasındaki ayırımla ilgili bir nokta ele alınmayı gerektiriyor. Daha önce, Heidegger'in **propre**'ye nostaljik dönüşünün Derridacı eleştirisini incelerken, metne maletme/uygun hale getirme teriminde mündemiç/içkin problemlerden bazılarını görmüştük. Nietzsche'nin yoruma yaklaşımında da keza, moralitenin ve konvansiyanalite'nin belirli taleplerini çağrıştırdığı ölçüde, metne maletme terimiyle ilgili bir kuşku vardır. Nietzsche'nin kendi geneolojik yorumlarının durumunda insan, sözün gelişi, onların uygun (appropriate) olduklarını söylemekten çekinebilir. Ortaya çıktıkları kontekst içinde, Nietzsche'nin Hıristiyanlık ve moralite eleştirileri kesinlikle ne atıfta bulundukları metinlere uygun tepkiler ne de uygun hale getirilmesi düşünülen tepkiler olarak görülemezler. Gerçekten de, mesela, **Untimely Meditations** [Zamansız Düşünceler]'da veya **Putların Alacakaranlığı**'nın "Skirmishes of an Untimely Man" (Zamandışı Bir İnsanın Çatışmaları) başlıklı bölümünde eserini "zamansız [**unzeitgemässe**]" diye adlandırması, Nietzsche'nin yorumlarının yerindelikten/uygunluktan mahrumiyetini ortaya çıkarır. Nietzsche'ye göre "zamansız olmak," birinin zamana uygun olmamasıdır ve şimdiki zamanları çöküş zamanları olarak gördüğü ölçüde Nietzsche zamandışılığı ve zamana uygun olmayışı, bir farklılık göstergesi olarak görür. Yorumları, ortodoks uygunluk/yerindelik standartlarına bağlı kalmıyorken, yine de metinleri incelediği metinlerle yapılmış denemeler/provalar oldukları göste-

rilebilir. Böylece, deneme/prova etme terimi genellikle, yorumcu metodoloji tartışmalarında kullanıldığı gibi, "uygun hale getirme" terimine eşlik ediyor gibi görünen zımnî ahlakîleştirme ve konvansiyonalizmden büyük ölçüde kurtulur. O aynı zamanda, uygun hale getirme teriminin taşıdığı maletme nosyonunundan da kurtulur ve sahip olmaktan çok birlikte işgörme ilişkisine imada bulunduğu için[10], plüralistik yaklaşımın bu açıklamasında "uygunluktan" çok yorumcu "prova etme" terimini kullanmayı tercih ettim.

Bu ayırımı aklımızda tutarak, şimdi de, Nietzsche'nin yoruma plüralistik yaklaşımının , hem perspektivizmin hem de ile filolojinin talepleri arasında sağlanan dengede olduğu gibi, dogmatizme karşı rölativizm veya yorumla bağlantılı objektivizme karşı sübjektivizm formlarında dile getirilen hermeneutik dilemmadan kaçıp kaçamayacağını inceleyelim.[11] Herbir formunda bu dilemmadan, dilemmanın ortaya çıktığı karşıtlığın stratejik dökonstrüksiyonu vasıtasıyla başarıyla kurtulunabileceğini düşünüyorum. Başka bir söyleyişle, dilemmayı doğuran karşıtlık (ya/ya da) ilişkisi tahrip edilerek ve bu karşıtlığın illizyonuk olduğunu gösterilerek, dillemanın sahip olduğu düşünülen eleştirel geçerlilik ortadan kaldırılabilir. Bu stratejinin ilk örneği **Putların Alacakaranlığı**'nda Nietzsche'nin, hakiki dünya ile görünen dünya arasındaki karşıtlığı yıktığında oratava çıkar. Bu tahribin son aşamasında Nietzsche şunları yazar:

> 6. Sahip olduğumuz hakiki dünya ortadan kalktı: bu durumda dünyadan geriye kalan nedir? Muhtemelen görünen dünya mı? Fakat hayır! **Hakiki dünya ile birlikte biz aynı zamanda görünen dünyayı da ortadan kaldırdık!** (TI, "How the 'True World' Finally Became a Fable")

Biz görünen dünyayı yokettik; çünkü o yalnızca "hakiki" dünyayla karşıtlığına göre "görünen" dünya olarak tanımlanıyordu. Bir standart olarak

---

[10] Hélène Cixous **The Newly Born Woman** adlı çalışmasının 78-83, sayfaları arasında uygun hale getirme terimindeki maletma/sahip olma problematiğini tartışır. Benzer bir görüş. Michèle Le Doeuff tarafından, "tecavüz ve sadakat alternatifleri arasında kapana kısılan yorumun" hapishanesinden kaçıştan sözedilerek dile getirilir. Yazarın şu metnine bakınız: ""Women and Philosophy," translated Debbie Pope, **French Feminist Thought: A Reader**, edited by Toril Moi (Oxford: Basil Blackwell, 1987), s. 206. Biz Foucault'nun yazarın-fonksiyonu nosyonunu bu kontekste taşıyarak, eğer modern yazar fonksiyonu, kısmen, kendi söylemindeki profesör olarak belirlenirse (bakınız "What is an Author?", **Language, Counter-Memory, Practice**, ss. 124-125), post-modern yazar-fonksiyonunun maletme/uygun hale getirme teriminin reddinden doğabileceğini söyleyebiliriz. Başka bir söyleyişle, metinlere sahip olan yazarlar nosyonunun reddi, Cixous ve Deleuze gibi yazarların post-modern yazarına (otoritesine) temel teşkil eder.

[11] Dillemmanın bu iki formu arasındaki ayırımlardan bazıları konusunda bakınız Richard J. Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), ss. 8-16.

"hakiki dünya" olmaksızın, "görünen" dünya tasarımı anlamsızlaşır. Başka bir söyleyişle, "görünüş"ün geleneksel değerden düşürülmesi, bütünüyle, geleneğin "hakiki" diye onayladığı şeyin reddi olmasına bağlıdır. Eğer bir "hakiki dünya" yoksa, o zaman görünen dünya da yok demektir; ne hakiki ne de görünen tek bir dünya vardır veya çok miktarda yoruma bağlı çok sayıda dünya vardır. Bir illizyon olan bu ikili karşıtlığın bir kutbunun ("hakiki dünya") şifresini çözüldüğü için, karşıtı da eleştirel gücünü kaybeder.[12]

Bu stratejiyi hermeneutik dilemmaya uygulayarak, Nietzscheci yaklaşımın bu dillemanın zararlı sonuçlarından nasıl kurtulabileceğini görebiliriz. Dogmatik ya da objektivistik tarafı denetim altına almakta hiçbir problem olmadığı açıktır: bir perspektifler çokluğuna ve rakip yorumların çoğalmasına davetiye çıkarmakla yorumcu plüralizm, dogmatik "doğru" yorum ya da "objektif" anlam (Hakikat) idddiasını açıkça reddeder. Ancak, kaçınılamaz şekilde bireysel olan persepektiflerin çokluğunu savunarak, bu yaklaşım kendisini rölativistik veya sübjektivistik olma suçlamalarına açık bırakır. Yorumcu plüralist, bir düzeyde, bu suçlamaları kabul etmek zorunda kalsa da, Nietzsche'nin dökonstrüktif stratejisini bu suçlamalara, onların eleştirmenlerinin amaçladığı eleştirel güçlerini yokedecek şekilde uyguladıktan sonra böyle yapacaktır.[13] Başka bir söyleyişle, rölativizm ancak mutlak, dogmatik bir standarda göre verilmiş yargıyla mukayese edildiğinde "gerçek" bir problemdir. Ya tek hakikat/anlam ya da her yorum diğer yorum kadar doğrudur yanlış karşıtlığının çerçevesini çizdiği bir kontekst içinden hareketle yöneltilmediğinde, rölativizm suçlaması eleştirel gücünü kaybeder ve bundan böyle filozofların genellikle varolduğunu düşündükleri Akla karşı işlenmiş suça dönüşür. Aynı şekilde, sübjektivizm konusunda da, yargıların merkezi olarak özne, yalnızca objektivite standartlarını karşılamaktaki başarısızlığı bakımından eleştirilir. Eğer biri, Nietzsche'nin yaptığı gibi (bakınız, mesela, GS, 346), özne-nesne şemasını

---

[12] Başka bir yerde, Nietzscheci strateji ile, ikili karşıtlıkların Derridacı dökonstrüksiyonu arasındaki bağlantı kurdum. Bakınız Alan D. Schrift, "Geneology and/as Deconstruction: Nietzsche, Derrida, and Foucault on Philosophy as Critique," **Postmodernism and Continental Philosophy**, edited by Hugh Silverman and donn Welton (Albany: State University of New York Press, 1988), ss. 193-213.

[13] Veya başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, plüralist bu etiketleri yalnızca onları Bernstein'ın onlara ilk başvuruya yolaçak "**Kertezyen Endişe**" diye adlandırdığı şeyin içeriğinden kopardıktan sonra kabul edecektir. Bernstein bu "**Kartezyen Endişe**" nosyonunu Descartes'ın temel teşkil edeci kesinlik arayışı (biri buna "saplantı" da diyebilir)'yla ilgili yorumunda ortaya koyar: "Bir donmuş açıklıkla Descartes bizi büyük ve baştan çıkarıcı bir Ya /Ya da açık ve kaçınılamaz zorunluluğuna sürükler. Ya varoluşumuzun bir dayanağı, bilgimizin değişmez bir temeli vardır ya da bizi delilikle, entellektüel ve ahlaki kaosla birlikte içine alan karanlık güçlerden kurtulamayız" (**Beyond Objektivism and Relativizm**, s. 18).

reddederse, eğer hem "özne" hem de "nesne" kendilerini yorumluyor (**WP**, 481) ise, o zaman "sübjektivizmin" eleştirel gücü ortadan kalkar. Sözün gelişi, Nietzsche, "kimse şu soruyu soramaz: 'o zaman yorumlayan kimdir?'" (**WP**, 556) diye yazdığında, bu tür bir soru yorum sürecini önceden yanlış konumlandırdığı için sorulamaz. Benzer biçimde, kimse, "o halde yorumlanan nedir?" diye de soramaz. Yorum, ne öznede ne de nesnede konumlanmıştır: o **arada**, onları ayıran uzayda varolur.[14] Ve yorum sürecini ya özneye ya da nesneye odaklama girişimi yalnızca bu sürecin dinamiklerini belirsizleştirmeye yarayacaktır.

İşte biz de, Nietzsche'nin yaptığı gibi, bu yanlış kontekstten kurtulamak amacıyla perspektif **çokluğundan** ve yorumcu **plüralizmden** sözetmeyi tercih idiyoruz; çünkü, "rölativizm," felsefenin söylem pratikleri içinde bu yanlış karşıtlıkla öyle kirletilmiştir ki, temize çıkarılması neredeyse imkânsızdır. Yoruma plüralistik yaklaşım böylece metne, yaratıcı oyun için bir fırsat olarak bakabilir; fakat bunu, aynı anda eşit ölçüde itibara layık yorumlar olarak doğan yorumların tümünü onaylamayı reddettiği halde, yorum sürecine bir son nokta koymaktan kaçınarak yapar. Nietzsche'nin durumunda, bu, yorumun yanlışlık ve doğruluk kriterleri, yorumun sağlıklı ve dejenere stillerinin kriterlerinin yerine ikame edilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Sağlıklı kriterler, yani, hayatın yaratıcı önyaratıcı dürtüsünü ("güç tutkusu/güce tutku") artıran yorumlar meşrulaştırılabilir yorumlardır; oysa güce tuttukuyu azaltan dejenere yorumlar meşrulaştırılamaz yorumlardır. Nietzsche'nin hakemlik yapma fonksiyonuyla ilgili tartışmasının hedefi, sağlığın veya hayatı takviye etmenin/evetlemenin nisbî yararlarına ve zararlarına rakip yorumlara hakemlik için kriter olarak ağırlık vermek değildi. Tersine, böyle bir kriteri kabul ederek Nietzsche'nin, yoruma yaklaşımında, dgmatizmle rölativizm arasındaki dillemadan kaçabileceği gösterilmiştir. Sağlık veya hayatı-takviye etme duruma-özgü ve değişken bir standart olduğu ölçüde (krş. **GS**, 120: "kendinde sağlık yoktur"), bütün yorumcular ve bütün zamanlar için geçerli, hayatı takviye edecek ve sağlığı artıracak tek doğru yorum olamaz. Sağlığı bir standart olarak onaylayabilsek bile, herbirimizin sağlıktan anladığı şey, kullandığımız perspektiflerin fonksuyonu olarak belirlenmiş olacaktır. Bu yüzden, Nietzsche, sağlığı, sağlıklı veya hayatı takviye edici sayılabilecek şeye evrensel olarak uygulanabilir kriterleri belirlemeksizin bir standart olarak onaylayabilir. Nietzsche, böyle yapmakla, kendisiyle "iyi" yorumları "kötü" yorumlardan ayırmayı sağlayacak bir standardı elde tutarken (yani, bütün yorumların

---

[14] Burada ben yalnızca, bu yaklaşımla Cixous'un écritüre feminine'yi, "benzer/aynı ile öteki arasındaki sorgulama/sorgulanmış olma" olarak tanımlaması arasındaki yakınlığa dikkat çekebilirim. Bakınız, **The Newly Born Woman**, ss. 85 vd.

eşit ölçüde değerli oldukları yolundaki boş rölativizmden kaçarak), kabul edilebilir yorumların çoğalmasına (yani, dogmatik tek "doğru" yorum iddiasından kaçınarak) imkân hazırlar.

Hayatı-takviye edici/evetleyici ve hayatı-reddedici ya da sağlığlıklı hale getirici ve dejenere edici güç tutkusu (will to power) kavramlarından yararlanarak, Nietzsche'nin kendisini bir başka imtiyazlı ikili karşıtlık öne sürecek şekilde ortaya koyduğuna dikkat çekmek önemlidir. Fakat ben, onun ikili karşıtlığının, bir biçimde, geneolojik olarak tahribettiği iyi-kötü, doğru/yanlış gibi geleneksel ikili karşıtlıklardan önemli ölçüde farklı olduğunu öne sürüyorum. Nietzsche bir ölçüde gramerin ve dilde içkin/mündemiç metafizik karşıtlık yapılarının tuzağına düşmüş ve "kendimizi kelimelerin aldatıcılıklarından kurtarmalıyız" (**BGE**, 16) yolundaki kendi çağrısını tam anlamıyla takip edememiştir. Yine de, analizi, bu ikili yapılardan kurtulmanın bir yolunu ortaya koyar. İnsan, sağlıklı ve dejenere güç tutkusunu, karşıtlık içermeyecek tarzda, "sağlığı ve hastalığı(dejenerasyona)" veya "hayatı-takviye etmeyi/evetlemeyi ve reddetmeyi," güç tutkusu olan tek bir monistik bütünün/sürekliliğin iki kutbu olarak görerek yorumlayabilir. Böyle bir yorum, Nietzsche'nin reddettiği klasik ikili karşıtlıkların durumunda olduğu gibi, tercih çağrısında bulunan karşılıklı birbirini dışarda bırakan iki alternatif sunmaz. Klasik karşıtlıkların mutlak standartlara (iyi-kötü, hakikat-hata) odaklandığı yerde Nietzsche'nin kurduğu karşıtlık (hayatın reddi ve takviyesi/evetlenmesi arasındaki karşıtlık), yalnızca "düzey derecesi" (bakınız **GS**, 112) içeren kesintisiz ve açık uçlu güç tutkusu bütününün/sürekliliğinin normatif standartlarına göre ifadesini bulur. Biz yalnızca sağlığa veya hayatı-evetlemeye yaklaşabilir ya da uzaklaşabiliriz. Sağlığa veya hayatı evetlemeye mutlak biçimde uluşamayız. Aslında, "**mutlak** sağlık" veya "hayatın **mutlak** evetlenmesi,"tıpkı "en büyük tam sayı" kavramı gibi, tutarsız olabilir. Nietzsche gibi bir kesintisiz bütüne/sürekliliğe göre konuşmak vurguyu, mutlak/kesin olarak ulaşılan bir son noktaya değil, bir amaca doğru yürüme sürecine yapar. Bu, birinin süreklilik içindeki yerinin mutlak bir konuma göre değil, tersine, aktif güç yüklemeyi ortaya koyma derecesine göre değerlendirmesindeki gibi, karşıtlar arasında tercihte bulunma nosyonunu yıkar. Nietzsche, böyle bir yoruma, hayatı hayat yapan önyaratıcı güç olarak güç tutkusundan/güce tutkudan sözettiğinde işaret eder. Bu güç tutkusu artabilir de, azalabilir de, güçlenebilir de zayıflayabilir de, fakat hiçbir karşıtlık ilişkisi eçermez: yalnızca güç tutkusu vardır.[15]

---

[15] Bu ikili karşıtlıklar arasındaki tercihi bir kesintisiz bütünlük olarak dönüştürme stratejisi birçok çağdaş Fransız düşünüründe ortaya çıkar. Jean-François Lyotard'ın ortaya koyduğu gibi, "karşıtlığa dayalı düşünme [...] postmodern bilginin en hayatî formlarıyla

Eğer Nietzsche'nin konumunun genel yapısının, Nietzsche'nin kendisinin ortaya koyduğu tarzda, "güç tutkusunu" yorum aktivitesinin bizatihi kendisi olarak belirlediği kabul edilirse, bundan şu sonuçları çıkarabiliriz: plüralistik yaklaşım yorumların çağalmasını mümkün kılar ve bunu yapmakla, ortaya çıkan yorumların "geçerliliğinin" veya "doğruluğunun" yargılanması için herhangi bir evrensel kriteroloji ileri sürmekten kaçınır. O bunun yerine, yorumların kendilerini, her durumda, yorum aktivitesini önceden kapatmaktan/sona erdirmekten kaçınacak tarzda, kısmî ve tashihe açık yorumlar olarak sunmalarını teminat altına almaya çalışan bir metayorum ilkesi ortaya koyar. Ancak yorumcu plüralizm, yorumun açıklığını onaylayarak metni safdışı bırakmaz. Tersine, metnin-tepki gösterebilirliğini/cevap verebilirliğini, yorum aktivitesinin kendisi içine yerleştirir. Başka bir söyleyişle, metinle nasıl prova yaptığını göstermek metne eklenen yorumun görevidir. Metin ve metinle prova sorununu bir an için açıkta bırakarak, Nietzsche'nin metninin ortaya koyduğu pltralistik talimatları şöyle özetleyebiliriz: yorumcu plüralizm, filolojik titizlik taleplerini benimseyen (yani, kendilerini metinle denediklerini gösteren) ve ayrıca yaratıcı yorum kapasitemizi artıran yorumları onaylar ve bu temel filolojik mülahazaları karşılayamayan (metne bağlılıklarını göstermeyi başaramayan) ve

---

birlikte oyundışı kalmıştır" (Jean-François Lyotard, **The Postmodern Condition**, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983], s. 14). Ben Derrida'nın "yazı" tartışmasını (konuşmanın ve "dar anlamda" yazmanın sınırları arasında), Cixous'un biseksüalite tartışmasını (kadınlıkla erkekliğin sınırları arasında), Deleuze'ün "arzu" tartışmasını (baskının ve üretimin sınırları arasında), Bordieu'nun "doksa" tartışmasını (ortodoksi ile hetorodoksinin sınırları arasında), Foucault'nun "güç/iktidar" tartışmasını (tahakkümle tâbi kılmanın sınırları arasında) "postmodern bilginin en hayatî tarzları" arasına yerleştiriyorum.Bu düşünürlerin herbiri ikili karşıtlıklar arasındaki zorunlu tercihi ya da birbirini dışarda bırakan ilişkisizliği, plüralistik kesintisiz bütüne göre dönüştürür; Foucault için güç/bilgi bütünü; Deleuze için arzulu üretim bütünü; Cixous için cinsiyet farklılığını dışarda bırakmayan biseksüalite bütünü; Bourdeu için doksa ve habitus'un bütünlüğü ve Derrida için yazı ve farklılığın bütünlüğü. Nietzsche'nin, tözsel tür farklılıklarını güç tutkusunun derece farklılıkları haline getirerek, güç tutkusunu ortaya koymakla benzer bir şey yaptığını düşünüyorum. Farklılığı farklı bir biçimde düşünme girişimiyle Nietzsche, postmodern düşünmenin müjdecisi olarak ortaya çıkar ve bu özel gencolojiyi bir derece daha geriye getürmek için biz Nietzsche'nin Spinoza'da kendi müjdecisini keşfini (Letter to Overbeck, July 30, 1881) ve Herakleitos'un düşüncesine yakınlığını hatırlatabilirz. Nietzsche ile postmodern Fransız felsefesi arasındaki bu ve diğer temas noktaları için benim şu makalelerime bakınız: ""The Bocoming-postmodern of philosophy," **After the Future: Postmodern Times and Places**, edited by Gary Shapiro (Albany: State University of New York Press, 1990), ss. 99-113 ve "Nietzsche's French Legacy," **Cambridge Companions to Philosophy: Friedrich Nietzsche**, edited by Bernd Magnus (Cambridge: Cambridge University Press. Yayınlanacak).

gelecekteki yorum aktivitesi oyununu sınırlayan yorumlar karşısında eleştireldir.

Bu tartışmaya son verirken, Nietzsche'nin bazı yorumların metinden kopukluğunun endişesini taşıyan filolojik titizlikle yorumlar çokluğuna zemin hazırlayan perspektivizm arasındaki dengenin nasıl kurulabileceğini anlamak konusunda ipucu olarak sunduğu bir metafora dönmeme izin verin. **Human, All-Too-Human** [İnsanca, Pek İnsanca]'da (278) Nietzsche, dans metaforunu tartışır. Dansetmek, der o, bir adımlar modelinin mekanik izlenmesi değildir sadece. Aksine, dansçı/dansör, hem esnek hem de güçlü olmalıdır. O temel adım modellerini izlemelidir, fakat, model izlenirken dans, dansörün yaratma kapasitesi ölçüsünde akıcı ve güzel bir formda yeniden yaratılır. Aynı şekilde, iyi yorum, metnin içerdiği anlamın katı bir içselleştirilmesi değildir sadece. Aksine o, perspektifler çokluğu üzerindeki kontrolü elden bırakmayan ve hem yorumcunun karşılık/cevap verdiği metin hem de yorumcunun yaratma kapasitesi ölçüsünde metne ilave ettiği şey tarafından belirlenir. Bir metin yorumu, yorumcunun kendisi kadar güçlü ve esnek, yaratıcı ve yerinde olmalıdır. Bu anlamdır ki, diye yazar Nietzsche, metinlerden, onlara verdiğimizden daha fazla hiçbirşey alamayız (bakınız **EH**, III, 1). Bir coğrafya haritası olarak Nietzscheci geneoloji, bir anlamın dogmatik savunulması ile rölativistik kabulü arasında tercihte bulunmamızın gerekmediğini gösterir. Aksine, yorum aktivitesi oyununu, biricik fonksiyonları oyunun sonunu belirlemek olan bu iki alternatif arasında oynar. Yorumcu plüralizm bu alternatifleri, yorum oyununun kaldırması gereken sınırları olarak görür ve bu yüzden kendisini metodolojik katılıkla yaratıcı kavrayış arasına yerleştirir.

Metin Sorunu

Dansörü dansından nasıl tanıyabiliriz?
Yeats, "Among School Children"

Bu, düşünürler için sonu olmayan bir metindir [ein Text ohne Ende] [...]
Assorted Opinions and Maxims, 212

[...]

Metinler ve metinsellikle ilgili hem açık yorumlarıyla hem de zımnî varsayımlarıyla Nietzsche'yi metinsellik sorunu üzerine çağdaş tartışmaların ön safındaki merkezî problemlerden birçoğunun müjdecisi olarak görüyo-

ruz. Philippe Lacoue-Labarthe, metin "sorununun" Nietzsche'siz, en azından bugün ele alınış formunda, asla ortaya çıkamayacağı gözleminde bulunur.[16] Biz Nietzsche'yi özellikle, metinsellik sorununun çağdaş "özel formunun" iki önemli bakımdan habercisi olduğunu görürüz. Birincisi, metinsellik (textuality) sorununun kapsamını genişletmesidir. Yorumun kapsamını, hiçbir şeyin yorum aktivitesinden kaçamayacağı noktaya kadar evrenselleştirirek Nietzsche, metin metaforunun kapsamını edebiyatın ve basılı ya da sözlü dilin sınırlarının ötesine doğru genişletir. Bu yüzden biz Nietzsche'yi, Grek tarihinden, ahlaktan, **homo natura**'dan (insanın doğasından) metin olarak sözederken buluruz. Dahası, bu metinlerden sözederek Nietzsche, onların metinler olarak varoluşlarının statik, tamamlanmış nesneler olmadıklarını açıkça ortaya koyar. Tersine, metinler olarak onlar, sürekli bir yeniden yazma sürecine mâruz kalan "parşömenler"dir (bakınız **H**, 3).

Metinlerin parşömenler olarak statüleri bizi Nietzsche'nin çağdaş metinsellik sorununu ikinci müjdele tarzına götürür. Nietzsche'deki yorumun perspektif ve filolojik boyutları arasındaki gerilim, Sekizinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, kendi metin anlayışındaki bir gerilimi doğurur. Bu gerilim Sarah Kofman'la Jean Grainer'ın Nietzsche yorumları arasındaki uzlaşmazlığın merkezinde ikamet eder. Filoloji, metnin belirli yükümlülükleri (ılımlılık, adalet/hakkaniyet, titizlik, dürüstlük vb.)bulunan yorum aktivitesi için varolduğunu ima ediyor görünüyorken, perspektivizm, yorum aktivitesinden ayrı şekilde varolan bir bağımsız nesne olarak metin anlayışını engelliyor görünüyor. Bu giderilemez karşıtlığın ortadan kaldırılabilmesi için, metinle yorum arasındaki ilişki sorununu çözülmelidir ve Nietzsche bu tür bir çözümü, yeniden değerlendirilmiş metin anlayışı diye adlandırdığı anlayışla ortaya koyar.

Metni yeniden değerlendirmesinde Nietzsche, metin sorununa **ontolojik** değil, **pratik** bir çözüm sunar. Başka bir söyleyişle Nietzsche'nin kendisi, metinlerin ontolojik statüsü sorununu çözmekle ilgilenmez. Tersine o, yorumcu plüralizmin praksisi kontekstinde işleyecek bir anlayış sunar. Ontoloji sorunları, metin durumunda, Nietzsche'nin felsefe yapışındaki başka yerlerdeki gibi, metin sınırlı insanî kavrayışın sınırlarını evrenselleştirilmiş yorum alanı içinde aştıkları ölçüde sûnî sorunlar olarak görülür. Başka bir söyleyişle, ontoloji sorunları Nietzsche için nihai noktada şeylerin kendi başlarına yorum aktivitesinden bağımsız olma tarzlarıyla ilgili sorunlardır. İnsanî anlama yorum alanıyla sınırlı bulunduğu ölçüde, her ontolojik spekülasyon, bir "**boş hipotez**"dir. Şunları söyler Nietzsche:

---

16 Philippe Lacou-Labarthe, "La Dissimulation," **Nietzsche aujourd'hui**, Vol. II, s. 12.

> Şeylerin yşorumdan ve sübjektiviteden [**Interpretation und Subjektivität**] ayrı **kendi başlarına bir oluşuma sahip olmaları** çok boş bir hipotezdir: bu hipotez yorumlayan ve sübjektif-olanın temel olmadığını, bütün ilişkilerden bağımsız birşeyin yine de birşey olduğunu varsayar. (**WP**, 560)

Bu bakış açısının metinsellik sorunu için sonuçları açıktır: yorum aktivitesinden bağımsız "kendinde metin" yoktur; bütün yorum ilişkilerinden bağımsız hale gelmiş bir metin artık metin olamaz. Bu bize yalnızca bir metnin olamayacağı (yani yorumda dışında herhangi birşey olamayacağını) şeyi söylüyorsa da, Nietzsche, "metin nedir?" sorusunu yöneltmeyi, cevabı ontolojik çerçevede önceden belirli bir anlam yükleme olarak durduğu sürece, metnin ne olduğunu belirlemeyi, reddeder (krş. **WP**, 556). Yine de, Nietzsche ontolojik ".... Nedir?" sorusuna cevap vermenin alternatif bir yolunu önerir. [...] "Şeyler" yalnızca ilişkileri içinde varoldukları sürece, bir "şeyin" "tanımı," onun içinde bulunabileceği mümkün bütün ilişkiler çokluğunu hesaba katmalıdır. Bu görüşü metinsellik sorununa uygulayan Nietzsche'nin metne ilişkin yeniden değerlendiren anlayışı şunu artaya koyar: "metin" bağımsız şekilde varolan bir nesne değildir; tersine, ona yüklenebilecek olan mümkün bütün yorumların yaratıcı toplamıdır. Başka bir söyleyişle, metin, belirli herhangi bir yorumdan ayrıdır, fakat yorum faaliyetinin ürünü olmak dışında hiçbirşey değildir. Metin ve metnin yorumları yalnızca bir karşılıklı yaratma ilişkisinde varolabilir: "metin," kendileri metne tepki içinde doğan mümkün yorumlar totalitesinden üretilir. Sonuçta, metnin "temel anlamına" veya "hakikat'ine bütünüyle hakim hiçbir tek total yorum olamaz; hiçbir yorum metni bütünüyle tekrarlayamaz; dahası, hiçbir yorum, "tam olarak doğru" metne ulaşamaz; çünkü, her totalleşme tecrübesini aşacak muhtemel anlamlandırmaların sınırsız kaynağı olarak metnin "doğası" budur.

Bu metinsellik görüşüyledir ki, Nietzsche, bir zamanlar yazılmış ve sürekli revizyona (re-vision: tekrar bakmak) maruz bir parşömen olarak metinden sözedebilir. Böylece o, metinlerin, tıpkı hakikatler gibi, keşfedilemeyecekleri, tersine yaratılabilecekleri (bakınız **WP**, 552) ve metinlerin metinle yorum arasındaki karşılıklı birbirlerine nüfuz etme yoluyla yaratıldıkları sonucuna varır. Grek tarihinin metni konusunda Nietzsche, "Grekler'in bilinen tarihinin, perdahlanmış bir ayna, "her zaman aynanın kendi içinde olmayan yansıtıcı birşey" (**AOM**, 218) olduğunu yazar. Metne yansıtılan şey bu yüzden, metin içindeki tepkide bulunduğumuz şey tarafından belirlendiği şekliyle kendi yorum stilimizdir. Yeats'in ünlü "Dansörü dansından nasıl tanıyabiliriz?" sorusuna cevap verirken, Nietzsche coşkuyla, ne dansörü dansından tanıyabileceğimizi, ne de kesin şekilde yorumu metinden ayırabileceğimizi söyler. İcrası içinde, dansör, dans-tır ve yorum aktivitesi içinde, yorum metindir. Fakat, nasıl aynı dans farklı

dansörlerce icra edilebiliyorsa, aynı şekilde, aynı metin de farklı yorumlar tarafından farklı şekillerde somutlaştırılabilir. Bu sonucun, bir pratik değerinin bulunduğu, ontolojik bir tanım olmadığı vurgulanmalıdır. Metnin-dünyanın zengin belirsizliği ve bu tür mümkün yorumların sınırsız çokluğunu değerlendirmek amacıyla evrensel şekilde uygulanacak bir kriteriyolojinin yokluğu dikkate alındığında, metnin ve yorumun karşılıklı "birbirlerini belirlemeleri" ve birbirlerine nüfuz etmeleri dışında hiçbir anlayış, bu rekabet eden yorumların nisbî güçlerini ve zayıflıklarını değerlendirmeyi sağlayacak bir yönteme sahip çıksa da, yorumcu plüralizm ihtiyacını açıklayamaz.

Bu metni sonuçlandırırken, bir son Nietzscheci metaforu; labirent metaforunu tartışacağım. Bu metafor Nietzsche'nin metinsellik ve yorum tartışmasında sık sık sahneye çıkar ve bu sahneye çıkışlar, labirentin, metnin yapısı için temel Nietzscheci imaj olduğunu ortaya koyarlar. Bu bakımdan, biz Nietzsche'yi, kendi metinlerine labirentler olarak atıfta bulunurken görürüz: **Untimeliy Meditations** [Zamansız Düşünmeler], okuyucunun içinde tuzağa düşma rizki aldıkları bir labirent olarak görülürken (**KGW**, VII, 3: 37[5], **Thus Spoke Zrahustra** [Böyle Buyurdu Zerdüşt], bir "cesaret gerektiren bilgi labirenti' olarak tanımlanır (**EH**, III, 3). [...]

Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modeli Sorgulaması*

Charles B. Guignon

Bundan önceki bölümde Heidegger'in, özne/nesne ontolojisince yapıya kavuşturulmuş durumlar olarak gündelik ya da rutin epistemik durumlarımızın resmi olan Kartezyen modelin ilk önkabulünü ele alış tarzını inceledik. Gündelikliğin tasviri, rutin durumlarımızın, özne/nesne dikatomisi şematizminden çok dünya-için-de-Varlık modeline göre daha iyi anlaşıldığını görmemize yolaçar. Aktif yaşantılarımız sırasında, bir yandan veriler toplayan izole edilmiş bir özne ile, diğer yandan bilinmesi gereken kalemler kolleksiyonu arasında hiçbir ayırım yapılamayacak tarzda dünyaya **angajeyizdir**. Bu-dünya-içinde-Varlık olarak Dasein daima "kontekstüalize olmuş" durumdadır. Başlangıçtan itibaren o, tarihte açılan/çiçeklenen bir cemaat (community) olarak Herhangi Biri'dir. Epistemolojik "özne" ancak dünya ile gündelik meşgalelerimiz başarısızlığa uğradığı zaman sahneye çıkar. Bu-dünya-içinde Varlık modeli noktasından, Descartes'ın metodolojik kuşkusu vasıtasıyla keşfettiği "Ben," (I), asla aslî/birincil ben değildir. Tam tersine, en aslî bu-dünya-içinde-Varlık'ımız çöküşünün arkasında bıraktığı enkazın parçası olarak görülmelidir.

Ortaya çıkan gündeliklik resmi, herhangi bir varlık'ın (entity) "ontolojik tanımının," araçsal kontekst içindeki fiilî yerinin çerçevesini oluşturduğu bir holistik içsel ilişkiler sisteminin resmidir. Ben bu kon-

---

* Üst başlık, yazarın bu makalenin derlendiği **Heidegger and the Problem of Knowledge** (Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1983) adlı kitabının adının tercümesi, alt başlık, kitabın ilgili bölümünün (147-194) başlığının tercümesidir. Böylece, yazarın metnin başlığını biraz değiştirmiş oluyoruz (H. Arslan).

tekstlerin kendilerinin, bir tarihsel kültürün teleolojik olarak yapılaşmış (birşeye yönelik, çev) dilince oluşturulduklarını ortaya koymayı deneyeceğim. Bir lingüistik ortamda yaşadığımız için hepimiz bir ortak anlaşılabilir paylaşılmış amaçlar, hedefler ve ilgiler dünyasının katılımcılarıyız. Heidegger'in gündeliklikle ilgili tasviri gözönünde bulundurulduğunda, objektifleştirici/nesneleştirici ontolojinin hiçbir rolünün bulunmadığı bir dünyanın katılımcıları. Günlük yaşantılarımızın nesnelerle ilgili bir inançlar takımına inanan öznelere göre resmedilmeleri gerektiği yolundaki Kartezyen varsayımın, fiilî yaşantılarımızda hiçbir rolü bulunmayan bir 'dogmatik' önyargı olduğu anlaşılıyor.

Bununla birlikte, özne/nesne ontolojisine yapılan saldırının kendisinin kuşkucuyu tatmin etmeyeceği de açık görünüyor. Çünkü o, Heidegger'in, geniş anlamda epistemolojinin amacı durumundaki doğrulama problemini ihmal ettiğini öne sürebilir. Husserl, **Varlık ve Zaman**'ın kendisindeki kopyasına yazdığı kenar notlarında bu tatminsizlik hissini dile getirmiştir. O, "antropolojinin" Heidegger versiyonunun, ulaşılmamış/dokunulmamış bir dünya ile karşı karşıya gelişimizi temellendirme görevini terkettiğini öne sürer. Husserl her ne kadar, varlık (existential) analitiğinin geleneksel ego anlayışı açısından önemini kavramış gibi görünmüyor ise de, Heidegger'in yöntemine itirazı, epistemolojinin imalarıyla ilgili geleneksel kavrayış noktasından bakıldığında, pekâlâ kabul edilebilir bir itiraz izlenimi veriyor.

> Heidegger, bütün varlık (entity) alanlarının ve total dünya alanının evrensellerinin inşa edici fenomenolojik vuzuha kavuşturulmasını antropolojiye dönüştürür. Bütün problem, tercüme problemidir: Dasein, ego'ya tekabül eder vb.; ve böylece herşey büyük ölçüde belirsiz hale gelir ve felsefî değerini kaybeder.[1]

Hem Husserl'e hem de genelde Kartezyenler'e göre, felsefî antropoloji, tecrübemizin nihaî izahını yapma kaygısını/ilgisini tatmin edemez. Gerçekte dünya hakkında inançlara sahip olduğumuz ve felsefenin bu inançları açıklığa kavuşturabileceği ve kavuşturması gerektiği varsayımı açısından, Heidegger'in temel ontolojisi, doğrulama sorununu halletmek yerine sallantıda bırakıyor/görmezlikten geliyor gibi görünüyor.

---

[1] Husserl'in Varlık ve Zaman'ın kendisindeki kopyasına yazdığı kenar notları ("K X Heidegger I" işareti altında Louvai arşivinde korunuyor (The Essence of Reasons [Trans. Terrence Malick. Evantson: Northwestern University Press. 1969])'nin tercümesine yazdığı "Translator's Introduction" s. xiii'den iktibas eden Terrence Malick (vurgular bana ait) [Bibliyografik bilgiler İngilizce metinde. sembolik kısaltmalarla veriliyor. Tercümede bu kısaltmaların anlamsız kaçacağını düşünürek onları, yazarın kitabında verdiği bilgilerden yararlanarak, kısaltmaya tâbi tutulmamiş formlarıyla vereceğim. H. Arslan]

Kuşkucu, bilimle analoji yoluyla, kendi araştırma tarzının geçerliliğini tesis etmeyi deneyebilir. Bir çiftçi için güneşin her sabah doğudan doğan, gün boyunca tarlalarını ısıtan ve her akşam batıdan batan bir hayat-verici küre olarak el-de-hazır (ready-to-hand) olduğundan emin olduğumuzu farzedin. Yazın güneş ürünlerini yetiştirecek kadar bol ve sıcaktır; kışın güney ufkuna yakın küçük bir ışık kaynağıdır. Bu durumda bilimadamı, bu tasviri çerçeveleyen dili anlar ve "gerçeklikte" güneşin, sayısız termonükleer reaksiyonun gerçekleştiği orta-hacimli bir yıldız olduğunu bilir. Güneşin doğuşu ve batışı olarak görünen şey, aslında, dünyanın güneş etrafında dönerken kendi yörüngesinde de dönmesidir. Ve yeryüzünde mevsimler olan şey, gerçekte güneşteki değişmelerden değil, yerkürenin konumundaki değişmelerle, güneşin etrafında dönerken eğim açısındaki değişmelerden kaynaklanır.

Bilimadamının güneş anlayışı, kurumlaşmış delil yasalarına ve objektif olarak belirlenmiş verilere dayanır. Bu tür bir görüşün ve onun ulaştığı düzenli yöntemleri reddetmek, en kötü durumda bir irrasyonalizm türü olarak ortaya çıkar. Çiftçinin görüşünün geçerliliğinde ısrar edilse bile, Dilthey'ın bir zamanlar yaptığı gibi,[2] dünyayı kavramanın eşit ölçüde geçerli olduğu iki yolunun bulunduğu öne sürülebilir insanî anlaşılabilir dünya ve fizik bilimlerinin incelediği doğal dünya. İlk görüşle ilgili tutumumuz poetik muhayyilemizin parçası olabilir ve dolayısıyla eleştiri dışında kalabilirken, ikincisiyle ilgili tutumuzun doğrulanabileceği ve doğrulanması gerektiği iddia edilebilir.

Kuşkucu böylece, **kendi** araştırmasının, bilimsel düşünce tarzlarından doğan bir anlamlandırma olarak anlaşılması gerektiğini öne sürebilir. Eğer etrafımızdaki fiziksel nesnelerle ilgili inançlarımız varsa, o zaman, bu inançları doğrulamak için araştırma yapma hakkımız da var demektir. Bu kuşkucu araştırma bilimsel araştırmadan yalnızca ilgilerinin global doğası ve teoriye-bağlı açıklamalara zıt olarak içkin anlaşılabilirlik arayışı bakımından farklıdır. Eğer kuşkucu meydan okuma nahoş sonuçlara yolaçıyorsa, aynı şekilde inançlar şebekemiz de kötü sonuçlara yolaçabilir. En azından, eleştiriden bağışık doğru olduğuna inanılan şeyi metodik tarzda incelemekten ibaret rasyonel faaliyetle karşı karşıyayızdır.

Heidegger, kuşkucu araştırmanın, bilimle anoloji dahilinde anlam/önem kazanacağını kabul edebilirdi. Gerçekte o, kuşkuculuğun modern formunun, modern bilim imkânlarını hazırlayan teorik tutumda kökleri/kaynakları olan bir düşünce formu olduğuna inanır. Fakat Heidegger aynı zamanda, kuşkucunun gündelik tutumumuzun teoriye-bağlı açıklamalardan bir glo-

---

[2] Sözün gelişi bakınız W. Dilthey: **Selected Writings**, ed. and trans. H. P. Rickman. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, 163-67; ve **Gasammelte Schriften**. Leipzig: Teubner, 1914-58. Vol. I: **Einleitung in die Geisteswissenschaften**, 14-21.

bal, teoriden bağımsız doğrulanmasına geçiş tahminini, gayrımeşru görür. Göreceğimiz gibi, Heidegger kuşkucunun, kendi yaşantı dünyasında gayrımeşru olan bilimsel araştırma tarzlarını kullanmakla kalmayarak, bu tarzları kullanılabilir oldukları sınırların dışına teşmil etme girişiminde bulunduğunu öne sürer. Bir sonuç olarak, projesini gerçekleştirmek için kuşkucunun, aslında, araştırmasını mümkün kılan şartların bizatihi kendilerini iptal etmesi gerekir. Kuşkucu sorgulama gayrımeşru bir arayış olarak görüldüğünde, gündelik/rutin pratiklerimizin global epistemolojik doğrulamalarını sağlayacak bir özel aktivitenin bulunduğu fikri çöker. O zaman buradan, Heidegger'in geleneksel epistemolojiye yaklaşımının iki yanlı bir saldırı olduğu sonucu çıkar: o ilkin, bize, gündelik epistemik durumumuzun bir yeni modelini sunar; ancak ikincileyin, o aynı zamanda, araştırma tipinin açık anlamını/önemini yıkmak amacıyla Kartezyen doğrulama anlayışını da sorgular.

Heidegger'in Kartezyen doğrulama anlayışı sorgulaması, aşağıdaki üç bölümde ele alınacak olan üç parçaya ayrılabilir. O ilkin, bilimsel faliyetin yapısını, bilimden türeyen düşünme tutumunun, "bu-dünya-içinde-Varlık'ın temel/temellenmiş modu" olduğunu göstermek için, Dasein'ın dünyaya dönük vaziyet alış tarzı olarak inceler. İkincileyin o, Kartezyen model temellendirilmiş bir mod olduğu **için**, gündelik kavrayışımızı teoriden-bağımsız 'birimler'den hareketle rasyonel tarzda yeniden inşa etme girişiminin tutarsız bir girişim olduğunu anlamaya sürükler. Bu yeniden inşanın anlamını, mevzii üretici anlaşılabilirlik tarzlarından aldığı, ancak yine de, ne türde olursa olsun herhangi bir araştırma imkânının şartlarını eşzamanlı olarak iptal ederek icra edilebileceği anlaşılıyor. Ve üçüncüleyin, Heidegger, temel ontolojinin ilkece bilimlere kapalı olan anlama imkânlarına nüfuz ettiğini, ve sonuçta ne bilimin ne de bir "naturalize edilmiş epistemolojinin" asla felsefenin yerini alamayacağını öne sürer. Ortaya çıkan resimle, **iki** dünyanın bulunduğu fikrinin içinde şeylerle pratiklerimize bağlı şeyler olarak karşı karşıya geldiğimiz informel gündelik dünya ve bilimin incelediği "gerçek" nesneler dünyası bir illizyon olduğu anlaşılır. Yalnızca tek **bir** dünya vardır ve bu dünya temel ontolojinin incelediği dünyadır.

Bu-Dünya-içinde-Varlık'ın Temellendirilmiş Bir Modu/Tarzı Olarak Epistemoloji

Eğer hem bilim hem de Kartezyen kuşkuculuk, insanî aktiviteler olarak anlaşılırsa, bu durumda, hem bilimin "teorik tutumu" hem de Kartezyen modelin arıtılmış "düşünme tutumu," bu-dünya-içinde-Varlık'ın uzmanlaş-

mış tarzları olarak görülmelidir. Bu-dünya-içinde-Varlık belirli temel yapılarla karakterize edildiği ölçüde bu, bilimin ve Kartezyen temel arayıcılığın (foundationalism) bir **konumlanmışlık/bituatedness** ve bir **amacayönelmişlik/goal-directedness** biçimi tarafından belirlendiği anlamına gelir. Bu araştırma tipleri, önceden-mevcut bir imkânlar serisine atılmış şeyler olarak ve Varlık'ın bir ön-ontolojik kavranışının ön-yapısında (fore-structure) bulunan talimatlar boyunca uzanan imkânların projeksiyonları olarak yorumlanmalıdır. Fakat eğer durum buysa, Heidegger o zaman, bilimin ve Kartezyenizmin, bu-dünya içindeki-gündelik-Varlık'ımızdan türeyen ve bu gündelik Varlık'ımıza asalak sorgulama tipleri olarak anlaşılmaları gerektiğini öne sürüyor demektir. Kartezyen modelin, bu-dünya-içinde-Varlık'ın bir "temellendirilmiş modu" olduğunu ısbatlamak için Heidegger ilkin, bilimin teorik tutumunun, pratik gündelik tutumdan türediğini, ikincileyin de, Kartezyen modelin düşünme tutumunun doğal olarak saf teorinin konumundan doğduğunu göstermeye çalışır.

Heidegger'in bilim eleştirisi, Kartezyen geleneğinkinden çok farklı bir bilim anlayışından yola çıkar. Descartes'a göre bilim, açık-seçik ve tartışılmaz doğruların/hakikatlerin metodolojik olarak bir bütünde biraraya getirildiği bir **külliyat/corpus** olarak anlaşılmalıdır. Bütün bir rasyonel araştırma, tek bir metodoloji ve "üniter bilim" programı içinde dokunur: "eğer biri doğanın hakikatleriyle ilgili ciddi araştırma yapmak isterse," der Descartes, "belirli bir bilimi tercih etmemelidir; çünkü, bilimlerin hepsi birbiriyle bağlantılı ve birbirine bağımlıdır."[3] Bu yüzden Descartes, bilimin, bütün "kesin, açık-seçik bilgilerin" kolleksiyonu olduğunu söyler (**ibid.** 5). **Prima philosophia,** bilimlerin yöntemlerini tesis/tesbit eder ve onların ilk ilkelerini tesis eder. Fakat, felsefenin ve bilimin temel ilgisi/kaygısı, dünya hakkında birbirine bağlı bir nihaî hakikatler/doğrular külliyatı inşa etmektir.

Tersine, Heidegger, bilimin "sistematik olarak temellendirilmiş doğru önermeler totalitesi" olarak bu tanımının "ne tam olduğunu ne de bilimin alanını kuşattığını" (11)* savunur. Bilimi bir önermeler sistemi olarak görmek yerine o, bilimi bir insanî aktivite olarak gördüğümüzü öne sürer. İlgisi, bilimlerin "insanın davranış tarzları [**Verhaltungen**]" (11) "**bir varoluşsal/existential bilim anlayışına**" (357)'dır. Bilimin

---

[3] Descartes, **Rules for Direction of the Mind**, trans. L. J. Lafleur (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961), s. 4.

* Parantez içindeki sayılar. **Sein und Zeit** (Tubingen: Max Neimeyer, 1972)'in onikinci baskısına atıfta bulunuyor. İngilizcesi: **Being and Time**, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962). İngilizce tercüme Almanca sayfalandırmayı içeriyor. [Bu ifade, okuduğunuz metnin dipnotunda değil, metnin alındığı kitabın başında veriliyor, H. Arslan]

"anlamını" kavramak için biz, "teorik tutumun **ontolojik gelişimini**" (357) incelemeliyiz. Bilimin gelişiminin yorumu, modern bilimin gelişimine yolaçan fiilî olaylar serisi üzerine bir rapor değildir. Bunun yerine, Heidegger, "Dasein'ın bilimsel araştırma tarzındaki varoluş imkânı için varoluşsal bakımdan zorunlu [olan] Dasein'ın Varlık kompozisyonunda içerilen şartlarla" (357) ilgilenir. "[Bilimin] varlık açısından (existential) kavrayışı bilimi, bir varoluş tarzı, dolayısıyla, bir bu-dünya-içinde Varlık modu olarak anladığı" (357) için, amacı, bu yüksek ölçüde rafine ve uzmanlaşmış keşfetme tarzının, şeylerle gündelik meşguliyet tarzlarımızdan nasıl doğduğunu göstermektir.

Heidegger, teorik tutumun doğuşunu, dünyayla ilişkileri içeren gündeliğin "hermeneutik 'birşey olarak (as)'ndan" dünya hakkındaki saf önermelerin ya da iddiaların (**Aussage**) "kategorik (**apophantic**) 'birşey olarak-'ından" geçişte vukubulan "tam/kapsamlı-değişmenin" analizi yoluyla izah eder. "Kategorik 'birşey olarak'," dünyayla, nesneler hakkında açık bilgiler formüle ederek karşı karşıya geliş tarzımıza atıfta bulunur. Bu inançlar, içinde bir özne terimin bir nesneyi seçtiği ve bir yüklem teriminin ona bir özellik atfettiği yalın tahminlerde modelini bulur. Birinci Bölüm'de, Kartezyen modelin, dünyadaki en temel durumumuzun nesneler hakkında dilin işleyişinin özne-yüklem modelinin bu türüne göre inançlar formüle etme durumu olduğunu görmüştük. Çekiçlemeye başlamadan önce, elimde bir çekicin bulunduğunu, çekicin sert olduğunu, çivinin sivri olduğunu vb. bilmem gerektiği iddia edilir. Keza Üçüncü Bölüm'de, bu özne-yüklem dil modelinin doğal olarak "töz (substance, madde)/ilinek (araz)" ontolojisine götürdüğünü de gördük: dünya, önerilerimizin özne ve yüklem terimleriyle bağlantılı özellikleriyle tözlerden ibaret olmalıdır.

Önermelerin kategorik "birşey olarak"ına göre şeylerle temel yüzyüze gelişimizin bu Kartezyen resmine zıt olarak Heidegger'in gündeliklik tasviri, aleti keşfetmenin çok daha aslî/öncelikli bir yolunun bulunduğunu görmemizi sağlar. Kartezyen model işe "saf görme"den başladığı ve pratik olayları/işleri bu temel üzerine inşa etmeye çalıştığı halde, Heidegger, aleti, çevreyle gündelik ilişkilerimiz içinde hüner dolu know-how'la [elimizle, çev.)] **tutarak manipüle etme** tarzlarımızı vurgular. Dünyanın hermeneutik "birşey olarak"ına eklemlenmesinde karşı karşıya kaldığımız şey, özellikleriyle somut, değişebilir nesneler değildir; aksine, o kontekst içindeki hedeflerimiz, niyetlerimiz ve amaçlarımızın doğurduğu bir iç ilişkiler şebekesiyle sınırlı el-de-hazır/kullanıma hazır (ready-to-hand) şeylerdir. Teçhizat kendisini, "onun için'inin/uğruna"nın yön verdiği bir totalite için-deki "mek-için/amacıyla," "onun sayesinde/yüzünden," "onu yaparak," "onun için" ilişkilerine göre ifşa eder. Pratik faaliyetlerimizin bu tasvi-

rinde, nesnelerle ilgili inançlar formüle eden özne resminin oynayabileceği hiçbir rol yoktur.

Bilimin ontolojik gelişimini, gündelikliğin bu hermeneutik "birşey olarak"ının, teorik tutumu karakterize eden önerme oluşturmanın kategorik "birşey olarak"ına göre varlıkları açık seçik tematize etme türüne nasıl dönüştüğünü göstererek başlar. Bu geçiş, yukarıda 7. Bölüm'de kısaca tartışılan teçhizata ilişkin kontekstin çöküşünün yorumuyla paralellik içindedir. Heidegger'in ilgisi, "saf, apaçık, tematik olmayan **birşeyle ilişkili olmaya**, el-de-hazır birşeyin tematize edici belirlenmesine" ilişkin "sınırlayıcı durumlara"dır.[4] Bu sınırlayıcı durumlar arasında, "birçok ara aşamalar vardır" (158), ve ne "saf" ilişkinin/ilginin ne de "saf" ilişkiden/ilgiden bağımsız tematize etmenin pratikte gerçekleştirilmesi mümkündür.

Bu-dünya-içinde Varlık'ın hermeneutik bir yapısı olduğu için, Dasein daima dünyada, onun şimdiye kadar ne olduğu ve şeylerin nasıl düşünüldüğüyle ilgili bir ön-anlamayla birlikte faaliyette bulunur. Anlamanın bu ön-yapısı bize, içinde bulunduğumuz kontekstler hakkında bir "öngörüş" ya da "genel görüş" sağlar. Bir kontekst içinde kendi kendimizi-kavrayışımız, der Heidegger, "rayiçteki donanım/teçhizat-dünyanın mücehhez totalitesi hakkında az ya da çok açık bir **genel görüşü** [**Übersicht**]'ünü" (359, italik ifade benim) beraberinde taşır. "Yolumuzu" kontekst içinde içinde buluruz ve eylemlerimiz, "şeyleri üretme tarzları totalitesi" (**Bewandnisganzheit**) (359) **noktasının** bir kavrayışını dile getirir. Totalitenin bu ön kavrayışı temelinde konteksti yorumda içselleştirmeye devam ederiz. Heidegger, bu ilk yorum formunun "düşünüp-taşınma" (**Uberlegung**) formunu aldığını söyler. Düşünüp-taşınmada (deliberation) biz bütüne ilişkin genel görüşümüze göre bir yorumda "durdurarak" (lay over [**überlegen**]) teçhizatın "birşey olarak" yapısını "düzenleriz (lay out [**auslegen**]. Düşünüp-taşınma/müzakere, der Heidegger, "eğer .....ise, o takdirde ...." şemasına denk düşer. Ulaşmaya çalıştığımız sonuç ("bunu yaparak"), işin yapılış amacına göre bir "onun aracılığı ile/seyisinde" ile ilişkilidir sözün gelişi, "eğer şunun ya da bunun üretilmesi, kullanılması ya da engellenmesi gerekiyorsa, o takdirde, bazı yöntemlere/yollara ve araçlara, şartlara ya da fırsatlara ihtiyaç duyulacak demektir" (359). Bir teçhizat/gereçler konteksti totalitesi içinde amaçların araçlarla ilişkisinin kurulduğu bu gündelik/rutin, hünerli aktivite, "birşeyi birşey olarak almak"tır: bu, pratik aktivitenin hermeneutik "birşey olarakı"dır.

---

[4] **Logik: Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe**, vol. 21. Frankfurt a. M. : Klostermann, 1976, 158 (Italikler bana ait).

Dünyadaki düşünüp-taşınmalarımızı yapıya kavuşturan "eğer ... ise, o takdirde...." şemasının, herhangi bir lingüistik formülasyona ihtiyaç duyduğunu düşünmeyi gerektirecek hiçbir neden yoktur. Düşünüp-taşınmalarımı, düşünmeksizin ya da zihnimle eylemlerim içinde ifade edebilirim...Sözün gelişi, usta bir aşçı olarak bir karıştırıcıya uzanıp yumurtaları çevirirken, zihnim bahçeye ilişkin planlarımla meşgul olabilir. En sıradan gündelik aktivitelerimiz, belirli herhangi bir zihinsel refakat olmaksızın yapılabilirler. Bu normal amaçlı aktivite akışının tersine, der Heidegger, pratiklerimiz yalnızca birşeyle, "el-de-hazır-olmayan" (359) birşey olarak karşı karşıya kaldıklarında "apaçık" bir form alır. Teçhizat bir nedenle kullanılamaz hale geldiğinde, olayların pürüzsüz akışı içindeki gündelik düşünmeksizin müzakere, Heidegger'in "tasavvur etme" (**Vergegenwärtigung**) (359) diye adlandırdığı şeyi bütünüyle değiştirir. Tasavvur etme, yorumun "eğer ...ise, o takdirde ..." yapısıyla ilgili analizinde apaçıktır, ancak, izole edilmiş "nesnelere" evrensel "özellikleri" yükleme sorunu olmaması ölçüsünde o hâlâ bir ön-yüklemedir. Bununla birlikte, hermeneutik "birşey olarak"ın ön-yükleme olduğunu söylemenin, onun prelingüistik olmadığını söylemek olmadığını aklımızda tutmalıyız. Önrefleksif müzakerelerimiz, onlara eylemi üstlenmenin içerdiği şeyle ilgili bir kavrayış, kamusal dilde ustalığımız vasıtasıyla önceden dile getirilmiş bir kavrayış kılavuzluk ettiği sürece bir lingüistik unsura sahiptir.

Heidegger, "yorumun öncelikle, bir teorik önerme içinde değil, ilgi yüklü know-how'umuzun eylemi içinde gerçekleştiğini" (157) söyler. Bu tür durumlarda lingüistik ifadeler bulunduğunda, onlar Dasein'ın, Dasein'ın Varlık'ını, anlamlı ifade olarak oluşturan kendi kendini-kavrayışının "ifadelerinin" parçasıdırlar. Eğer "Çekicin çok ağır olduğunu" söylüyorsak ya da yalnızca "Çok ağır! Diğer çekici ver!" diyorsak, bu tür ifadeler, şeylerin objektif/nesnel özellikleriyle ilgili bilgi sağlamak amacıyla dizayn edilmiş ifadeler değildirler. Onlar, bir iç ilişkiler ağının ortak anlaşılabilirliklerinin ifşasına/çiçeklenişine katkıda bulunan ifadelerdir. İfade, der Heidegger, "dikkatle müzakereye anlamını verir" (360). İnsanî ilgiler ve amaçlar çerçevesi **içine** seslenir, özellikleriyle birlikte nesneler **hakkında** konuşmaz.

Ancak, teçhizat/gereçler konteksti bütünüyle çöktüğü zaman, ilişkili olduğumuz/kendileriyle iş gördüğümüz şeyler ilkin, bir yalnızca el-de-hazır nesneler dünyası olarak sahneye çıkarlar. Bir anlam dünyasının bütünüyle çöküşü şeylerle, dilin mantık ve ideal bilimdeki paradigmatik örnekleri olarak benimsenen "sınırlayıcı önerme durumlarına" göre yüzyüze gelme ihtimaline yolaçar (157). Artık kullanımdışı olan çekiç orada sadece, farklı yorumlara tâbi tutulabilecek ham/işlenmemiş bur nesne olarak değil, aynı

zamanda artık **belirli** herhangi bir rolü olmayan bir nesne olarak da durur. Bu durumda, işitilip işitilmemesinin hiçbir önemi bulunmaksızın, "Çekiç ağır" gibi bir ifade, saf iddianın kategorik "birşey olarak"ını dile getirebilir. Burada ifade, bir nesnenin çekicin bir ağırlığının bulunduğunu gösterir; o, "ağırlık" özelliğine sahiptir; o, aşağıya doğru baskı üretir; kaldırılmazsa düşer. Saf önerme yükleminde çekiç, "çekim yasasına tâbi maddi birşeye" (360/1) dönüşür.

Heidegger, "anlaşılan şeye uyma fonksiyonuyla, 'birşey olarak,' artık şeylerin ifşa olma tarzları totalitesine ulaşamaz" (158). "Görüşümüzün/bakışımızın bir açık **sınırlanması** veya **daralması**" (155) sözkonusudur ki bu, çekicin ilişkiler alanıyla bağlarını koparır ve onu kontekstinden çıkarılmış bir salt şey olarak ortaya çıkarır. Bir özelliğin bir nesneye bilinçle yüklenmesiyle, o varlık (entity), "salt nesne düzeyine düşürülür ve bu el-de-hazır şey olarak o artık, onları orada duran salt nesneler olarak kavradığım sürece ..... gelişigüzel diğer nesnelerden farksızdır."[5] Eğer teçhizatla/gereçlerle ilgili gündelik söylemimizin **anlamı**, pratik kontekstlerde dile gelen anlaşılabilirlikleri içindeki kullanımlarının bütün gramatik çokluğunu içeriyorsa, bu durumda iddianın/tezin çekiç hakkında söylediği şeyin,

> artık herhangi bir anlamı yoktur; başka bir söyleyişle, bu durumda karşılaştığımız şekliyle kendinde şey bize, çok ağır ya da çok parlak "bunulabilmesi" ile ilişkili hiçbir şey vermez (361).

Dünyaya gündelik katılımımızın çöküşü ile birlikte, dilin oluşturucu rolü gizlenirken, dile has ad-ve-nesne modeli "kendi-delilini" kendi içinde taşır.

Gündelik yorumun hermeneutik "birşey olarak"ından saf önerme-oluşturmanın kategorik "birşey olarak"ına geçişin/değişikliğin iki unsuru vardır. İlkin, **bizim** şeylere yönelik davranış tarzımızdaki bir topyekün-değişme sözkonusudur. Çekiç kırıldığında ve onun hakkında bir önerme formüle etmek amacıyla onunla bağlantılarımı kopardığımda, ilkin, onun üzerinde "sağduyu/common sense" çerçevesi içinde odaklaşabilirim. Çekici, farklı yorumlara maruz kalabilecek, ancak belirli bir kullanımına göre tanımlanmayan basit, gündelik bir "nesne" olarak görürüm. Onu tamir etmeyi ya da değiştirmeyi düşünüyorsam, sahip olabileceği mümkün kullanımlarına göre başı ile sapı arasındaki bağlantının farkına varırım. Eğer bu sağduyu yaklaşımı sorunu çözemiyorsa, çekicin parçalarının fiziksel özelliklerini test etme deneyleri yaparak, çok daha rafine bir araştırma düzeyinde devam edebilirim. Teorik tutumun kökleri, el-de-hazır nesneyi ince-

---

[5] LFW 158. [Daha önce açılımları verilen kısaltmaları aynen vermeyi tercih ettim, H. Arslan]

lemenin uzmanlaşmış yolları istikametindeki bu hareket dahilinde anlaşılabilir. Nesne bu durumda, teorik bir konumdan incelenebilecek 'salt şey'dir.

Bu geçiş türü, gündelik bozuk aletlerle uğraşma tarzlarımızdan doğduğu için, kuşkucunun, şeyleri, tematik bilimsel araştırması için nesneler olarak teorik keşfinin sağduyu ile "süreklilik içinde" olduğunu savunmakta haklı olduğu açıktır. Fakat, sağduyunun bizatihi kendisinin yalnızca, şeyleri basit, gündelik anlayış tarzlarımızdaki **kapsamlı-değişmenin** sonucu doğduğu da ortadadır. O zaman, şeylerle ilişkinin uzmanlaşmış ve türev bir tarzı olarak sağduyu görüş noktası, dünya ile ilişkimizin en aslî yollarının güvenilir refleksiyonu olarak kabul edilemez. Sağduyu ile teorik vaziyet alış, birbirlerinin temel oldukları iddialarını desteklerler, fakat onlar bunu, dünyayla karşı karşıya gelişin hakiki temel düzeyini arkalarında bıraktıkları düzeyde yaparlar.

Gündeliklikte salt önermelere doğru kapsamlı değişmenin/geçişin ikinci unsuru, şeylerin kendileriyle karşılaşma tarzlarıyla ilgilidir. Teçhizatla/gereçlerle gündelik meşgalelerimizin nesnelerle ilgili önermeleri açıkça formüle ettiğimiz tutuma dönüşümüyle şeyler, sırf tesadüfi şeyler olarak görüldükleri kontekst içindeki kendi dahili ilişkilerinden koparılırlar. Sözün gelişi çekiç, bir bütün olarak atölye ile ilişkisi dahilinde görülemez artık.

> "Çekiç ağırdır" fiziksel önermesiyle biz yalnızca karşı karşıya kaldığımız şeyin alet-niteliğini değil, aynı zamanda, el-de-hazır herhangi bir teçhizata ait birşeyi de gözden kaçırırız: onun yerini de [Platz]. Onun yeri, önemsiz bir sorun haline gelir. Bu, el-de-hazır olan şeyin, bu arada, 'konumunu' da kaybettiği anlamına gelmez. Fakat onun yeri, uzaysal-zamansal bir konum, bir 'dünya-konum,' başka herhangi bir konumdan ayırtedilemeyecek bir konum haline gelir (361/2).

Heidegger'in birşeyin (entity) "ontolojik tanımı" diye adlandırdığı şey onun bir dahili/içsel ilişkiler kontekstindeki yeri bir salt uzay-zaman konumuna dönüşür. Salt "şeylerin" kökenleriyle ilgili bu yorumdan, dünyayı, sadece uzay ve zamanla harici ilişkilerle bağlantılı maddi nesnelerden ibaret birşey olarak kavramanın, dünyayla karşı karşıya gelişimizin en orjinal tarzı olmadığı, aksine, bu kavrayışın, gündelik olandan **kopuşun** ürünü olduğu sonucunun çıktığı açıktır.

Heidegger'e göre, hakikatin/doğrunun mütekabiliyet olarak kavranışıyla birlikte dil kullanımının paradigması olarak önermeler üzerinde yoğunlaşma eğilimi, dünyayı tesadüfen birincil tözlerden/maddelerden ibaret birşey olarak gören nesneleştirici ontolojinin kaynağıdır. Önermenin özne-yüklem yapısı bize, der o, şeylerin "özellikleriyle" "nesneler" oldukları

fikrinden dolayı, "bir apaçık delil" gibi görünür.[6] Bu, dünyayla ilgili temel önermenin "yüzeysel/sathi gramerini, amaçlarımızın ve hedeflerimizin intensiyonel dilinin oluşturduğu iç/dahili ilişkilerine kapalı bir dünya olarak okuduğumuz için böyledir. Dilin insanî anlamlılığı (expressiveness) oluşturan sayısız kullanımını görünür hale getirirsek, bütün bu farklı dil-oyunlarını, "anlamlarını kökten tahrif etmeksizin" temel önerme formuna indirgemenin hiçbir yolunun bulunmadığını da görürüz (158). Önermenin özne-yüklem grameriyle tek-yanlı meşgalemiz, geleneğin dar ontolojik yorumunun kaynağı olarak ortaya çıkar. Heidegger, bu özne-yüklem şemasının, şeylerin (entity) Varlık'ını kavramakta yararlı bir ipucu veremeyeceğini anlamamızı sağlamaya çalışır. Bu ontolojik dogmanın Batı'daki yaygınlığı, gündelik olanın hermeneutik "birşey olarak'ının," kategorik "birşey olarak'a" göre keşfi apaçık olduğu halde, genelde zımnî ve farkına varılmamış birşey olarak kalmasının ürünüdür. El-de-hazıroluş ve hermeneutik "birşey olarak" "görülmeyen" birşey iken, önermelerin ve nesnelerin önceliği, bizim için çok göze çarpan birşeydir.

Bu yüzden, Heidegger, bilimsel araştırmanın teorik tutumunun, en aslî dünyada içerilmiş olma tarzlarımızın **çöküşünden** doğduğunu anlamamıza yolaçar. Heidegger'e göre, teorik tutum nelerden oluşur? Burada, onun için, teorik tutumun ne **praksisin** tam kaybından ne de bilimin araştırma nesnesinin el-de-hazır olmasından ibaret olduğunu söylemek kolaydır. Fakat Heidegger, bilimin kompleksliliğine, bu tür basit iddialar öne süremeyecek ölçüde duyarlıdır. Çünkü o, herşeyden önce, her teorik araştırma tarzının kendine has bir pratiğinin bulunduğunu bilir. Bilimadamları, kendi aktivite dünyalarına aşılamakta ustası oldukları laboratuvar teçhizatının ve teknik aygıtların parçasıdırlar. Ve "problemlerimizi 'en soyut' düşünme tarzımızda bile," der Heidegger, "insan, sözün gelişi yazı aygıtından yararlanabilir" (358). Fakat, ikincileyin, bir bilimin araştırma nesnesinin tam anlamıyla el-de-hazır olabileceği de apaçıktır. Ekonomi, kültürel antropoloji bilimleri ve mesela tarih, teçhizatın, müdahil insanlar için el-de-hazır olduğu muhiti inceler: "El-de-hazır olan şey, el-de-hazır birşey olma karakterini yitirmeksizin, bir bilim 'nesnesine' dönüşebilir" (361).

Teorik tutumu, gündeliklikten ayıran şey, pratiğin kaybı ya da el-de-hazır olanın önceliği değildir; daha çok, bilimadamlarınca incelenen şeylerin "kontekstin dışına çıkarılmaları" ya da bilimadamının çevresi içindeki "kendi konumlarından çıkmalarıdır" (**entschränk**) (362). Bilimadamının aygıtı hâlâ el-de-hazır olarak fonksiyonunu yerine getiriyorsa da, araştırmasının teması olan şeyler (entities), artık **onun** dünyasında bir yerlerinin bu-

---

[6] **What is a Thing?** Trans. W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch. Chicago: Henry Regnery, 1969, 38; **Die Frage nach dem Ding**. Tübingen: Max Niemayer, 1962, 28.

lunmaması anlamında, "dünyadan kopmuşlardır/dünyasızlaşmışlardır." Sözün gelişi, çekici oluşturan kimyasalın analizini yapan metalürji uzmanı, artık çekici, onun ontolojik çekiçleme tanımı dahilinde keşfedemez. Aynı şekilde, kültürünün cinsel törelerini inceleyen sosyolog, onlarla herhangi bir şekilde kendisini etkileyen şeyler olarak karşı karşıya gelemeyecektir artık. Teorik tutumda, bilimadamı, şeylere özel teorik ilgiler ve hedeflere göre odaklaşmak için, gündeliklik kontekstinin amaca-yönelikliğinden kendisini uzaklaştırır. Şeyler (entities) böylece, gündelik kontekstlerinden koparlar ve çok daha sınırlı alan ilgilerine göre yansıtılırlar.

Şeylerin bilimlerdeki kontekstlerinden çıkarılması, bilimsel araştırmanın, bütün ilgilerden ve kabullerden kurtulmuş olmaları anlamında "objektif/nesnel" olduğu fikrini doğurur. Fakat Heidegger, bu objektivitenin, görece olduğunu ileri sürer: şey (entity), gündelik el-de-hazır oluşu içinde "dünyasızlaştırılır," ancak o bu dünyasızlaştırma sürecine yalnızca, bilimsel çerçeve içindeki yeni ilişkili şartlar kontekstine yerleştirilerek maruz bırakılabilir. Heidegger, bilimsel cemaatin, şeyin (entity), bilimadamları olarak kendi aktiviteleri içinde nasıl dikkate alınacağına ilişkin bir "temel plan" ya da "proje (blueprint)" (**Grundris**) hazırladığını söyler. Kuhncu bir dil kullanmak gerekirse, bilimsel tutumu, bilimin disipliner matriksi/disipline edici rahmi niteliğinde bir "paradigma" ortaya konulduğunda elde edilir.[7] "Bilimin tam ontolojik belirlenimini," der Heidegger,

> bize kılavuzluk eden Varlık'ı anlamaya ilişkin temel kavramların, ... rehber-yöntem kitaplarının kavramlaştırma yapısının, uygun doğruluk ve kesinlik imkânlarının, temellendirme ve ısbat tiplerinin, onun için bağlayıcı olan tarzın, iletişime sahne oluş tarzının (362-3)

belirlemelerinin totalitesi karakterize eder.

Ders kitabı adaptasyonları, teknik dergiler, araştırma ödülleri, ideal deney modelleri ve diğer ifade araçlarıyla, yorumcular cemaati, belirli birşeyler (entities) alanı için neyin "normal bilim" sayılacağına karar verir ve şeylerin o bilim tarafından nasıl ele alınmaları gerektiğini belirler.

Bilimsel faaliyetin paradigması, bilimlerdeki varlık (entity) alanlarıyla karşı karşıya gelişin uygun şartlarını yönlendiren paylaşılmış ilgileri, amaçları ve idealleri dile getirir. Bilimsel araştırma, der Heidegger,

> sözün gelişi, belirli bir temel planın [**Grundriss**] doğal süreç için doğadaki şeyler (entities) alanına projeksiyonu vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bu projeksiyon, bilme prosedürlerinin o açık alana nasıl bağlanmaları gerektiğinin kabaca krokisini çizer. ... Ana

---

[7] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions** (Chicago: University Press, 1970) ve "Second Thoughts on Paradigms," **The Essential Tension** (Chicago: University Press, 1977).

planın projeksiyonu ve kusursuz ve kesin yöntemin belirlenmesi, Varlık alanındaki kendisine uygun nesneler sahasını kendisi için teminat altına alır (**AWV*** 271; **HW**** 71).

Olaylar ve şeyler, ancak ve ancak bu temel plan kapsamına giren şeyler olarak yorumlandıkları sürece bir bilim için uygun olaylar ve şeyler sayılırlar: "ancak bu temel plan içinde doğal olay doğal olay olarak görülebilir hale gelir" (**Ibid**).

Heidegger'in "ontolojik bilim anlayışı," kendilerinde şeyler olarak "nesnelerin" ya da herhangi bir yorumun dışında "çıplak olguların" kontekstten-bağımsız keşfinin yapılamayacağını açıkça ortaya koyar. Teorik tutum dahilinde keşfedilen şey, bilimin dil-oyunları tarafından oluşturulmuştur. Heidegger bunun, modern dönemin doğuşu sırasında ilk doğa bilimcilerinin "'çıplak olguların' olmadığı"nı (362) anladıklarının teminatı olduğunu iddia eder. Onlar için, "bir olgu yalnızca, bir temellendirme anlayışının ışığında ortaya çıkan şeydir ve daima bu temellendirmenin ne kadar gerçekleştirildiğine bağlıdır."[8] Ancak bilim "pozitivizm"le dejenere olduğunda, bilimadamları, kavramlaştırmalarının olgu olarak kabul edilmesi gereken şeyi belirlediğini unuttular ve kendi aktivitelerini "dünyadaki şeylerin saf keşfi" olarak görmeye başladılar (363). İlk bilimadamlarının kavrayışının kaybı böylece, kontekstten-bağımsız olguların aracısız incelemesi olarak tahrif edilmiş bir **saf refleksiyon** resmine zemin hazırladı.

Teorik saf keşif tutumuyla birlikte unutulan şey bilimin, bilimsel projeksiyonun temel planına/klişesine uygun hale getirmek için şeyleri "hırpalamayı/işlemeyi" (working-over) gerektirmesidir. Heidegger "bilimin reel olanın hırpalanışı/işlenmesi olduğunu"[9] ve reel sayılan şeyin neticede bu hırpalamayla **üretildiğini** söyler. Bilimin temel planı ya da ana taslağı şeylerin işlenme/hırpalanma tazlarını önceden hazırlar ve bu yolla, bilimin nesne alanının "objektivitesini" (**Gegenständigkeit**) belirler. Objektiflik "sorular yöneltme imkânlarının önceden ana hatlarını çizer" ve "veriler teorinin standartlaştırılmış objektif kontekstine uyumlu hale gelinceye" kadar verileri işlemenin/hırpalamanın standartlarını tesbit eder.[10] Yeni veriler, teorinin kontekstiyle uyumlu hale getirilinceye kadar, o bilim için **veriler olarak kabul edilmezler**. Gayet tabii Heidegger, ve-

---

* "The Age of the World Wiev," trans. Marjorie Grane, Measure 2 (1951), ss. 269-84. [H. Arslan]

** Holzwage, Frankfurt a. M.: Klosterman, 1963. [H. Arslan]

8 WT 67; FD 51.

9 **The Question Concerning Technology and Other Essays**, Trans. William Lowitt, New York: Harper Colophon, 1977, 167; **Vorträge und Aufsätze**, Vols. I, Tübingen: Neske, 1967, 48.

10 QCT 167; VA I 49.

rilerde yapılan değişikliklerin teoriyi de değiştireceğini kabul eder. Ancak, onun vurguladığı şey, bir bilim için objektifliğin/nesnelliğin belirlenmesinin, genelde bu süreç içinde değişmeden kalmasıdır. Objektifliğin projeksiyonu, hem teorileştirme hem de veri toplama ile arasında akan ırmağın kenarları gibidir.

Paylaşılmış bilimlerin bilimsel objektifikasyonu paradigması, bilimsel cemaatin ifadelerinde cisimleşir. Fakat aynı zamanda, bilimsel cemaatle bilimsel cemaatin içinde faaliyette bulunduğu kültür arasında sürekli bir etkileşim de sözkonusudur. Bir çağın "armonisi" ya da "ruhu" (**Gestimmtheit**) bu etkileşimden doğar. O, modern teknolojik çağın ruhunu "çerçeveleme" (**Ge-stell**) diye adlandırır.[11] Teknik "çerçeveleme" terimi, içinde modern insanın karşılaştığı herşeyi emrine amade bir enerji "fonu" ya da "stoku" olarak ele alma almak amacıyla "düzenlediği" "çerçeve" veya "çatı" (**Bestand**)'ya atıfta bulunur. Dünya, ihtiyaçlarımız için enerji elde etmek amacıyla mücadele ederek üzerinde egemenlik kuracağımız emrimize amade bir güçler ağıdır. Çerçevelemede, der Heidegger, "Doğa muazzam bir dolum istasyonuna, modern teknoloji ve endüstri için bir enerji kaynağına dönüşür."[12] Bilimle sağduyu arasındaki etkileşim yoluyla ve ilk bilimadamlarının çabaları türünde çabaların ve ilk bilimadamlarının ödedikleri bedelin zemin hazırladığı objektifikasyon kapasitesi apaçık ve basmakalıp olarak sahneye çıkan dejenere birşeye dönüşür. Dünyanın belirli tipte nesnelerden ibaret olduğu **herkes** için apaçık birşeydir. Birilerince keşfedilebilecek olguların varoldukları varsayımı, herhangi birinin apaçık doğrular/hakikatler içeren stokunun bir parçası haline gelir.

Böylece, öyle görünüyor ki, neyi bilebildiğimiz ve nasıl bilebildiğimize ilişkin sağduyu tasviri durumundaki birinci aşama gerçekte, yalnızca kendisini dünya hakkındaki gündelik içerikli kavrayışımız parçalanarak ortadan kalktığında ortaya çıkaran bir teorik tutumun çocuğudur. Heidegger bilimin teorik tutumunun, bu-dünya-içinde-Varlık'ın "temellendirilmiş modu" olduğunu söylediğinde, bütün bir bilimsel bakış açısını oluşturan takım yıldızının önermeler olarak dil, nesnelerden ibaret birşey olarak dünya, ilgilerden bağımsız tutumun önceliği, teknolojik üstünlüğe ilgi yalnızca, teorik tutum içindeki yorumcular cemaatini karakterize eden bir uzmanlaşmış ilgi modu için mümkün olduğunu dile getirmek ister. Ancak, bir bu-dünya-içinde-Varlık modu olarak bilimsel aktivite, akort edildiği kültüre **ko-**

---

[11] QCT 19; VA I 19. Karşılaştırınız Edward G. Ballard, "Heidegger's View and Evaluation of Nature and Natural Science," **Heidegger and the Path of Thinking**, ed. J. Sallis (Pittsburgh: Duquesne, 1970), ss. 46 vd.

[12] **Discourse on Thinking**, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: Harper Colophon, 1960), s. 50. **Gelassenheit** (Pfullingen: Neske, 1959), s. 18.

numlanmış ve şeyleri (entities) komünal ilgilerimiz ve amaçlarımız tarafından önceden düzenlenen/hazırlanan uygun şartlara göre **projekte eden/yansıtan** birşey olarak anlaşılmalıdır. Bilimin konumlanmışlığı ve prjojeksiyonu bu yüzden, tarihsel kültürümüzün **logos**'unca dile getirilen şey olması gereken şeye asalaktır. Bu nedenle, bilimler, pre-ontolojik kavrayışımızın yerinin bulunmadığı bir dünyayla ilgili nihaî hakikatlere/doğrulara ulaşma imtiyazına sahip oldukları iddiasında bulunamazlar.

Bilimin bu-dünya-içinde-Varlık'tan türeyişinin yorumunu özetlemek gerekirse, bilimsel araştırmanın nesnesi, onunla gündelik/rutin durumlarda bulunmayan bir genellik düzeyine ulaşacak tarzda meşgul olunması ölçüsünde, kontekstinden edilir (decontextualized). Sözün gelişi, marangoz için atölyesindeki çekicin Varlık'ı, ontolojik olarak çekiçleme aktivitesince belirlenir, oysa bilimadamı çekici, özel bir pratik kullanım kontekstiyle bağları koparılarak çeşitli yorumlara tâbi tutulan özelliklere sahip bir nesne olarak görür. Fakat biz aynı zamanda bilimin, bir mevzii ilgiler çatısı altında **yeniden kontekstüalize edildiğini** de gördük. Şeylerin (entities) Varlığı'nın teorik tutumla anlaşılmasını, önceden, Varlık'ı bir bilim-öncesi kavrayıştan türeyen ve bilimadamları cemaati için nüfuz edilebilir kılan bir objektiflik klişesi yönlendirir.

Bilimin karşı karşıya kaldığı **şeyi**, bu yüzden, o cemaatin amaçları, idealleri ve hedefleri şekillendirir. Bilimsel cemaat meşgul bulunduğu şeylerin kendi projeksiyonlarınca şekillendirildiğinin farkında olduğu sürece, bilimsel araştırmanın oynayabileceği meşru, değerli bir rol vardır. Bununla birlikte, bilimadamları, şeyleri yansıtma/projekte etme alınındaki oluşturucu rollerini unuttuklarında, yanlış yola sürükleyici "saf refleksiyon" ihtimali sahneye çıkar. Saf refleksiyon kendisini, sağduyu inançlarının yapısını rasyonel yollarla yeniden inşa etmenin temeli olarak hizmet gören kontekstten-bağımsız ve teoriden-bağımsız verili olana aracısız giriş hakkına sahip birşey olarak anlar. Heidegger'in bilimin ontolojik gelişimiyle ilgili analizi, bu saf refleksiyon anlayışını, modern bilimin kaynağı olan kopuştaki köklerini göstererek sorgular.

Heidegger'in epistemolojinin, bu-dünya-içinde-Varlık'ın temellendirilmiş bir modu olduğunu gösterme girişimindeki ikinci adımı, Descartes'ın **cogito, sum**'u keşfini, ilk bilimadamlarının başlangıçtaki başarılarına kadar geri götürmekten ibarettir. Heidegger, Kartezyen modelin birinci aşamasında zımnen, üçüncü aşamasında açıkca mevcut temel arayıcılık (foundationalism) anlayışının, modern matematiksel fiziğin gelişiminde kökleri bulunduğunu öne sürer. Matematiksel fizik, Heidegger'e göre, ne matematiği doğaya tatbik ettiği için ne de daha fazla kesinlik elde ettiği için bilimlerin paradigması değildir, aksine, "**doğanın kendisinin mate-**

matiksel olarak yansıtılış (projected) tarzından" (362) dolayı bilimlerin paradigmasıdır.

Bu "matematiksel projeksiyon" nosyonunun önemi, 'matematiksel" kavramının etimolojisine göre açıklanabilir. Bir Grek konuşucu için, der Heidegger, "**ta mathemata**" köken itibariyle, "insanın şeylerle ilgili gözleminden ve şeylerle kafa meşguliyetinden önce bilmesi" anlamına gelir.[13] Matematiksel olanı önceden bildiğimiz için, "onu ilkin nesnelerden elde etmeyiz, aksine, belirli bir tarzda kendimizle birlikte getiririz."[14] Grekler için sayılar, bilginin bu türünün özellikle önemli **örnekleridir**. Eğer masanın üzerinde dört elma var ve sözün gelişi bunlardan biri yenmişse, kalan üç tanesiyle ilgili bilgimiz, elmalardan öğreneceğimiz birşey değildir. O, karşılaştığımız şeye bizim yüklediğimiz bilgidir. Bu yüzden, Heidegger'e göre, niceliklerin saf bilimi olarak matematik anlayışı, matematiksel olanın önceden bilinen şey olarak bu çok daha orjinal kavranışından türemiştir.

Fiziğin matematiksel projeksiyonunu şeylerin Varlık'ının anlamının daha önceki tarzlarından ayıran şey, onun "üniterleştirme" diye adlandırdığım şeyle (3. Bölüm'de) ilişkisidir (3. Kısım). Matematiksel fizik şeyleri, biricik "gerçek" özellikleri kütleye, hıza, uzay-zaman (spatiotemporal) konumuna ait özellikleri olduğu için onları tek homojen tipe fiziksel tipe indirgemek için değişikliğe tâbi tutar. Heidegger, varlıkların Varlık'ını bu projekte etme tarzını, Aristotelesçi hareket/devinim/değişme anlayışında içkin/mündemiç Varlık'ın anlaşılma tarzıyla karşılaştırarak karakterize eder. Aristotelesçi bilim hareketi, şeylerde içkin/mündemiç "güçlere" ve "doğal niteliklere" (natures) göre anlar. Buna göre, herşeyin doğal bir **yeri** vardır: ateş yeri yukarıda olduğu için yükselir; toprak yeri aşağıda olduğu için aşağıya doğru hareket etme eğilimindedir. "Her cisim **türüne göre** bir yere sahiptir ve bu yere doğru devinme eğilimi taşır."[15]

Tersine, Galileoci ve Newtoncı bakış açısı bütün nesneleri birbirinin aynısı olarak görür ve hareketi, bütün nesneler için mutlak genelliği bulunan bir kaç temel yasaya göre açıklar. Modern bilime göre,

> bütün cisimler birbirlerinin aynıdır. Uzaysal olmayan hareket yoktur. Her yer birbirinin aynısıdır ve her bir zamansal nokta diğeri gibidir. .... Cisimlerin bütün belirlenimleri tek bir temel planda özetlenmiş durumdadır ve buna göre, doğal süreç, kütle noktaların hareketinin uzay-zaman belirleniminden başka birşey değildir. Doğanın bu temel dizaynı aynı zamanda alanını, heryerde homojen olarak çizer (WT 91; FD 70/1)

---

[13] AWV 271; HW 72.
[14] WT 74; FD 57.
[15] WT 83; FD 65.

Reel olan şeyi bu yeni anlama tarzı, yeni olguların keşfinin sonucu ortaya çıkmaz. Burada "olgular"ın sözünü edebilmemiz ölçüsünde Galileocu bilimadamı, Aristotelesçi bilimadamınınkilerle aynı olgularla ilgilenir. Farklılık, Galieoci'nin bu olguları, yeni bir "plana" (blueprint) göre yansıtma tarzında yatar. Matematiksel fiziğin projeksiyonunda, şeyler/varlıklar hiçbir iç prensibi bulunmayan veya doğanın diğer unsurlarıyla hiçbir iç ilişkileri bulunmayan birbirlerinin yerine ikame edilebilir birimler olarak görülürler. Bu birimler totalitesi, onların gizli anlamları kavranarak değil, bir yasalar sistemi tarafından tutarlı bir düzenlemeyle biraraya toplanmış şeyler olarak görülerek anlaşılabilir kılınır.

Heidegger fiziğin, şeyleri projeksiyonu dahilinde birleştirme tarzından dolayı kantitatif/niceliksel anlamda matematiksel hale geldiğini öne sürer.

> Bu projeksiyon bütün cisimlere uzay, zaman ve hareketle ilişkilerine göre bir homojenlik tesis ettiği için, aynı zamanda, şeylerin temel belirlenimleri, yani numerik ölçümleri olarak tekbiçimli bir evrensel ölçüyü de mümkün hale getirir ve tekbiçimli bir evrensel ölçüyü de gerekli kılar. Newtoncı cisimlerin matematiksel projeksiyonu, dar anlamıyla belirli bir "matematiğin" gelişimine yolaçmıştır (WT 93; FD 72).

Böylece, matematiksel fizik bütün bilimlerin prototipine dönüşür, çünkü, teorik çerçeve içinde birleştirilen/üniterleştirilen değişkenler ve sabiteler sistematik şekilde bir teorinin projekte ettiği sayılabilir/hesaplanabilir/ölçülebilir birimler halinde düzenlenebilirler. Dünyadaki değişimler yalnızca, doğanın kantitatif boyutları ön plana çıkarılırsa ve kalitatif/niteliksel boyutları görmezlikten gelinirse teori tarafından sistematik tarzda şekillendirilebilir. Bir sonuç olarak, bu görüş yalnızca sayılabilir/matematiğin diliyle ifade edilebilir olan şey gerçek/reel sayılırsa ortaya çıkar. Heidegger Max Planck'tan şu iktibası yapar: "Gerçeklik ölçülebilen şeydir (**Wirklich ist, was sich messen lässt**)".[16] Sayılara dökülebilirlik aynı zamanda "kesin bilimleri" tarih, filoloji ve edebiyat eleştirisi gibi "ılımlı bilimler"den ayırdetmek için kullanılan kriter haline gelir.

Doğa bilimlerinin anlaşılabilirliği şeylerdeki "gizli niteliklerin, güçlerin ve kapasitelerin" yorumunda ikamet eden birşey olarak görüldüğü sürece,[17] doğayı ilahî bir planı ifade eden bir metin gibi görmek doğaldır. Bu resim türü içinde anlama, bir semboller yapısının, vahyi ve Kutsal Kitabı nüfuz edilebilir kılan anahtara göre doğru yorumuna kök salar. Fakat eğer doğa, gizli güçleri ya da iç ilişkileri bulunmayan homojen bir birimler alanı olarak yansıtılıyor ise, o zaman anlaşılabilirlik, anlamlı metnin bizatihi

---

[16] QCT 169; VA I 50.
[17] WT 93; FD 72.

kendisinde değil, teorik şebekeyi oluşturan **yasalar** sisteminde ikamet ediyor olmalıdır. Bu yüzden, Heidegger, modern fiziğin objektivitesinin projeksiyonunun "aksiyomatik" olduğunu söyler: anlamamızın/kavrayışımızın temeli, bir temel **önermeler** şebekesine dönüşür:

> Bu projeksiyon aksiyomatiktir. Bütün idrak ve bilgi kendisini önermelerle [**Sätzen**] dile getirdiği sürece, matematiksel projeksiyonla ulaşılan ve öne sürülen bilgi [**gesetzte**], amaçlanan nesnelerle ilgili bilgi türünde bir bilgidir. Aksiyomlar temel ilkelerdir/prensiplerdir [**Grundsätze**].[18]

Aksiyomlar ya da yasalar yoluyla, verili olanın değişebilirliği, anlaşılabilir bir forma dönüştürülür: "Yalnızca kural ya da yasanın [**Gesetz**] sınırları dahilinde, gerçekte nasılsalar öyle olgular olarak gözler önüne serilir."[19]

Heidegger'in iddiası, Kartezyen **ego cogito**'nun sübjektivitesine indirgemenin, matematiksel fiziğin karakteristiği durumundaki önermeler içinde anlaşılabilirlik temeline dönüştüğüdür. Anlaşılabilirlik artık Kilise geleneğince vahyin yorumunda temellendirilemez hale geldiğinde, bilginin "kendi kendini-temellendirmesi" arzusu ortaya çıktı. Heidegger, "matematiksel projeksiyon projesinin [**Wurf**]," der, "göze alındığı yerde, bu projeksiyonun projektörü kendisini, projeksiyonda ilk projekte edilen şeyin temeline yerleştirir."[20] Başka bir söyleyişle, objektivitenin matematiksel projeksiyonunun, projekte edenin kendisi dışında hiçbir temeli yoktur. Bu yüzden, ihtiyaç duyulan şey, bütün diğer ilkelerin üzerine temellendirildiği temel bir ilke (**Grundsatz**) olarak hizmet görebilen bir önerme (**Satz**)'dir. Eğer bu ilke bize kesinlik sağlıyorsa, doğası gereği anlaşılabilir ve kesin olmalı ve kendisini, Varlık'ın anlamı dışında, bütün şeyler için geçerli bir kurala dönüştürmelidir. "O, bir temel ilke/prensip olmalıdır mutlak temel ilke."[21]

Aksiyomatik fizik sistemi için bu tür bir kendi kendini-temellendiren temel olarak hizmet görebilen temel nedir? Heidegger'e göre, yalnızca düşünmenin self-refleksiyonunun kendisi nihaî bir temel sağlayabilir.

> Eğer herhangi birşey bir biçimde verili/mevcut ise, o yalnızca genelde **önerme olarak** önerme, yani, öne süren düşünme anlamında iddia/öneri, başka bir söyleyişle konum [position]'dur. İddiada bulunma demek olan önerme kendisini yalnızca öne sürülebilen

---

[18] WT 92; FD 71. Heidegger burada, "**setzen**" (koymak, yerleştirmek, to set) ile "**satz**" (önerme) arasındaki etimolojik bağlantıya dayanıyor. Ben bu ilişkiyi "**satzen**"i "öne sürmek" diye tercüme ederek vermeyi deneyeceğim.

[19] AWV "The Age of the World View," trans. Marjorie Grene 2 (1951), ss. 269-84)272; HW 73-74.

[20] WT 97; FD 75.

[21] WT 80; FD 103.

birşey olarak var kılar. Yalnızca düşünmenin kendisini düşündüğü yerde mutlak biçimde matematiksel olabilir o, yani, önceden sahip olduğumuz birşeyin gözönünde bulundurulması durumunda (WT 104; FD 80).

Kendisini öne süren öne sürme, **ego cogito**'dur. Kendisini düşünmekteki "Düşünüyorum," kendi kendini sergileyen ve kendi kendini doğrulayan birşeydir. Dolayısıyla, Heidegger'in cogito, sum'u bir çıkarım olarak görmediği açıktır. O Descartes'ı, sum'u önermeyi önerme ediminin kendisinde bulan düşünür olarak görür. Cogito, sum, hakikat/doğru dolaysız şekilde önerme ediminde ikamet ettiği için en yüksek kesinliktir.

En yüksek **cogito** ilkesi temelinde, bütün varlıkların Varlık'ı, önceden belirlenebilir. Tarihte ilk defa, der Heidegger, "Ben," bütün varlıklara temelleri "**sub-jectum**" [nihai temel olarak özne] ya da "**hypokeimenon**" [nihai temel] olarak temel sağlayan şey, kendi kendini-ortaya koyan ve kendi kendisini-ileri süren birşeye dönüşür. "Ben," bütün temellerin kendi kendini-temellendiren temeli haline gelir. Sonuçta, "**objectum**" ("karşı tarafa atılan şey") Descartes'ın **Medidations**'nda zihinsel olanı karakterize etmek için kullanılır terimi artık, modern anlamıyla objektif/nesnel gerçek şey olarak anlaşılmaya başlanır. "Ben" olmayan şeyler temelde, "özne" ile ilişkisinde başka şeyler olarak duran şeylerdir ve onlar **objectum** olarak öznenin karşısında yeralırlar.[22] Bütün varlıkların Varlık'ı varlıkların özneyle ilişkilerince belirlenir. Böylece, Heidegger'e göre, Kant'ın "Kopernik Devrimi," daha önceden, modern bilimin doğuşundaki **fait accompli** haline gelmişti.

Bir öznenin düşünmesi, bütün bir metafiziğin temel ilkesine dönüşür ve varlıklar/şeyler, öznenin yeniden-sunumunda/temsilinde (re-presenting) ("**Vor-stellen**," "kendini öncelikli hale getirmesinde") temellendirilmeye başlanırlar. Varlıklarla/şeylerle, "Ben"in yeniden sunumunun (temsilinin) "karşısında duran" (**gegen-ständige**) şeyler olarak karşı karşıya gelinir. Heidegger, "yeniden-sunumun, objektifikasyona (ob-jectification) egemen durumdaki bir önce-geliş olduğunu söyler.[23] Varlıkların/şeylerin Varlık'ını temellendiren yeniden sunumun bu "öncelikli konuma yerleştirilmesidir."

Yeniden-sunum içinde nesneleştirme nesneyi **ego cogito**'nun üzerine yerleştirir;

Bu üzerine yerleştirmede ego, kendisinin kendi aktivitesinin (yeniden sunulan şeye yükleme) temeli olarak, yani, kendisini subjectum olarak ortaya koyar. Özne kendisi için öznedir .... Bütün varlıklar ya öznenin nesneleridir ya da öznenin öznesidirler (QCT 100; HW 236).

---

22 WT 105; FD 82.

23 OQT 150; HW 100. "Vor-stellen ist vor-gehende, meisternde ver-gegen-ständlichung."

Dünya ile terimin bu anlamında bir "nesneler kolleksiyonu" olarak karşı karşıya gelme kapasitesi, modern bilimin kültürel başarısınca mümkün kılındı. Grekler, der Heidegger, dünyayı hiçbir zaman özneler karşısında ikamet eden saf nesneler olarak tecrübe etmediler.[24]

Tam bir kesinlikle temsil edilen/yeniden sunulan nesneler, düşünen öznenin "idealar"ı ya da **cogitatine**'leridir. Çünkü yalnızca nesneler, "Düşünüyorum"un kendi kendini-temellendiren temelinin kesinliği ile verildiklerinde bilimlerdeki kesin ve tartışma götürmez bilginin yapı taşları olarak hizmet görebilirler. Bu yüzden, öznenin "düşüncelerin/ideaların peçesine (veil)" doğrudan/dolaysızca verilen yanlışlanamaz ve tartışma götürmez zihinsel içeriklere epistemolojik indirgenişi, matematiksel fiziğin projeksiyonunun ihtiyaçlarına kök salan birşey olarak görülür.

Heidegger, Kartezyen varlıkların özünün **extensio** olarak kavranışının aynı zamanda matematiksel fizikte köklerinin bulunduğunu da öne sürer. Varlık'ın özünü **töz** (substance) olarak yorumlayan bir geleneği eleştiriye tâbi tutmaksızın benimseyen Descartes, varlıkların Varlık'ını, kendi kendine varlığını sürdürebilen ve değişen olaylara gögüs geren şeyde arar. Matematik "**oldukları şeyler olan**" varlıklarla meşgul olduğu ve değişme sırasında "**daima değişmeden kaldığı**" için (96/7), Descartes, yalnızca "herhangi bir varlık içinde **matematik yoluyla** ulaşılabilen şeyin onun Varlık'ını oluşturduğunu" (96) varsayar. Modern fizikte matematik yoluyla ulaşılabilir olan şey, cisimlerin ölçülebilir boyutlarıdır. Bu yüzden, dünyayı, gündelik hayatta karşı karşıya gelindiği şekliyle yorumlamaya çalışma yerine Descartes,

> dünyaya, deyim yerindeyse gerçek varlığını, kaynağının örtüsü açılmamış ve kendi adına ısbatlanamamış olan bir Varlık fikri Varlık'ı el-deki-sabit mevcudiyetle eşitleyen bir düşünce temelinde buyurur (96).

Bir öznenin temsil ettiği **res extensa**'nın değişmez varlığı olarak Varlık anlayışıyla "Descartes açıkça felsefî olarak geleneksel ontolojinin gelişiminden modern matematiksel fiziğe ve onun tranzendental temellerine atlar" (96).

Heidegger'in Kartezyen modeli sorgulamasında, hem düalizm hem de monizm, modern fiziğin anlaşılabilirlik idealini inşa eden ihtiyaçlara kaynaklık edecek şekilde yeralırlar. Kartezyen gelenek, şimdiye kadarki sorunları belirlemeye devam eden bir sorgulanmamış, dogmatik ontolojik varsayımlar takımı doğurmuştur. Aksiyomatik bir sistemde ikamet eden birşey olarak anlaşılabilirlik anlayışı ve onunla bağlantılı ontolojik homojenlik talebi, nesnenin öznenin karşısında duran birşey olarak resmi, bilginin doğru

---

[24] SVG (Der Satz vom Grund, Pfullingen: Neske, 1957), 140/1.

temsilden (representation) ibaret olduğu düşüncesi bütün bunlar, materyalist ve düalistler arasındaki modern ihtilafları doğuran ortak temellerdir. Heidegger'in söylediği gibi, "Nietzsche dahil, modern metafiziğin tamamı, Descartes tarafından başlatılan varlıklar ve hakikat/doğru anlayışı içinde kalır."[25]

Teorik tutumun ontololojik gelişimi bilimleri, anlaşılabilir gündelik dünya çerçevesi içinde yürütülen uzmanlaşmış projeksiyon tarzları olarak görmemizi sağlamak amacıyla tasarlanmıştır. Gayet tabii bilimlerin, insanî hayat tarzları olarak oynayabilecekleri meşru ve değerli bir rolleri vardır. Şeyler gündelik durumlarından hareketle dökontekstüalize edilirken, bizi, gündelik olan içinde elde edilemeyen bir genelleme kapasitesiyle teçhiz ederler. Fakat onların kontekslerinden edilmesindeki çok kapsayıcı genellikleri yalnızca, daha derin bir düzeyde nesneleri, bir teorinin planı tarafından önceden gösterilen objektivitenin projeksiyonu içinde yeniden kontekstüalize edilmeleri yoluyla mümkündür. Neticede, mevzii bilimsel aktivite modları, dünyayı gündelik pre-ontolojik kavrayışımıza asalaktırlar. Sırf el-de-hazır olan şeyin "katıksız keşfi" gibi birşey yalnızca, ortak anlaşılabilir gereçler dünyasını önceden ustalıkla kullanabilen insanlar ve o dünya-ile-birlikte Varlık için mümkündür.

Heidegger, farklı söylem tarzlarının kendilerine has bir mantığa ve meşruiyet kriterine sahip olduğunu düşünüyor gibidir. Her mevzii aktivite önceden, meşgul olduğu varlıkların Varlık'ı hakkında bir anlayış, hangi soruların ve cevapların önemli sorular ve cevaplar sayılacağı konusunda özel talimatlar ve hangi yöntemlerin ve araştırma tekniklerinin uygun olacağıyla ilgili farklı görüşler sergiler. Heidegger, şeylerin, "farklı hakikatler/doğrularda ikamet ettiklerini"[26] söyler. O zaman, bu görüşe göre, güneşin çiftçi, astrofizikçi, meteorolog ve şair tarafından keşfedilme tarzları arasında gerçek hiçbir çatışma yok demektir. Çatışmanın yalnızca, geleneğin unutmuşluğunun çarpıttığı sağduyudan bağımsız tutum sözkonusu olduğunda ortaya çıkacağı düşüncesi, bütün yorumları, kontekstten-bağımsız önermelerin kategorik "birşey olarak" tarafından yapıya kavuşturulan yorumlar olarak görür ve böylece durumların yalnızca bir tek temsilinin "doğru" olabileceğinde ısrar eder. Dogmatik varsayımlarında, der Heidegger, "Sağduyu anlamayı yanlış anlar (315); anlamanın ön-yapısının yaşantı-dünyasının farklı alanlarını dile getirmedeki rolü karşısında kördür ve bütün insanî düşünce ve sorgulama alanlarının saf aklın tarafsız mahkemesince öncelendiğini düşünme eğilimindedir. Sağduyu, "varlıkların, yalnızca Varlık önceden anlaşıldığında fiilen tecrübe edilebileceklerinin" (316) ve

---

[25] AWV 278; HW 80.

[26] WT 26; FD 20.

Varlık'ın yaşantı-dünyasının farklı alanlarında farklı şekillerde anlaşılabileceğinin farkına varamaz.

Heidegger'in konumundan yola çıkıldığında, yaşantı-dünyasının yalnızca birkaç alanını dile getirmek gerekirse, şiirin, nüktenin, dinî ilhamın, estetik yargının ve hukukî karar almanın dil-oyunları, tarihsel dilimizin oluşturduğu anlaşılabilir dünyaya katılımımız yoluyla kavranılan az ya da çok özerk projeksiyon alanlarıdır. Bir araştırma tarzının paradigmasını bütün bu alanlara empoze etme girişimi, anlamanın insanî imkânlarının geliştirilmesinin sağladığından daha fazla rasyonaliteye yolaçmaz. Bu Aydınlanma dogmatizminin büyüsünü parçalamak için Heidegger, "temel sorunun," "genelde matematiksel olanın doğrulanması ve sınırları" sorunu olması gerektiğini söyler.[27]

Doğrulama ve Temellendirme

Heidegger'in "ontolojik bilim anlayışını" geliştirmekteki amacı, hem teorik tutumun hem de Kartezyen düşünme tavrının bu-dünya-içinde-Varlık'tan doğduğunu ve bu-dünya-içinde-Varlık'a bağlı olduğunu göstermektir. Kartezyen varlıkların teorik bir tutum içinde **nisbi/görece** kontekstlerinden çıkarılması (decontextüalize) imkânının büyüsüne kapılmış durumdadır varlıkların/şeylerin yine de tarihsel bir projeksiyon içinde kontekstüalize edilmesi karşısında kördür. Kartezyen'in amacı, gündelik inanç ve pratiklerimizin rasyonel yeniden yapıya kavuşturulmasının temeli olarak "ham olgularla" karşı karşıya gelebileceği bütünüyle önyargıdan-bağımsız bir konuma ulaşmaktır. Fakat, eğer bütün varlıklarla/şeylerle karşı karşıya geliş tarzlarımızı dünyayı daha önce pre-ontolojik kavrayışımız şekillendiriyorsa, bu durumda, doğrudan verili birşeyin "saf keşfi" diye birşey de olamaz demektir. Descartes, dünyayla karşı karşıya gelmede Dasein'ın kavrayışının rolünü değerlendiremediği için, der Heidegger, yolu, "bütün duyu ve zihin algısını temellendirici nitelik olarak gördüğü ve bunları bu-dünya-içinde-Varlık'ın imkânları olarak anladığı" (98) için tıkandı. Eğer el-de-mevcut olanın tefekkürle keşfi, pratik durumlarda el-de-hazır olanın bir ön keşfinden **türüyorsa**, o zaman, el-de-mevcut olan, gündelik olanın gözönünde bulundurulmasına temel sağlayamayacak demektir.

Heidegger, Kartezyen'in girişiminin bu eleştirisi karşısında geliştirebileceği doğal bir itirazı dikkate alır. Kartezyen, öyle görünüyor ki, el-de-hazır şeylerin keşfinin yalnızca gündelik gereçler/aletler konteksti içinde

---

[27] WT 95; FD 73.

dünyayı daha önceden keşfetmiş bulunan bir varlık için mümkün olduğunu düşünebilir. Fakat o aynı zamanda, ilgisinin, şeyleri/varlıkları **fiilî** keşfetme tarzımıza yönelmediğine de işaret edebilir. Bu tür sorunlar **questio facti/olgu sorunları** alanında yeralırlar ve Kartezyen'in ilgi alanı dışında bulunurlar. Birinci Bölüm'de, Descartes'ın ilgisinin keşfin fiilî düzenine değil, inançlarımızı ve pratiklerimizi doğrulayan ya da temellendiren **rasyonel düzene** yönelik bir ilgi olduğunu söylediğini gördük. "Rasyonel yeniden inşanın," bu türden bir **questio juris'e/yargı sorunlarına** cevap sağladığı farzedilir. Onun amacı, dünyayı düz kavrayışımızın, doğuştan gelen anlaşılabilir ilkeler vasıtasıyla basit birimlerden nasıl inşa ettiği gösterilerek gündelik olanın bir global felsefî açıklamasını vermektir.

Rasyonel yeniden inşa bizi, inançlarımızı ve pratiklerimizi temellendirmenin "stratographic" bir formuyla teçhiz eder. Bu açıklamaya göre, insan ilkin duyu verisini "bu-dünya-içindeki diğer bütün tabakaların/stratum üzerine inşa edildiği temel tabaka" (98) olarak hizmet gören bir kapsayıcı töz-ler (substances) tabakasında düzene sokar. Sonra da, şeylerin/nesnelerin birincil ve ikincil niteliklerini birbirinden ayırarak yoluna devam eder ve nihayet "güzel," "çirkin," "yararlı" ve "yararsız" gibi değer-yüklemlerini yükler. Bu açıklama türü, gündelik olanın ilkin, temel birimler üzerine temellendirilme tarzı gösterilerek tam anlamıyla anlaşılabilir hale geldiğini varsayar.

Kartezyen temel arayıcılık kontekstinde Heidegger'in, bu itiraz çizgisine yeterli bir cevaba sahip değilmiş gibi görünmesi şaşırtıcıdır. O bir noktada, "pre-fenomenolojik tecrübemizin, birşey olduğu düşünülen herhangi bir varlıkta, yalnızca şeylik'le tamamen anlaşılabilir hale gelemeyecek birşey bulunduğunu gösterdiğini" (99) öne sürer. Fakat bu, bir argüman türüne ihtiyaç duyulan yerde, çıplak bir iddiadan başka birşey değilmiş gibi görünüyor. O aynı zamanda, "eğer bize ilk etapta "dış görünüşüyle (with its skin off)" ulaştığı varsayılan kullanılan şeyi yeniden inşa etmemiz gerekiyor ise," "**fenomene, önceden, bu tür bir yeniden inşanının bütününü restore edecek bir pozitif bakışımızın bulunması**" (99) gerekir. Fakat hiçbir Kartezyen bu ihtiyaca karşı çıkmayacaktır; çünkü o, birleştirme ve genelleme yönteminin yeniden inşa etmesi gereken totalitedir ve gayet tabii, ona önceden "bir bakışta bulunmak" zorunludur. Heidegger'in, anlam dünyasının değerlerle birlikte el-de-mevcut şeylerden inşa edilebileceği konusunda hiçbir garantimizin olmadığını söylediğinde, çok dürüst/içten olduğu anlaşılıyor (101). Ancak, birşeyin zorlukla yapılmasının hiçbir teminatına sahip olmamamız, bir girişimi daha baştan reddetmenin yeterli nedeni olduğu izlenimini uyandırıyor. Eğer dünyaya ilişkin gün-

delik tecrübemizi bu tür bir yeniden inşa yoluyla izah etme ihtimali varsa, diyebilir Kartezyen, bu, başlamadan önce projeyi reddetme obskürantizmi olabilir.

Heidegger'in Kartezyen'e **Varlık ve Zaman**'daki Descartes tartışması kontekstinde verdiği cevap tatmin edici değilse de, bu-dünya-içinde Varlık tasvirinin onu rasyonel yeniden inşa idealinin tezleriyle bir uğraşma yoluyla teçhiz ettiği anlaşılıyor. Kartezyen itirazın ortaya çıkardığı şey, temel arayıcı (foundationalist) projenin, nihaî anlaşılabilirliğe ulaşmanın şartlarına ilişkin bir özel, fakat zımnî anlayışa bağlı olmasıdır. **Quid facti/quid juris** ayırımı, inançlarımıza **fiilen ulaşma** tarzlarımızla bu inançları anlaşılabilir kılan **nedenler** ve **temel** arasında net ve keskin bir ayırımı varsayar. Anlamayı gerçekleştirme ve kesinlik arayışı birleştirilir birleştirilmez, inançlarımıza nasıl sahip olduğumuzun gerçek hikâyesi, artık, inançlarımızı ve pratiklerimizi oluşturan şeyin hikâyesi olarak düşünülemez. Doğru ve nihaî anlaşılabilirlik için gereken şey, bir bütün olarak hayatlarımızın global doğrulamasıdır. Yalnızca doğası gereği anlaşılabilir kendi kendini-temellendiren temeller içinde sağlam bir temele sahip olduğumuzda hakiki anlamaya ulaşmışız demektir.

Bu yüzden, Kartezyen girişimin çekirdeğinde, inançlarımızın ve pratiklerimizin temel arayıcı inşasının, hayatlarımızı bütünüyle anlaşılabilir kılmanın zorunlu şartı olduğu varsayımı yatar. Bu varsayımın, epistemik durumumuzun I. aşaması durumundaki sağduyu tasvirinin ayrılmaz parçası olduğunu ve III. aşamadaki yeniden inşa teşebbüsü için **önmetin** olarak hizmet ettiğini görmüştük. Bu yüzden, eğer Heidegger, Kartezyen temel arayıcılığın bu motive edici önmetninin temelini kazabilirse, geleneksel temellendirme idealinin temelini de yıkmış olacaktır. Heidegger'in gündelik olanla ilgili açıklamasının ortaya çıkardığı şey, Kartezyen projenin kökten tutarsız olduğudur: özel türde bir felsefî açıklık kazandırmayı ya da açıklamayı geretiren gündelik pratiklerimizde anlaşılamaz birşeyin bulunduğu varsayımı bir illizyondur.

Gündelik durumlarımıza atfedilen açıklıktan yoksunluk ilkin, gündelik felsefî yaşantılarımızın sağduyu tasviri olan I. aşamanın ürünü olarak sahneye çıkar. Dünya hakkında enformasyon toplayan ve bu temel üzerinde, pratiklerimizin temelini kazdığı varsayılan inanç türlerini formüle eden gözlemciler olarak resmediliriz. Bununla birlikte, bu sıradan durumlarımızla ilgili I. sağduyu aşaması yorumunun, teorik araştırma tarzlarından çıkarılan felsefî bir yapı olduğunu görmüştük. Gündelik durumların bu yeniden tanımı noktasından, pratiklerimizin ve inançlarımızın bu apaçık açıklıktan yoksunluğu, gündelik olanda mündemiç/içkin bir derin, kendiliğinden anlaşılmaz duruma değil, sağduyuda önceden işler haldeki teorik tutumun kırı-

lan ışığına kök salmış birşey olarak görülür. Bu bakımdan, Heidegger'in yöntemi, bunu belirli alanlar için dile getiren Wittgenstein'ın yöntemine benzer,

> bir açıklama yapma girişimi, başlangıçtan itibaren, şu basit nedenle yanlıştır: insan yalnızca **bildiği** şeyi, ona birşey ilave etmek için değil, bildiği şeyle birleştirmek için duyar ve açıklamayla aradığı tatmin kendi kendisiyle tatmindir.[28]

Gündelik olanın tasviri, bu-dünya-içinde-Varlık'ın hermeneutik bir yapıya sahip olduğunu göz önüne çıkarır. Dünya ile gündelik karşılaşmalarımızda, bireysel alet "kalemlerinin" yalnızca, önceden o durumdaki **kendi kendini**-kavrama vasıtasıyla kavranılan anlam bütünü ya da totalitesi içinde keşfedilebildiğini görürüz. Böylece bundan, bütün bir anlaşılabilirliğin, dünyaya ilgiyle katılımımızdan doğan genellikle zımnî bir anlama ufkuna kök saldığı sonucu çıkar. Heidegger, "doğanın" teorik keşfinin saf, objektif, ilgiden arınmış tarzlarının bile, yalnızca ilgiyle yüklü pre-ontolojik anlamamızın "sınırlı durumları" olduklarını söyler (65). Aletler/gereçler kontekstiyle her karşı karşıya geliş, aktivitelerimizi aydınlatan, ancak pratiklerimiz sürüyorken görünmez olan pre-refleksif bir anlama ufkuna gömülüdür.

Eğer bütün pratiklerimiz belirsiz ve kapalı bir anlama ufkunda gerçekleşiyorlarsa, o zaman, birşeyin **anlaşılamaz/algılanamaz** olarak ortaya çıkması imkânı bile, önceden/peşinen bu anlama tarafından belirleniyor demektir. Bahçemi kazarken bulduğum gizemli nesne, sözün gelişi, önceden orada bulunması ve bulunmaması gereken şeylerle ilgili bir ön kavrayışa sahip olduğum için beni hayrete düşürebilir. Anlamamın ön-yapısı işin içine girdiğinden, onun insan elinden çıkma birşey mi yoksa doğal birşey mi olduğunu sorabilirim. Fakat, gizemli şey gizemini koruduğunda bile, yönelte-bildiğim sorulara ve anlam ifade edecek cevap türlerine daima benim "gündelik/rutin" yorumlarımın tutarlı kavrayışı ve bilimsel vokabüleri temel kavrayışıma kılavuzluk eder. Bu anlama olmaksızın hiçbir şey yabancı ya da bildik birşey olarak dikkatimi çekemez.

Bu yüzden, Heidegger, "bütün açıklamanın anlamayı gerektirdiğini" söyler. "Bütün bir açıklamada," der o, " insan, anlama yoluyla anlayamayacağı şeyi anlar ve bu yüzden bütün açıklama Dasein'ın aslî/birincil kavrayışına kök salmış durumdadır" (336). Açıklamalar arayışının meşru görevi daima, sorgulamamıza kılavuzluk eden ve açıklamaya ve izaha ulaşma prosedürlerini tesis eden bir anlama ufku içinde yürütülür. Paylaşılmış/ortak Herhangi Bir dilin ustalıkla kullanımı yoluyla bizi şeyleri açık ya da gizemli

---

28 "Bemerkungen über Frazers The Golden Bough," ed. Rush Rhees, Synthese, XVII (1967): 233-53, s. 235.

şeyler olarak görmeye muktedir kılan belirli alışkanlıklar ve beklentiler geliştiririz. Vaziyet alışlarımız/tutumlarımız içinde, şeyleri anlaşılabilir kılmanın normal formu olarak fonksiyon görmesi gereken şey konusunda bir dile önceden zaten akortlanmış durumdayızdır. Lingüistik/dilsel olarak dile getirilmiş bir dünyaya ilişkin bir ön/önceden kavrayış bu yüzden, el-de-hazır anlaşılabilir şeyleri, konteksti içinde önceden zaten anlaşılabilir olan şeyden ayırdetmek kadar açıklamalar ya da temellere duyulan ihtiyacın da ön şartıdır.

Herhangi bir şeyin/varlığın el-de-hazır birşey olarak izole edildiği ve açıklamaya ihtiyaç duyan birşey olarak ele alındığı şartlar düşünebiliriz. Bir suçun nasıl işlendiğini anlamlandırmaya çalışan bir dedektif, mesela, bir odadaki en sıradan parçaya/şeye dahi bakabilir ve bu parçanın oraya nasıl geldiğini sorabilir. Ve büyük gelişmelerin bilimlerde bireylerin ortada ve apaçık olarak görülen şeye geri dönüp onu sorgulama yetenekleri vasıtasıyla gerçekleştirildikleri kesinlikle doğrudur. Fakat, bu tür yerleşik alışkanlıklardan ve beklentilerden yola çıkma durumu ancak, bu tür değişmeler sırasında daima sabit kalan **paylaşılmış/ortak kavrayıştan ibaret bir arkabahçe** ***(background)*** önünde/üzerinde anlam kazanır. Başka bir söyleyişle, biz anlaşılabilirliği ve açıklama talebini yalnızca kendisi sorun haline getirilmeyen bir anlaşılabilirlik ufku içinde anlamlı kılabiliriz. Bu yüzden, bilimlerin mevzii incelemeleri görevlerini yalnızca, yorumcular cemaati için ortak ön-anlama çerçevesi içinde yerine getirebilirler. "Anlamaya katkıda bulunacak herhangi bir yorum," der Heidegger, "yorumlanması gereken şeyi önceden zaten anlamış olmalıdır" (152).

Fakat bu gözlemler, Kartezyen'in gündelik olana ilişkin ufkumuzun **global** anlaşılabilirliğini sağlama projesinde kökten tutarsız birşey bulunduğunu gösterir. Kartezyen hedef, belirli bir mevzii için yaşantı dünyasının bildik ufku içinde açıklamalar ya da izahlar sağlamak değildir. Temel arayıcı girişim, bir bütün olarak gündelik'e ilişkin ufkumuz için global ve doğuştan/kerameti kendinden menkûl bir anlaşılabilirlik sağlayacağını varsayar. Çünkü, eğer bu mümkün olursa, Kartezyen'in, saf, ilgilerden bağımsız ve öznenin işe karışmadığı bir konumdan yeniden işe koyulmak için, gündelik kavrayışımızın bir parçası durumundaki bütün "önyargıları" ve "kanaatleri" bir kenara atması veya "paranteze alması" gerekecektir. Fakat eğer ulaşılabilirse, bu ideal konum onu, araştırmasını yürütebileceği **herhangi bir** ufuktan mahrum bırakacaktır. Bununla birlikte, yukarıdaki herhangi bir soruşturma/araştırma imkânının şartlarıyla ilgili açıklama, bu Kartezyen girişimin imkânsız olduğunu gösterir. Anlaşılabilirliği sağlayacak bu tür hiçbir saf, ufuksuz duruş/görüş noktası olamaz. Soruş-

turma/araştırma ufkunun bulunmadığı yerde, soruşturma/araştırma da olamaz.

Bu yüzden, Kartezyen proje, hem kendi doğrulamalarının ve temellendirmesinin ilkin gündelik'in ufkunu anlaşılabilir hale getireceği iddiasında bulunur hem de **peşinen** aynı anda gündelik'in ufkunu anlayabileceğimizi varsayar. Bu suretle Kartezyen, pre-ontolojik anlamayı açıklama görevini yerine getirmek için pre-ontolojik kavrayışımızdan yararlanma konumuna sürüklenir. Fakat yalnızca, temellendirmesinin gerçekleştirildiği bu-dünya-içinde-Varlık'ın ufku **dışında** bir konumlar üstü konum tesis edebilirse, gündelik'in ufkunu anlaşılabilir kılma projesini gerçekleştirebilecektir. Ancak Heidegger'in görmemizi istediği şey, bu tür hiçbir konumlar üstü konum olamayacağıdır. Eğer bütün araştırmalar yalnızca bu-dünya-içinde-Varlık'ın çerçevesi içinde mümkünse, o zaman, Kartezyen'in bütün "önyargılardan" bağımsız, yani, dünyayı kavrayışımızı temellendiren şeyden bağımsız bir konuma ulaşmasının da hiçbir yolu yok demektir.

Burada Heidegger'e atfettiğim argüman, Wittgenstein'ın "gramerin otonomisi" ile ilgili argümanına benzer.[29] Wittgenstein, kendi dilimizin gramerini diğeri karşısında açıklamak ya da doğrulamak istediğimizde, doğrulamanın içinde şekillendiği önermelerin, doğrulanacağı varsayılan gramerin bizatihi kendisini varsayması gerektireceğini öne sürer. İddia edilen doğrulama, o tesis edileceği varsayılan şeyin doğruluğuna ve anlaşılabilirliğine bel bağlayacağı için, "saçma" olacaktır. Aynı şekilde, Kartezyen rasyonel yeniden inşa da, anlaşılabilir kılınacağı varsayılan ufkun kendisinin anlaşılabilirliğini varsayar. Bu yüzden Kartezyen paradoksal bir konuma düşer; çünkü, temel arayıcı girişim, ancak ve ancak gerçekte oynayacağı **hiçbir** rol yoksa, oynamaya niyetlendiği rolü oynayabilir. Kartezyen'in gündelik'i temellendirmesini başlatmak amacıyla sahip olabileceği hiçbir "Tanrı gözü" görüş noktası olamaz.

Argümanının yapısı tranzendentaldir. Bu argüman, inançlarımızın rasyonel yeniden inşasını gerçekleştirme imkânının şartının doğrulayacağı düşünülen şeyi **önceden** anlamış durumda bulunmaklığımız olduğunu göstermek amacıyla tasarlanmıştır. O, bundan dolayı, Kartezyen soruşturmanın III. aşamasının **önmetninin** başka bir söyleyişle, eğer anlaşılabilir kılınmaları gerekiyorsa, bir global temellendirme formu talebinde bulunan yalın durumlarımızda anlaşılabilir birşeyin bulunduğu varsayımının altını oyar. Keza, aynı argüman, gündelik inançlarımıza kuşkucu meydan okuma

---

[29]Bakınız Wittgenstein, **Philosophical Grammer** (Oxford: Blackwell, 1974), ss. 40, 63, 97 ve **Philosophical Remarks** (Oxford: Blackwell, 1975), ss. 53, 55. Keza, G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33," **Philosophical Papers**, by G. E. Moore (New York: Collier, 1966), ss. 272-3.

durumundaki II. aşamada tutarsızlık bulunduğunu gösteren birşey olarak da kabul edilebilir. Çünkü, eğer yaşantılarımız Herhangi birinin metni-analojisi temelinde yorumlar olarak kabul edilirse ve eğer kuşkucu, bu metin-analojisinin doğruluğundan çok genel bir kuşku duyuyorsa, bu durumda, bir bu-dünya-içinde-Varlık modu olarak kuşkucunun şüphesi ancak ve ancak gerçekte kendi mümkünlük şartlarını ortadan kaldırdığında mümkün olabilir.[30] Eğer anlamlı aktivite yalnızca gündelik'in lingüistik olarak inşa edilmiş ufku içinde mümkünse, bu durumda, kuşkucunun, kendi aktivitesini anlamsız hale getirmeksizin bu ufkun temelini kazmasının hiçbir yolu yoktur. Onun aktivitesi yalnızca, bu-dünya-içinde-Varlık'ın ufku **dışında** bir anlama ufku var ise anlamlı olabilir. Fakat, ortaya koyduğum gibi, bu tür bir harici konumlar üstü konum yoktur.

Kuşkucu soruşturma bize, biz onu, oldukları şekilleriyle mükemmelen uygun mevzii soruşturma formlarına dönüştürme eğiliminde olduğumuz için anlamlı gelir. Fakat mevzii soruşturmalar, şeylerin/varlıkların önceden-mevcut bir anlam ufku **içinde** anlaşılabilirlikleriyle ilgilidir. Kartezyen, bir ufuk **içinde** keşfedilen şeylerin/varlıkların anlaşılabilirliklerini sağlamanın yöntemlerinin aynı zamanda o **ufkun kendisinin** anlaşılabilirliğini sağlamak için de geçerli olduğunu varsayarak gayrımeşru bir adım atar. Heidegger'in diliyle ifade etmek gerekirse, kuşkucu, Varlık'la varlıklar arasındaki şu "ontolojik farklılığı" anlamayı başaramamıştır: şeyleri/varlıkları incelemeye elverişli durumdaki kuşku ve doğrulama yöntemlerinin, ne olursa olsun herhangi bir varlıkla karşı karşıya gelişi mümkün kılan anlama ufkuna uygulanmasının hiçbir meşru temeli yoktur.

Bu türden tranzendental argümanlara yöneltilebilecek ana itiraz tipi, anlamlı davranışımızın ancak ve ancak belirli inançlara meydan okumalara direnmeyi başardığında mümkün olduğu ortada ise de, bunun, inançların doğru olduğunu ima etmeyeceğidir. Her türden inancı savunmak zorunda kalabiliriz ve ancak yine de durumların/olayların gerçek durumu, olduklarına inandığımızdan çok farklı olabilir.[31] Bu itiraza verilen standart cevap, kuşkucudan, durumların/olayların/işlerin, onları şimdi kavradığımızdan nasıl böylesine farklı tarzlarda olabileceklerini ayrıntılarıyla açıklamasını istemektir. Eğer kuşkucunun hipotezinin anlamlı hale gelmesi gerekiyorsa, şeylerin nasıl böylesine farklı olabildikleri konusunda bize bir fikir verebilmesi şarttır. Fakat dilimizin grameri, bizim için anlaşılabilir şeyi oluşturduğu için, kuşkucunun şeylerin olduklarını düşündüğünden nasıl farklı olabileceklerine ilişkin yorumunu ayrıntılarıyla izahının hiçbir yolu yoktur. Kuş-

---

[30] Bu argüman çizgisi aşağıda ondördüncü kısımda geliştirilecek.

[31] Bakınız Barry Stroud, "Transcendental Arguments," **Journal of Philosophy**, 65 (1968): 241-56.

kucu daha sonra buna, şeylerin nasıl farklı olabildiklerini kendimize açıklayacak bilinene dayanan bir tahmin sürecine başvurmamız gerektiği yolunda bir karşılık verecektir. Şeyleri biz nasıl ilkel insanlardan farklı olarak görüyorsak, diyecektir o, aynı şekilde, onbin yıl sonrasının galaksilerarası uygarlığı da şeyleri bizden farklı olarak görecektir. Tranzendental argümanın kendisi açısından savunucusu, bu bilinenden yola çıkarak tahminin kendisi açısından hiçbir anlamının bulunmadığını söyleyecek ve daha fazla ayrıntı isteyecektir.

Richard Rorty ikna edici bir biçimde, bu kavganın bir mat'la son bulmasının kaçınılmaz olduğunu öne sürdü.[32] Bununla birlikte, Heidegger'e atfettiğim argümanın formülasyonunda, kuşkucunun, itiraz etmek için ihtiyaç duyduğu bir ilk ayak basma noktasına ulaşmasının da hiçbir yolu yoktur. Çünkü, bir taraftan inançlarımız, diğer taraftan durumları/şeyleri inançlardan bağımsız gibi gösteren şey arasında bir ayırım çizgisi çekebilmesi için, kuşkucunun, dünya hakkında konuşma tarzlarımızla, dünyanın bizim konuşma ve eylem tarzlarımızdan bağımsız kendi içinde/kendi başına dünyanın tarzı arasında yapılacak bir açık ayırımı anlamlı kılması gerekir. Fakat görmüş bulunduğumuz gibi, bu türden bir ayırım, Heidegger'in alternatif bu-dünya-içinde-Varlık modeli hesaba katıldığında, artık yapılamaz. Eğer dil fonksiyonunu dünyayı **oluşturmak** için yerine getiriyor ise, o zaman, dilimizden bağımsız, kendi başına birşey olarak dünyayı anlamlı kılmanın başka hiçbir yolu da yok demektir. **Bu** dünya yalnızca **bizim** lingüistik olarak ifade edilmiş dünyamızdır. Böylece, inşa edici dil görüşü açısından, alternatif kavramsal şemalarımızı mukayese etmek için, dilin labirenti dışına adım atmamızın hiçbir yolu yoktur.

Heidegger'in anlaşılabilirliğin şartlarıyla ilgili anlayışı bizi, Kartezyen rasyonel yeniden inşayı motive eden önmetnin bir illizyon olduğunu görmeye sevkeder. Tefekkür tutumu, teorik tutumu veren gündelik mevzii açıklama tarzlarına asalak olduğu için bizi yalnızca kontekstten bağımsız türde özel bir çözümle, yani, ufuksuz bir temellendirmeyle donatıyor **gibi görünüyor**. Bu mevzii aktivitelerin yalnızca pre-ontolojik anlama ufkunda mümkün olduğu anlaşıldığında, bizatihi gündelik'in ufkunun **questio juri**'sinin global soruşturmasının özel bir tarzının bulunduğu fikri de çöker. Bütün bir doğrulama ve açıklama, anlamamızın ön-yapısınca hazırlanan fiilî çerçeveler **içinde** gerçekleşiyor olmalıdır.

Böylece, Heidegger'in bu-dünya-içinde-Varlık modelinin Kartezyen temellendirme ve temeller anlayışında bir **tersine dönüşe** yolaçtığı apaçıktır. Dünyayla ilgili kavrayışımızın nihaî temeli, dünyaya ilişkin tecrübemizi yeniden inşa etmek için kullanılabilecek teoriden-bağımsız olgulara ya

32 "The World We'll Lost," **Journal of Philosophy**, 19 (1972): 649-665.

da kontekstten-bağımsız nesnelere ulaşmakta ikamet etmez. Tersine, inançlarımızın ve pratiklerimizin temeli, kamusal olarak anlaşılabilir dünyayla kültürlenmek suretiyle ulaştığımız yargılarda paylaşılmış uzlaşmadan başka birşey değildir. "Olgular" ve "nesneler"le yalnızca, dilde cisimleşmiş kamusal anlamlar dünyasında ustalık yoluyla mümkün kılınan türde projeksiyon tarzlarıyla karşı karşıya gelinebilir. Yalnızca bu paylaşılmış dünyaya önceden katılmış bulunduğumuzda, bütün gündelik durumların dışına çıkarılmış "ham veriler" ya da "saf olgular" benzeri herhangi birşeyi keşfetmenin uzmanlaşmış becerisini elde edebiliriz. O halde bundan, Kartezyen indirgemeciliğin, gündelik'in rasyonel yeniden inşasının temel yapı taşları olarak ortaya çıkardığı birimlerin, gündelik durumlarımızda meşgul bulunduğumuz sıradan şeyler dışında şeyler olmadıkları sonucu çıkar.

Mevzii projeksiyonlarımız **içinde** temeller ve açıklamalar keşfedemiyor isek de, Varlık'ın anlamını gündelik yaşantılarımızda projekte etme tarzımızın "dışında" bir temele ulaşmanın hiçbir yolu yoktur. Dilthey'ın "hayat" dediği şey gibi bu-dünya-içinde-Varlık da "aklın yargı makamının" huzuruna getirmek için "arkasına geçemeyeceğimiz" şeydir. Varlık'ın **logos** tarafından açılan ve pre-ontolojik kavrayışımız içinde nüfuz edilebilir hale gelen anlamının bizatihi kendisi bütün temellerin temelidir. Fakat Heidegger'in de söylediği gibi, o aynı zamanda, sonradan temellendirilemeyecek olan bir "uçurum" (**Abground**)'dur. Onun söyleyişiyle,

> Varlık'ın anlamı varlıkların karşı kutbuna yerleştirilemez veya varlıklara destek sağlayan temel olarak Varlık'ın karşı kutbuna yerleştirilemez; çünkü bir "temel" ["**Grund**"] yalnızca anlam olarak nüfuz edilebilir hale gelir, kendisi **anlamsızlık/temelsizlik [Ab-grund]** uçurumu olsa bile (152; italik işareti bana ait).

Dünyayı pre-ontolojik anlayışımız içinde kavranılan anlamın paylaşılmış/ortak arkabahçesini temellendirilebilecek birşey olarak ele almak, varlıkların keşfini mümkün kılan ufku, diğer varlıklar/şeyler arasında bir varlıkmış gibi ele almaktır. Fakat bu ufuk bir varlık değildir ve temellendirilemez. Heidegger bu konuda şunu söyler:

> Varlık bir temel olarak durduğu sürece, onun kendisinin temeli olamaz. Bu, o kendi kendisini temellendirdiği için böyle değildir; her temellendirme ve elbette kendi kendi kendini temellendiren temeller dahil temel olarak Varlık'a uygun düşmediği için böyledir. Her temellendirme ve gerçekten de birşeyin temellendirmiş olabileceği her görünüş Varlık'ı varlıklar düzeyine düşürüyor olmalıdır. Varlık olarak Varlık temel-siz durur .... Varlık: uçurum [**Ab-grund**] (**SVG*** 185).

Filozoflar daima zorunlu, ezelî ve ebedî, evrensel temeller aradıklarından, **Varlık ve Zaman**'da ortaya çıkan temellendirme anlayışı sonlu/sınırlı,

---

* **Der Satz vom Grund**, Pfullingen: Neske, 1957 [H. Arslan].

tarihsel Dasein'ın temellendirilmemiş hayat formları "anlamsızlık uçurumu" (152) olarak görünüyor olmalıdır.

Heidegger'in perspektifinden bakıldığında, ne kendiliğinden anlaşılabilir temellere **sahibiz** ne de onlara **ihtiyaç duyarız**. Lingüistik ve tarihsel olarak şekillenen pratiklerimizin kendileri dışında anlaşılabilirlik kaynakları yoktur. Heidegger, Wittgenstein şunu söylerken onunla uzlaşabilirdi: "dil-oyununun.... Temellere dayanmadığını unutmamalısınız. Bu mâkul değildir (veya düşünülemez). O oradadır tıpkı hayatımız gibi oradadır."[33] Daha sonra göreceğimiz gibi, benzer bir şekilde Heidegger, dünyanın Dasein tarafından açılışının, nihaî tarzda açıklanamaz birşey olduğunu söyler: "'kendi içinde/kendi başına', varlıkların neden **keşfedilmelerinin gerektiği**, neden **hakikat** ile **Dasein**'ın olması gerektiği asla kavranılamaz" (228).

Heidegger'in geleneksel temellendirme anlayışını tersine çevirmesinin, Descartes'ın kendi üniter bilimiyle bulmayı ümit ettiği yaşantılarımızla ilgili tam ve mutlak bir kesinlik türüne asla ulaşamayacağımız gibi bir sonucu vardır. Kavrayışımızın arkabahçesini yorumla çok daha açık hale getirmeye çalışabiliriz, fakat asla nihaî ve tam bir açıklamaya ulaşamayız. Bu, ön-kavrayışımızı/anlamamızı açıklama sürecimiz bu kavrayışı sürekli dönüştürdüğü için böyledir. Sözün gelişi, seçim kurumunda zımnî olan şeyi bütünüyle ortaya çıkarmak, bu kurumu oluşturan pratiklerle ilgili kavrayışımızı değişikliğe uğratarak zenginleştirir ve dolayısıyla anlamaya daha geniş bir arkabahçe sağlar. Kültürel gerçekliğimizi kavrama girişimlerimiz mütemadiyen, kendisi de büyük ölçüde zımnî ve kapalı kalan bir gerçeklik doğurduğu için, o gerçekliğin nihaî formel teorisine asla ulaşılamaz. Başka bir söyleyişle, hiçbir şey, pre-ontolojik kavrayışımızın açık-uçlu yapısını açığa çıkarma görevine kapalı olamaz.[34]

Bu, bu-dünya-içinde-Varlık'ın hermeneutik bir yapısının bulunmasından da çok açık bir şekilde anlaşılıyor olmalıdır. Bütün yorumlarımız, varlıkların/şeylerin yalnızca bütüne ait ön-anlayışımıza göre keşfedildikleri bir hermeneutik dairede gerçekleşirler ve sürekli olarak, ön-anlamanın bu arka bahçesinin daha derin ve daha tam bir açığa çıkarma istikametinde hareket etmeye çalışır, fakat bütün varsayımların apaçık hale geldiği bir noktaya asla ulaşamayız. Kartezyen bir ufuksuz konumlar üstü konum bulma ideali bir illizyondur. Bütün soruşturma, doğrulama ve temellendirme, ön-anlamamızın açılan ufku çerçevesi içinde kontekstüalize edilir.

---

33 On Certainity, 559.

34 Bunun Heidegger'in temel ontoloji projesi için doğurdugu problemler Beşinci Bölüm'de tartışılacak.

Gündelik yaşantılarımızın açık uçlulukları ve hermeneutik yapıları, belirli bir durum incelenerek anlaşılabilir. Sözün gelişi, kendimi aşağılayıcı bir konumda buluyorsam, toplumumun normlarını ve mutabakatlarını içselleştirmiş bulunduğum kontekst içinde bahis konusu olan şeyin bir ön kavrayışına sahibim demektir. Fakat aynı zamanda, o durumun anlamını eylemlerimle değiştirme (belirli oranlarda) gücüne de sahibimdir. Onu bir şakaya dönüştürerek veya bir aşırı eylemle trajik bir duruma çevirerek aşağılayıcılığını ortadan kaldırabilirim. Durumlar daima yeniden yorumlara tâbi oldukları için, bir durumun sahip olabileceği mutlak, sabit anlam türünde hiçbir şey olamaz. Ve bir durumu anlamı karakterize ettiği için, o kontekstin nihaî yorumunun temeli olabilecek durumda "olgular" keşfetmenin hiçbir yolu yoktur. Kültürel gerçekliğimiz, onu atomistik ve indirgemeci yöntemlerle tamamen apaçık hale getirmek üzere yapılacak bütün girişimleri boşa çıkaran bir holistik, evrilen anlamlar şebekesi oluşturur.

Herbir durum, belirli bir iptali mümkün anlamca şekillendirilmesi anlamında "eşsiz"dir. Fakat aynı zamanda, her durumun anlamı "geneldir" de: bir durum daima, kendimizi içinde bulduğumuz kontekstleri tesbit etmemizi ve değerlendirmemizi sağlayacak bir vokabülere ortak hakimiyetimiz (onu içselleştirmiş bulunmamız, çev) dolayısıyla, dünya içindeki failler olarak bizim için zaten/önceden anlaşılabilirdir. Yalnızca sınırlı bir eylemler alanı, sözün gelişi, aşağılayıcı bir durumu anlamlı kılacaktır. Kendimizi içinde bulduğumuz durumları, mensubu bulunduğumuz yorumcular cemaatinin ortak anlayışında sosyal ustalığımız vasıtasıyla kavrarız. Kamu dünyasına bu fiilî "atılmışlık," bir durumun anlamının kendileri boyunca yorumlanabileceği patikaları önceden/zaten açmış durumdadır. Fakat durumları dile getiren anlaşılabilirliğin arkabahçesi ne kendi kendini-temellendiren bir temelde temellendirilebilir ne de kapalı bir kavramsal şebeke olarak sistematize edilebilir. O, yalnızca oradadır kendi başına anlaşılamaz, fakat yine de gündelik anlayabilirliğimizin herşeyi kuşatan kaynağıdır.

Bu yüzden, Heidegger'in bu-dünya-içinde-Varlık resmi, anlamının kökleri, tarihsel tarzda tomurcuklanan dilimizin oluşturduğu anlamanın genellikle zımnî arka bahçesinde bulunan dikişsiz (seamless) bütün olarak ortaya çıkar. Buna göre, belirli bir varlığı bu-dünya-içinde karşı karşıya geldiği Varlık yapılarından ibaret kategorik yığın olarak "doğa," asla **dünya oluşu** (**worldhood**) anlaşılabilir hale getiremez (65). Aletler/gereçler kontekstini inşa eden ve intensiyonel/birşeye yönelimli dilimizce oluşturulan iç ilişkiler şebekesi, hiçbir şekilde, yeraldıkları kontekstten bağımsız şeyler olan **relata** arasındaki ilişkiler sistemine indirgenemez. Heidegger, amaçlar ve hedeflerimizin dilinin doğurduğu iç ilişkilerin "mek-için," "birşey-uğruna," "birşey-için" vb. "herhangi bir matematiksel fonksiyona-

lizasyona direnen" (88) türde ilişkiler olduklarını söyler. Matematiksel olanın birleştirici/üniterleştirici fonksiyonu, kendimizi içinde bulduğumuz aletler kontekstini açıklayamaz; çünkü, bu totaliteler içindeki birimler yalnızca evrilen kendi kendimizi-kavrayışımıza göre projekte edilen şeyler olarak iç ilişkilerde varolabilen şeylerdir.

Anlama ufkumuzun rasyonel yeniden inşası için kontekstten bağımsız birimler olmadığını ve bu tür bir yeniden inşa için gerekli hiçbir **güdünün** olmadığını bir kez anladık mı, Kartezyen üniterleştirme ve genelleştirmenin bu-dünya-içinde-Varlığımızı açıkça ortaya koymakta hiçbir rolünün bulunmadığını da anlarız. Kendiliğinden ve nihaî anlaşılabilirliği garanti altına alan nihaî yapı taşlarını bulabileceğimiz **prima philosophia** yoktur. Anlama mozayiğinin kompoze edildiği doğru/hakiki birimler bulmaktan uzak durumdaki Kartezyen temel arayıcılık, bize, başlangıçta sahip bulunduğumuz anlamadan çok daha hakiki hiçbir anlama imkânı sunmayan yüksek düzeyde uzmanlaşmış bir nesneler alanının "icadı" olarak görülebilir.

Anlamın dünyasının iç ilişki kontekstlerinden oluştuğunu anladığımızda, bir varlığın özünü kendinde şeyin onun totalite içindeki fiilî "varoluşundan" ayırdetmenin hiçbir yolunun olmadığını görmüştük. Fakat, eğer öz/varoluş ayırımı çökerse, onunla birlikte, Kartezyen temel arayıcılığı motive eden **quid juris/quid facti** ayırımı da çökecek demektir. Çünkü, eğer bir varlığın kendi içinde/kendi başına ne olduğuna ilişkin bilgimiz, onun bir kontekst içindeki fiilî yeriyle ilgili kavrayışımızdan başka birşey değil ise, bu durumda, o varlığı kavrayışımızın **doğrulanması**, bizim **fiilen** o varlıkla o yeri işgal eden birşey olarak karşı karşıya gelme tarzımızda yatıyor olmalıdır. Anlamamız/kavrayışımız, anlamlı ifadelerin dünyadaki akışı dahilinde varlıklarla/şeylerle fiilî ilişki tarzları tarafından doğrulanır. Anlama, "yapı taşlarının" keşfinden değil, daha önce kullandığımız bir metafora dönmek gerekirse, "ışığın bir bütünü tedricen aydınlatmasından" doğar: anlamamızın/kavrayışımızın arkabahçesi pratiklerimiz sırasında sahneye çıkar ve pratiklerimize bu kuşatıcı arkabahçe kılavuzluk eder. Bu aydınlanma ve ifşa oluş sırasında varlıklar, bütün içindeki yerleriyle keşfedilirler.

Eğer **quid juris/quid facti** ayırımı ortadan kaldırılırsa, bu durumda, meşru felsefe alanının sınırlarını belirlemek için kullanılan **a priori/a posteriori** ayırımı da ortadan kalkacak demektir. Verili bir "**a priori**" olan şey, yaşayan bir kültürün kendisini yorumlama ve o kültürün dildeki dünyasının tarih içinde ifşa olma tarzına kök salmış bulunan anlamanın arkabahçesidir. En derin düzeyde, **Varlık** ve **Zaman**'a göre, anlamamızın kökleri ve kaynakları olarak hizmet gören yaşayan tarihsel anlamlar vardır. Fakat bu derin anlamlar bile, saf akıl için şeffaf zamanlarüstü/zamandışı

değişmez hakikatler/doğrular değildirler. Pre-ontolojik kavrayışımızda bulduğumuz bu zorunluluk, bir Platonik anlamlar alanına ya da bir **lumen naturale** değil, dile ve tarihe derinden akort edilmişliğimize bağlıdır.

Ancak, bu geleneksel ayırımları reddetmekle Heidegger naturalizmin benimsenmesine yolaçmaz. Çünkü o naturalistik bakış açılarını, her durumda belirli objektivite formlarının sınırları içinde projekte edilen bakış açıları olarak görür; öyle ki onlar bize asla insanî durumun mevziii resimleri dışında birşey veremezler. Bu yüzden o, felsefesini, sosyolojiye ya da antropolojiye yerleştirmek üzere yapılacak bütün girişimleri açıkça reddeder.

> Antropoloji insanın ilkece önceden **ne** olduğunu bilen ve bu yüzden asla onun **kim** olduğunu sormayan yorumudur. Bu soruyla, kendisini tuz-buz olmuş ve aşılmış birşey olarak görmekle karşı karşıya kalacaktır. Antropoloji, ancak kesinliğe ulaşmayı ve sonra da öznenin kendi kendisi için-kesinliğini garantiye almayı başardığında, buna nasıl mecbur bırakılabilir? (QCT 153; HW 103; italik işareti bana ait)

Bilimler, araştırma nesnelerini kendi planlarının objektifleştirici çizgileri boyunca eleştiriden uzak şekilde projekte ettikleri sürece bir "naturalize edilmiş epistemoloji," temel ontolojinin hedeflerini asla gerçekleştiremez.

Heidegger'in temellendirme anlayışı keza, pragmatizmin ve konvansiyonalizmin temellendirme anlayışından da ayırtedilmelidir. Bazı pragmatizm formları, pratiklerimizin ve inançlarımızın, yaşantılarımızda diğer inanç ve pratiklerimizden çok daha fazla "nakit değere (cash value)" sahip bulunmaları ya da daha yararlı olmaları olgusunda temellendiklerini varsayarlar. Bu, bir anlama sistemleri ordusundan önce gelen bir temelendirme resmi sunuyor gibi görünüyor; öyle ki aralarından en pratik olanı çekip çıkarabilelim. Ancak Heidegger'in konumundan bakıldığında, bu resim tutarsızdır. Alternatif kavramsal şemaları araştırmak amacıyla kendi ufkumuzun "dışına çıkabilmemizi" sağlayacak hiçbir konumlar üstü konum yoktur. Kartezyen temel arayıcılık gibi, pragmatizm de **şeylerle/varlıklarla** meşguliyette meşru olan bir modelden yola çıkar yani, geriye dönmenin ve farklı gereçlerin/aletlerin faydasını belirlemenin gündelik örneklerinden ve sonra da gayrımeşru bir şekilde bu modeli, her ne olursa olsun herhangi bir varlığın keşfini mümkün kılan bu modeli herşeye teşmil etmeye çalışır. Fakat bir bütün olarak anlamanın ufku, bu tür bir temellendirmeye asla veri olamaz.

Aynı şekilde, konvansiyonalizm de, pre-ontolojik kavrayışımızın temelini, bir zamanlar rakip çerçeveler arasında yapılmış bulunan aşağı yukarı apaçık bir tercihe dayanan birşey olarak resmeder. Fakat Heidegger'e göre bu imaj da tutarsızdır; çünkü, bir zamanlar, belirli bir ufuktan yoksun Dasein'ın varolabileceğini ve bu Dasein'ın ufuksuz haliyle eldeki stoktan değer-

lendirmeleri için bir tercihte bulunabileceğini ima eder. Ancak, Dasein olmak bir tarihsel imkânlar ufkunda bulunmak demek olduğu için, ufuklarımızın doğduğu "sosyal kontrat" benzeri hiçbir şey olamaz. Keza, bu tür bir temellendirme resmi, **şeylere/varlıklara** sözün gelişi özel politik sistemlere uygulanabilir bir tercih modelinden yola çıkar ve sonra da gayrı meşru bir biçimde bu resmi herhangi bir tercihi mümkün kılan ufka uygulama girişiminde bulunur.

İnançlarımız ve pratiklerimizin temellerine ilişkin **Varlık ve Zaman**'da ortaya çıkan anlayışta, bir "anlamsızlık uçurumunu" ertelemesi ölçüsünde "keyfi/iradi" olduğu anlaşılan anlamanın tarihsel ve lingüistik arkabahçesiyle başbaşa kalırız. Fakat, bu tür bir görüşü benimsemek Heidegger'i irrasyonalizme ya da anti-rasyonalizme sürüklemez. Mevzii bilimler **içindeki** temellendirme ve doğrulama teknik ve prosedürleri, varoldukları şekilleriyle bırakılır. Heidegger'in reddettiği şey, "herşeyi içeren bir kültür ideali" olarak tek bir akıl anlayışının," eleştirilmek ve değerlendirilmeksizin baştan sona dünyaya yüklenme tarzıdır.[35] Bu tür bir ideal, "**değişmez** bir akla ve onun ilkelerinin tartışma götürmez gücüne inançta temellenir" (**Ibid.**). Ancak düşüncemizi bu tür bir ideale göre değerlendirmemiz, "bir balığın doğasını ve yeteneğini, karada ne kadar süre yaşayabileceğiyle değerlendirmeye çalışma prosedürü gibidir."[36] O halde, istenilen şey, irrasyonaliteye dönüş değil, modern "rasyonalite" anlayışımızın tarihsel kaynağı üzerine eleştirel refleksiyondur:

> Eylemler ve terkedilen şeyler için standart olacak akla çağrı tekrar tekrar yükselir. Yine de akıl, sürekli aynı düzeyde varlık olarak görmezlikten gelinen "irrasyonel" ve "antirasyonel" herşeyle birlikte temel kaynağı üzerinde düşünmeyi unutarak kendi başına sahneye çıktığında ne yapabilir? (**EGT** [**Early Greek Thinking**, Trans. D. F. Krell and F. A. Capuzzie, New York: Harper and Row, 1975] 60; VA III 4)

Bilim ve Temel Ontoloji

Heidegger'in Kartezyen doğrulama ve temellendirme anlayışı konusundaki sorgulamasıyla, mutlak ölçülerde global, doğası gereği anlaşılabilirlik idealini, kökten tutarsız bir ideal olarak görmeye başlarız. Kartezyen, anlaşılabilirliğe ulaşma yöntemleri resmini, varoldukları düzen içinde varolan

---

35 QCT 180; VA I 61.

36 LH ("Letter on Humanism," Trans. E. Lohner, **Philosophy in the Twentieth Century: An Anthlogy**, Vol 3. Ed. William Barret and Henry Aiken, New York, Random House, 1962.) 272; WM (Wegmarken, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967.) 147.

mevzii araştırma tarzlarından yola çıkarak çizer ve sonra da bu yöntemleri meşru uygulama alanlarının sınırlarının ötesine teşmil eder. Bununla birlikte, mevzii araştırma tarzlarımızın bir anlamda "oldukları düzen içinde" olduklarını söyleyerek, Heidegger'in "temel ontoloji" nosyonunu henüz yeterince ele alınmamış bulunan bir eleştiri hattına yerleştiririz. Heidegger'in mevzii bilimleri, felsefenin yardımı olmaksızın işleme kapasitesine sahip bilimler olarak gördüğü anlaşılıyor. O, "pozitif bilimlerin, felsefenin yapılması gereken ontolojik işlerini ne 'bekleyebileceğini' ne de 'beklemesi gerektiğini'" (54) söyler. Ancak, eğer bilimler kendi faaliyetlerini felsefeden bağımsız olarak icra edebiliyorlarsa, bu durumda, temel ontolojinin bu bilimlerde oynaması gereken rol nedir? Bu açık değildir. Daha kesin bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, fiziğin yöntemleri ve varsayımları meşru yöntemler ve varsayımlar olarak garantiye alındığı için, bizi, "farklı, ancak eşit ölçüde geçerli iki 'dünya,' herbiri yaşantımızın farklı alanlarıyla ilgili, ancak hiçbiri mutlak önceliğe sahip bulunmayan iki dünya anlaşılabilir insanî dünya ve nedensel doğal dünya bulunduğunu söyleyerek Dilthey'ı izlememizi[37] ne engelleyebilir? Heidegger'in bu-dünya-içinde-Varlık yorumunun bize sunduğu dünya resmi, doğa bilimlerinin sunduğu dünya resminden ne anlamda daha "üstün" bir resimdir?

Bu sorulara cevap vermek için, Heidegger'in teorik tutuma ilişkin sorgulamasını, bir insanî hayat tarzı olarak bilimin sınırlarını ve hudutlarını belirleme tarzlarının yorumuyla birlikte ele almak bir zarurettir. Yazıları boyunca Heidegger, "bilimsel-teknolojik" aktivite tarzının kesinlikle kendi imkânlarıyla sınırlı olduğunu, felsefenin sonuçta ne bir "vasıfsız emek" ne de kendi kendine-yeterli bir disiplin değil, ilkece bilimlere kapalı bir anlama düzeyine açılabilen hayatî bir faaliyet olduğunu göstermek ister. Heidegger'e göre, bilimlerin projeksiyon tarzları, yalnızca felsefe tarafından açığa çıkarılabilen bazı anlama tiplerine kapalı durumdadırlar. Fakat eğer bu böyle ise, o zaman, Heidegger'in "varoluşçuluğu" diye atıfta bulunulan şey artık, burjuva egosentrizminden/egomerkezciliğinden ya da dinamik yapıları içinde "hayat"ın büyüsünden doğan bir varoluşçuluk olarak düşünülemez. O bunun yerine, teorik ve bilimsel düşünme tarzlarının üstünlüğünün kökten kapalı olduğu anlama imkânlarının örtüsünü kaldırma ihtiyacına vurguya kök salmıştır.

Heidegger felsefî anlamanın mevzii bilimlere önceliğini tesise çalışırken, sözkonusu bilimleri aşağılamaz ya da küçük düşürmez. O bilimi eleştirirken şunları söyler:

---

[37] Yukarıda IV. Bölümün giriş kısmına bakınız.

> ... biz ne bilimleri yerlerinden ediyor ne de onları reforma tâbi tutuyoruz. Yine de biz, bir kararın hazırlanışına katılmak isteriz; karar: bilim bilginin ölçüsü müdür ya da bilimin temelinin veya sınırının ve dolayısıyla etkililiğinin kendisiyle belirlenebileceği bir bilgi var mıdır? (WT 10, FD 8; ikinci cümledeki vurgu bana ait).

Varlık ve Zaman kompoze edildiği sırada Heidegger felsefeyi, bizi bilimleri değerlendirmeye muktedir kılacak ve onların kapattıkları imkânları açmamızı sağlayacak kaynak olarak görüyordu. Bu nedenle Heidegger, "Bütün bilimler felsefede temellenmiştir, **felsefe bilimlerde** değil."[38] der. Bilimler, felsefenin, bilimlerin şimdiye kadar kendi teorileriyle bütünleştirmeyi ihmal ettikleri yeni "enformasyonu" elde tutmamaları anlamında felsefeden farklı olsalar da, yalnızca kendilerine kapalı, ancak felsefeye açık bir anlama çerçevesi içinde mümkün olmaları ölçüsünde felsefeye bağlıdırlar.

Heidegger'in temel ontolojinin bilimlere öncelikli ya da bilimlere üstün olduğu tezinin üç boyutunu ele alabiliriz. Birincileyin, bilimler, insanî aktivite tarzları olarak kendi özlerini kavrayamazlar; çünkü, içinde işledikleri teorik çerçeveleri anlayamazlar. İkincileyin, bilimlere yön veren şey, kendi temel araştırma nesneleri durumunda bulunan ve asla yeterince ele alamadıkları bir "görünmeyen içerik (nonappearing content)" ve dolayısıyla bunun böyle olup olmadığını belirlemeye muktedir olamaksızın bilimlerin gizleyemeyeceği birşeydir. Ve üçüncüleyin, insan bilimlerde "köksüz" ve "yurtsuz (homeless)"dur. Bilimler, bu dünyaya "atılmışlığımızı" gizleme eğilimindedirler ve neticede bizi dünya-görüşünü temelendiren "özne" olarak bir "ben" anlayışına sürüklerler. Bir sonuç olarak rölativizmin bilimin zarurî unsuru olduğu anlaşılıyor. Bu üç özelliğin herbirinde de Heidegger felsefenin oynayabileceği önemli bir rolün bulunduğuna inanır; çünkü felsefenin kendisi bu sınırlamaların hiçbirine maruz değildir.

Heidegger'in felsefeyi bilime öncelikli birşey olarak görmesinin birinci boyutu, felsefenin bilimlerin gerisine gitme ve bilimlerin özünü kavramaya yetenekli olmasında yatar. "Bilimlerden sözettiğimiz zaman," diye yazmaktadır Heidegger, onlara karşı değil, "onlar için, onların özü (essence[**Wessen**])'yle ilgili açıklık/berraklık adına konuşuyor oluruz."[39] Bilimin "özünü" kavramaya çalışmak felsefenin görevidir; çünkü, Heidegger'e göre, bilimlerin bizatihi kendileri kendi özlerini kavrayamazlar. Heidegger bu iddiayı, bir bilim için kendi özünü kavrama yolunda yapacağı herhangi bir girişimin tutarsızlığa yolaçmasının kaçınılmaz olduğunu göstermek amacıyla tasarladığı bir argümanla destekler. Görmüş bulunduğumuz gibi, bilimleri şeylerin/nesnelerin bilim tarafından varsayılan bir objektif-

---

38 WTC 131; WhD (Was heisst Denken? [Tübingen: Max Niemayer, 1954]) 90.

39 WTC 14; WHD 49 (İtalikler bana ait).

lik planına uyum gösterecekleri tarzda işlenmesi oluşturur. Ancak bir bilim daima önceden kurumlaşmış bir projeksiyon çerçevesi içinde icra edildiği için, Heidegger, bilim için kendi çerçevesini kavramasının hiçbir yolunun bulunmadığını iddia eder. Çünkü bunu gerçekleştirmesi için onun kendi çerçevesini, bir "nesne" olarak işleyebileceği ve o bilimin çercevesi içine yerleştirerek araştırabileceği bir nesne olarak ele alması gerekir. Fakat bir bilimin araştırma çerçevesi, bir bilimsel araştırma için yalnızca, eğer bilimadamının, içinde araştırmasını yürütebileceği emrine amade daha geniş bir çerçevesi varsa bir nesne olarak ele alınabilir. Fakat eğer projeksiyon çerçevesi o bilimi oluşturuyor ise, insanın, aynı anda o bilimin içinde yeralamayacağını varsaymaksızın farklı bir çerçeveye sahip olabileceğini farzetmenin hiçbir yolu da yok demektir.

Bu muğlak akıl yürütme hattı, Heidegger'in sunduğu örneklerle apaçık hale gelir. Sözün gelişi Heidegger'e göre

> Fizik, fizik olarak fizik hakkında hiçbir önerme öne süremez. Fiziğin bütün önermeleri fiziğin terimleriyle konuşur. Fiziğin kendisi, fiziksel deneyin mümkün nesnesi olamaz (**QCT** 176, **VA** I 57).

Söylemeye bile gerek yoktur ki fizikçiler, fizik hakkında önermeler kurabilirler ve kurarlar da. Fakat bunu yaparken, demektedir Heidegger, deyim yerindeyse, bilimadamının şapkasını çıkarırlar ve felsefecinin şapkasını giyerler: "atomik fiziğin bugünkü liderleri olan Niels Bohr ve Heisenberg, bütünüyle felsefî tarzda düşünmektedirler."[40] Dolayısıyla, söylemlerinin mantığı ve kriterleri bilimsel değil, felsefîdir.

Keza Heidegger, matematiğin matematiğin özünü sunamayacağını da söyler:

> Eğer insan bir teori olarak matematik hakkında birşey öne sürmek istiyorsa, matematiği temsil eden nesneler ve yöntemler alanını terketmelidir. Kimse, matematiğin kendisinin ne olduğunu matematiksel hesaplama yoluyla gösteremez (**QCT** 177, **VA** I 157).

Çünkü, matematiğin projeksiyonlarını şekillendiren arkabahçesinde gerçekleşen birşey durumundaki matematiksel aktivite, asla matematiksel hesaplama yoluyla tanımlanamayacak birşeydir. Sözün gelişi, kendisine göre "11+111"in "11,111" anlamına geldiği ve "122" anlamına gelmediği bir projeksiyon yönteminin olabileceği anlaşılabilir birşeydir. Fakat gerçekte matematikçiler bu tarzda hesaplama yapmazlar. Onların **böyle** yapmamaları ya da yapmamalarının **nedeninin** kendisinin matematiğin parçası olmadığı söylenebilir. Aritmetik hesaplamaların temelini belirlemek, cetve-

---

[40] **WT** 67; **FD** 51.

lin ölçmenin parçası olduğu kalibrasyonlara (ayarlamalara, çev.) yerleştirilmesinden daha fazla hesaplamanın parçası değildir.

Heidegger, kendisini kavrayabileceği öne sürülen bir bilimin, mesela tarihin durumunu düşünür. Öyle görünüyor ki bir tarihçi bir tarih yazımının tarihini yazabilir. Ancak Heidegger bu bilimin yalnızca bilim olarak kendi özünü kavrayamayacağını öne sürüyor görünüyor: "tarih hakkında inceleme [Historie], demektedir o, " tarihyazımı (historiography), yani bilim olarak kendi özünü asla kavrayamaz" (**Ibid**). Buradaki canalıcı nokta, insan bilimlerinin de keza kendi nesne alanlarını belirli ber objektiflik modeline göre ele almalarının gerektiği ve bu yüzden, önceden bir kalıba uydurdukları sürece asla bilim olarak kendilerini tam anlamıyla kavrayamayacaklarıdır. Fakat, bütün bilimlerin ilkece kendi özlerini kavramalarının mümkün olmadığını göstermek amacıyla dizayn edilmiş bulunan bu argüman, insan bilimlerinin durumunda pek mâkul bir argüman olarak durmuyor. Sözün gelişi sosyologların neden sosyologlar olarak kendi rollerini terketmeksizin sosyologlar cemaatinin projeksiyon tarzlarının sosyolojik incelemesini yapamayacakları hiç de açık değildir. Heidegger bir bilimsel çerceveyi ontolojik (existential) fenomen olarak gördüğü ölçüde, insan bilimlerinin bu çerçeveleri belirleyerek açıklayamamalarının hiçbir nedeni olamaz.

Bununla birlikte, **hiçbir** bilimin kendi özünü kavrayamayacağı şeklindeki güçlü tez doğrulanmamış bir tez gibi görünüyorsa da, Heidegger'in bilimlerin genellikle kendi aktivite tarzları içinde bir "unutulmuşluk/unutkanlık" türüne sürüklendikleri yolundaki zayıf tezinin doğru olduğu anlaşılıyor. O bu unutmuşluğun bilimlerin özünde varolduğunu, bilimlerin bir "işletme" ya da "endüstri" (**Betrieb**) olduklarını söyler[41]: paylaşılmış/ortak uyumundan dolayı bilim, her durumda kurumlaşmış bilimdir. Bu kurumlaşmış bilim işletmesini, görmüş bulunduğumuz gibi, bilimsel cemaati oluşturan yorumcular cemaatinin faaliyetleri belirler. Bilimsel cemaatin üyeleri arasındaki etkileşimler kongreler, araştırma ödülleri, mesleki değerlendirmeler vb. bilimin bir parçasıdırlar. Bu pratikler, yöntemde tutarlılık/uyum ve tekil araştırma alanlarında objektifikasyon için patikalar açarlar. Bilim işletmesi, der Heidegger, "büyük önemi haiz bulundukları ortaya çıkan görevler hangileri olursa olsun görevlere göre düzenlenmiş aktiviteler transferi ve entegrasyonu mobilitesini"[42] doğurur.

Bilim adamları cemaatinin bir ortak uyum/adaptasyonunun arkabahçesini ifade eden aktif rolü, eğer bilimsel çalışma pürüzsüzce ilerliyorsa genellikle gizli kalır. Bir sonuç olarak, bilim adamları genellikle, aktivitelerinin

---

41 AWV 275, HW 77.

42 AWV 277, HW 79.

hatları boyunca ilerlediği önceden belirlenmiş talimatlara kördürler. Heidegger, araştırmanın istikametinin genellikle "önceden ontik olarak keşfedilmiş bulunan şey **özetlenerek** *(recaptulating)* belirlendiğini" (51) söyler. Dolayısıyla, bilim adamları Varlık'ı, kendilerini geleneksel anlayıştan koparmaksızın objektif mevcudiyet olarak yorumlama eğilimindedirler. Tersine, Heidegger, otantik felsefî düşünüşün, kurumlaşmış bilim işletmesinin ve "üyelerinin" Varlık anlayışımızın "kaynaklarını" ve "köklerini" unutmuşluğunu aşacağını savunur. Çerçevelerin incelenmesi olarak, ideal açıdan o, önceden-tesis edilmiş objektiflik çerçevelerinin sınırları dahilinde işlememelidir; bunun yerine, "düşünmedeki" imkânlara açık olmalıdır. Öyleyse Heidegger'in görüşü, yalnızca objektifkasyona tâbi tutmayan ve hesaplayıcı olmayan felsefî düşünüşün kendisini, bilimlerin özleri hakkında refleksiyonda bulunmak amacıyla bilimin ve geleneğin unutmuşluğundan kurtarabileceğidir.

Heidegger'in, bilimlerin sınırlı olduklarını düşündüğü ikinci istikamette ilerlediği durum, ilkinden hatırı sayılır ölçüde daha güçlüdür. O, bilimler şeyler alanına, yalnızca **onları projeksiyonları içinde işleyerek** nüfuz edebilecekleri için, şeyler alanında dalgalanmayı önleyen ve bu bilimlerce asla tam anlamıyla kavranamayan bir "tezahür etmeyen içerik" (**unscheinbare Sachverhalt**) bulunuyor olması gerektiğini iddia eder.[43] Bilimadamı ki o dünyayı daima ona önceden verilmiş bir objektiflik şablonu vasıtasıyla görüyor olmalıdır "nesneleri" ele alışını, parçası haline geldiği şeyler alanına göre değerlendiremez. Bu yüzden Heidegger, bir bilimin ilgi alanının, bilimin "ele alamayacağı bir alan" (**Das Unumgägliche**)[44] olduğunu söyler. Sözün gelişi fizik "dağa"ya yönelir. Fakat doğayla yalnızca, doğal olanın temel matematiksel plana uyumlu hale getirilebilecek tarzda ele alınması ölçüsünde meşgul olduğu için, fizikçinin doğaya uygun şekilde nüfuz ettiğinin hiçbir garantisi yoktur.

> Bilimsel temsil etme/yeniden takdim doğanın özünü asla kavrayamaz; çünkü, doğanın objektifliği, doğanın önceden görünür hale gelmesinin yalnızca bir yoludur/tarzıdır. Fizik bilimi için doğa ele alınamayacak birşey olarak kalır (QCT 174, VA I 54).

Varlık ve Zaman'ın perspektifinden bakıldığında, fiziğin meşgul olamayacağı şey, bizim tarihsel kaynaklar ve köklerle ilgili derin, pre-ontolojik anlayışımızda cisimleşen birşey olmalıdır.[45]

---

[43] QCT 171, VA I 51.

[44] QCT 174, VA I 54.

[45] 1953 tarihli "Bilim ve Refleksiyon" adlı denemesinin konteksti içinde Heidegger'in "**das Unumgängliche**" nosyonuyla kastettiği şey, "**Erde**" ve "**Geheimnis**" kavramlarına, **Varlık ve Zaman**'daki herhangi birşeye olduğundan çok daha yakındır.

Bilimler nesnelerle daima kendi objektifikasyon yöntemleri çerçevesi dahilinde karşı karşıya geldikleri için, atıfta bulundukları alanlar, onlar için nüfuz edilemez alanlar olarak kalırlar.

> Kendi alanlarının tarih, sanat, şiir, dil, doğa, insan ve Tanrı özü, bilimler için ulaşılamaz alanlar olarak durur. Ancak bilimler aynı zamanda, eğer bu alanlar içinde çalışmıyorlar ise, sürekli boşluğa yuvarlanırlar. Sözünü ettiğim alanların özü, düşünmenin ilgi alanlarıdır. Bilimler sıfatıyla bilimlerin bu ilgiye hiçbir girişleri bulunmadığı için, düşünüyor olmadıkları söylenmelidir (**WCT** 33, **WHD** 57).

Bilimlerin, üniterleştirici matematiksel paradigmayı izlemekle kendi genellik düzeyleri için ödedikleri bedel, anlaşılır kılacağını düşündükleri alanlara nüfuz etme başarısızlıklarıdır.

Bu yüzden, birşeyin bilimsel temsil tarzlarının dışında bırakılması mümkündür. Bunu şöyle dile getirir Heidegger:

> Bilimsel temsil, kendi başına, doğanın gizli temel zenginliğini [**Wesensfülle**] görünür kılıp kılmadığını, doğanın kendisini objektiflik yoluyla gizleyip gizlemediğini asla belirleyemez. Bilim asla bu tür bir soru yöneltilmesine izin vermez; çünkü, teori olarak o, kendini kendi objektifliği ile sınırlanmış bir alana yerleştirir (**QCT** 174; **VA** I 55).

Eğer birşey bir bilim tarafından dışarıda bırakılmışsa, bilimin bu olguyu keşfetmesinin hiçbir yolu yok demektir.

Heidegger, bilimlerde dışarıda bırakılan şeyle ilgili farklı mümkün örnekler ortaya koyar. O, sözün gelişi, doğa bilimlerinde, "objektifliğe tekabül eden temsil ve soruşturma tarzları vasıtasıyla kavranılamayan" bir "temel zenginlik" bulunduğunu söyler.[46] Botanistin bitkileri, kır çiçekleri değildir; coğrafyacının ırmak için tesbit ettiği 'kaynak,' 'vadideki pınar' değildir." (70). Dahası, psikoloji insanı nesnelleşmiş bir psikolojik ünite olarak resmeder insanın "varlığı" (**ek-sistence**) ile "Da-sein" olarak meşgul olamaz. Tarih incelemeleri (**Historie**), tarihi (**Geschichte**) bir "çağrı" (calling) veya "gönderi" (sending) olarak ele alamazlar. Heidegger'in olgunluk dönemi denemelerinin birçoğu, geleneğin objektifike etme eğilimlerinden kaçınan girişimler ve şeylerin "temel zenginliklerini" kavrama teşebbüsleri olarak görülebilir. Mesela, "The Thing" başlıklı denemesinde Heidegger, bir gündelik testiyi, "yeryüzü, gökyüzü, tanrısal varlıklar ve ölümlüler dörtlüsü"[47] olarak resmeder.

Heidegger'in, bilimlerin meşgul olamayacağı bir "görünmeyen içeriğin" bulunduğu tezi için geliştirdiği en güçlü fikir, lingüistik teoriyi ele alışında

---

Fakat bizim amaçlarımızla ilgili herhangi birşeyin Heidegger'in erken ve geç dönem yazıları arasındaki farklılıkla ilgisi yoktur.

[46] **QCT** 174; **VA** I 54.

[47] **PLT** (**Poetry, Language and Thought**, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971) 179; **VA** II 53.

bulunur. Heidegger'e göre, teknolojik kültürel akortlama modunda, yani "çerçeveleme,"de, insanın dünyayı bir kendi kendini-temellendirmede temellendirerek onun üzerinde egemenlik kurma girişimi, dili, "enformasyon teorisinde" formelleştirme şeklini alır. Formelleşmiş dil arayışı, der Heidegger, "bütün dillerin, sırf gezegenlerarası enformasyon fonksiyonunu yerine getirmeleri için tam teknikalizasyonunun metafiziği"dir.[48] Dil formelleştirildiğinde, insanın dünya üzerinde hakimiyet kurmasında kullanması için hazır bir araç olarak görülebilecektir. Bu projenin görüş noktasından bakıldığında, doğal dil "henüz-formelleştirilmemiş" dil olarak görünür.[49]

> Enformasyon teorisi, insanın formelleştirilmiş dil araçlarıyla emrine âmâde olana ilişkin teknolojik stokun [Bestadnes] söylemeyi (the saying) konuşmaya sokmak için formelleştirilmiş dilin nihaî noktada daima geriye dönüp tekrar "doğal dile" atıfta bulunması gerektiğini kabul etmek durumundadır; bu durum yalnızca, enformasyon teorisinin halihazırdaki kendi kendini-yorumundaki ilk aşamayı gösterdiği zaman bile (OWL 132; US 263).

Dili formelleştirmenin amacı, bu yüzden, doğal dilin bütün kullanımlarını, kendisini iddiaların ya da önermelerin kategorik "olarak" modeli temelinde yönlendiren tahmin hesabının genişletilmiş bir versiyonuna indirgemektir. Fakat Heidegger, bu metafizik egemenlik idealinin dilin özünü kavrayamayacağını öne sürer. İlkin, görmüş bulunduğumuz gibi, kategorik "olarak"ın özne-yüklem yapısı, teleolojik dilimizin oluşturduğu gündelikliğin hermeneutik "olarak"ının indirgenmesi imkânsız intensiyonel/birşeye yönelimli yapısını kavrayamaz. Fakat ikincileyin, amaçlarımızın ve hedeflerimizin dili, bir modal mantık türüne göre hesaplanabilse dahi, formalizasyonun dilimizde cisimleşmiş bulunan anlamanın bütün bir arkabahçesini kuşatmasının hiçbir yolu olamaz. Çünkü, dilimizin emrimize âmâde bir teçhizat kalemi değil, içinde ikamet ettiğimiz ortam, hem kavramların kullanımını hem de kavramların kullanıcıları olmamızı ilk mümkün kılan ufuk olduğunu görüyoruz. Bu yüzdendir ki Heidegger, "bizim biz olmamız için, biz insanlar dilin özüne bağlı ve dilin özü içinde kalınız ve asla onun dışına çıkamaz ve asla ona başka bir yerden bakamayız."[50] İçine atılmış bulunduğumuz doğal dil, bilimin asla bütünüyle ele alamayacağı birşeydir; çünkü, o daima, içinde bütün ontik formasyonların ve açıklığa kavuşturmaların gerçekleştiği ufuktur. Dilin yumağından hiçbir çıkış yoktur; dilin yumağından,

---

[48] OWL (On the Way to Language, trans. Peter D. Hertz, New York: Harper and Row, 1971)58; US (Unterwegs zur Sprache, Pfullingen: Neske 1975) 160.

[49] OWL 132; US 263.

[50] OWL. 134; US 266. "und daher niemals aus ihm heraustreten können, um es noch von anderswoher zu umblicken" (vurgular benim).

dilin tümünü insanların konumuna indirgeyebileceğimiz bir görüş noktasına gidebilecek hiçbir çıkış yoktur.

Dil, bütün keşiflerin gerçekleştiği ortam olduğu için Heidegger, onun, "idrake göre temsil (representation) olarak tanımlanan geleneksel bilgi anlayışı açısından" (**Ibid**) bilinemeyeceğini söyler. Başka bir söyleyişle dil, bir nesne değildir; dil daha çok, nesneler türünde şeylerin orada bulunmalarının şartıdır. Dil hakkında total açıklığa ulaşmayı denemek, daha önce belirttiğimiz şu karışıklık türünde bir karışıklığın sorumlusu olmaktır: içinde herhangi bir araştırmanın imkânsız olduğu ufka (yani dil alanlarına), şeylerin incelenmesinde meşru olan yöntemleri tatbik girişiminde bulunmak.

Heidegger'in dilin formelleştirilmesi konusundaki eleştirisinin, semiyotik ve lingüistiğe uygulanabilir olmaktan çok daha kapsayıcı sonuçları vardır. İnşa edici/oluşturucu dil görüşü için bilimlerin görünmeyen içerikleri bilimlerin meşgul olamayacakları içeriklerinin kendileri de lingüistik olarak dile getirilmiş şeyler olarak anlaşılmalıdırlar. Bilimler, kontekstlerinden mahrum edilmiş varlıkları kuşatan genel yasalara ulaşılmasına adandıkları için, dilleri de kapsayıcı olmalıdır. Bir bilimin ideal formel dili, dünyadaki durumların haritasını çizen yorumlanmamış gösterge bağlarından ibarettir. Ancak Heidegger, içinde formel dilin yorumlandığı bu haritasını çizme operasyonunun yalnızca önceden mevcut bir informel, yorumlanmış metadil içinde gerçekleştirilebileceğine işaret eder. Bu metadilin kendisi, bir formelleştirmeye ve semantiğe göre anlaşılamaz; çünkü, bu tür bir formelleştirme, daha kuşatıcı bir metadili varsayacaktır; ancak daha geniş bir metadilde formelleştirilebilecek bir dili; ve bu kısır bir geriye çekilişle devam edecektir. Böylece biz, bir düzeye kadar, bir ifade edilmiş semantiğe başvurmaksızın informel ve yorumlanmamış duran bir metadilin mevcudiyetini kabul etmeliyiz. Bu metadil, bu-dünya-içindeki-Varlık'ın herşeyi kuşatıcı, ancak genellikle zımnî arkabahçe kavrayışını cisimleştirir. "Ona dışarıda biryerden bakmak" üzere "asla dışına çıkamayacağımız" (**Ibid**) dil işte bu dildir.

Heidegger'in görmemizi istediği şey, bilimsel teorileştirmenin objektifleştirici yapısının, anlamanın doğal dilimizde cisimleşen temel zenginliğini asla kavrayamayacağıdır. O dilin, "dilin teknik-bilimistik kavranışı (**Auffasung**)" diye adlandırdığı şeyle bütününce asla egemenlik altına alınamayacağına inanıyorsa da, "dilin bir spekülatif-hermeneutik tecrübesi" vasıtasıyla ifade güçlerinin derinleştirilerek genişletilebileceğini düşünür.[51] Bu "dil tecrübesinde" felsefe, dile egemen olmaya çalışmaz; tersine,

---

[51] **PT** (**Piety of Thinking: Essays by Martin Heidegger**, trans. James G. Hart and John C. Maraldo, Bloomington/London:Indiana University Press, 1976) ; **PUT**

dilin kendi kendine konuşmasına imkân sağlar. Dil içinde çalışarak anlama ufkumuzu genişletme tarzımız dahilinde, der Heidegger,

> dil hakkında konuşuruz, fakat sürekli, gerçekte daha önce dili kendi başına bıraktığımız ve dil içinde kaldığımız halde, bizimle kendisinin diliyle konuşan ve kendi özünün dile gelmesine imkân veren dilden sözederiz (OWL 85, US 191).

Dilin spekülatif-hermeneutik tecrübesi içinde işleyerek felsefe bilimlerin görünmeyen (nonappearing) içerikleriyle zihin meşguliyetinden bir anlama ufku çıkarabilir. Heidegger'in bilimlerin kendi imkânlarıyla sınırlı oldukları tezinin son boyutu, onların "sübjektivizme" eğilimlerinde görülür. "Ortaya konulması gereken herşeyi içine alacak ölçüde güçlü bir temel ilke talebinde bulunmak," der Heidegger, "modern insanı köklerinden [**Bodenständikeit**] koparır."[52] Aydınlama'nın önyargıdan ve otoriteden özgürlük ideali kontekstinden tecrit yoluyla bir mutlak genel objektivite arayışıyla birlikte bilimsel varoluş modunun/tarzının içine atılmış bulunduğu dünyadaki temel konumlanmışlığını reddetmeye sürükler. Daha önce, Heidegger'in, Kartezyen **ego cogito**'yu bilimsel objektifikasyonun zorunlu refakatçisi saydığını görmüştük. Modern teknolojik "çerçeveleme"yle, der Heidegger,

> İnsan **ego cogito**'nun "Ben"-liğine yükselir. Bu duruşla birlikte, bütün varlıklar (entities) nesnelere dönüşürler. Objektif olarak varlıklar, sübjektivitenin heryerde hazır ve nazırlığında absorbe edilirler. Ufku, artık kendisi dışından aydınlanmaz (QCT 107; HW 241).

İnsan kendisini, **ego cogito**'nun kendi kendini-belirleyen/tanımlayan heryerde hazır ve nazırlığı dahilinde bulmaya çalışırken, "yuvasını (homeness)," "yuvasını inşa etme ve temel alanını doldurma" yeteneğini yitirir.[53] Batı teknolojisinin yuvasızlığı ve köksüzlüğü, gezegenimizin her tarafına yayılmıştır; öyle yayılmıştır ki, günümüzde bütün kültürlerde Varlık "Batı tarzında tecrübe edilmekte ve Avrupa metafiziğiyle biliminin epistemolojik modelleriyle temsil edilmektedir.[54]

Batı teknolojisinin mütecaviz dünya-egemenliği içinde, özne, "şeylerin/varlıkların şeyler/varlıklar olarak bağlı bulundukları merkeze dönüşür."[55] Evsizliğin/yuvasızlığın belirtileri yabancılaşma, egosentrizm, sosyal parçalanma, doğadan ve çevreden kopuştur. İnsan evrenin, ortak anla-

---

(Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a. M.: Klosterman, 1970 (vurgular bana ait)

52 SvG 60.

53 SvG 60.

54 EGT 76; VA III 23.

55 AWV 278; HW 81 (italikler benim).

şılabilir dünyayı teşkil eden holistik/bütüncül kontekstlerdeki yerini reddederek "**merkezî**" olabilir yalnızca. Epistemolojik özne olarak insanın bilimsel anlayışından bakıldığında, özne tarafından temsil edilen bir "resim" ya da "görünüş" olarak dünya anlayışı ortaya çıkar. Heidegger bunu şöyle dile getirir:

> Dünyanın bir görünüş haline geldiği yerde, bir bütün olarak varlıklar, insanın onlara göre kendisine yöneleceği ve dolayısıyla kendisine öncelikli bir konuma yerleştirdiği ve kendisinden önce sahip olduğu ve bu yüzden kesin anlamda kendisine yeniden-sunacağı şeyler olarak ortaya konulurlar. Dünya-resmi [**Weltbild**], uygun şekilde anlaşıldığında, böylece, dünyanın bir görünüşü değildir, aksine, bir görünüş olarak anlaşılan dünyadır (**AWV** 278; **HW** 81).

Heidegger, insanın başka hiçbir çağda dünyayı başkaları arasında bir görünüş olarak, insanın emrine âmâde değişmeye tâbi bir görünüş olarak kabul etmediğini söyler. Dünyanın temel zenginliği yalnızca, o artık insan için bir "mesken" olmadığında sırf bir boyut ya da bir "görünüş"e dönüşür.

Eğer dünya bir "görünüş" ise, o zaman, diğer görünüşlerle biraraya getirilebilir ve diğer görünüşlerle tezat bir konuma yerleştirilebilir demektir. O, kendi amaçlarımız için bir şekilde kurgulayabileceğimiz bir "kavramsal şema"dır. Bir sonuç olarak, Descartes'ın kesinlik arayışının mücadele ettiği rölativizm, Kartezyen modelin sübjektivizminin çerçevesi içinde tekrar sahneye çıkar. İnançlarımız için kendi kendisinde-temellenen temel dahilinde sağlam bir temel bulma girişimi, bozgunla sonuçlanır. Modern bilimin zımnî varsayımları, epistemik durumumuzu, dünya-görünüşlerinin hangisinin durumları gerçekte oldukları gibi temsil ettiklerini belirlemenin hiçbir kriteri bulunmaksızın, dünya-görünüşleri gösterisiyle birlikte sunduğumuz bir durum olarak görmemize yolaçar.

Açıktır ki Heidegger, kendi alternatif bu-dünya-içinde-Varlık modelinin, modern bilime eşlik eden modelle aynı tarzda rölativistik bir model olduğuna inanmaz. Rölativizm problemi yalnızca, dünyaya gündelik katılımımız ortadan kalktığında ve içinde bulunduğumuz durumu el-de-mevcut "şeylere" farklı yorumlar empoze ettiğimiz durumlar olarak gördüğümüzde doğuyor görünüyor. El-de-mevcut nesneler alanının, bizi, farklılaşan yorumlarımızı kendisine göre düzeltebileceğimiz bir temelle teçhiz ettiği varsayılır. Yorumlarımızın, bu düzeltme sistemi olmaksızın, "havada asılı kalacağı" ve herhangi birşey "hakkında" olamayacağı düşünülür. Rölativizimin şaşırtıcı boyutu, böylece, biz daima, dünyayla yorumlarımızın şematizasyonu aracılığıyla karşı karşıya geldiğimiz için, bizim yorumumuzun doğru veya hakiki yorum olup olmadığını belirlemek üzere, kendinde şey olarak gerçeklik tabakasına asla giremeyeceğimiz olgusunu yansıttığımız zaman ortaya çıkar.Heidegger'in bu resimle meşguliyet tarzı, şimdi, bildik

hale gelmiş olmalıdır. Rölativist, belirli mevzii araştırmalar (sözün gelişi bir bilimdeki rakip teoriler) dahilinde meşru olan bir alternatif görüşler anlayışıyla başlar ve sonra bunu bu-dünya-içinde-Varlık'ın gündelik ufkuna teşmil eder. Fakat, gündelik'in ufku bütün mevzii aktivitelerin içinde yürütüldüğü arkabahçe olduğu için, belirli yaşantı alanlarımız için geçerli bir araştırma modelinden hareketle tahminde bulunma girişimini bu alanları mümkün kılan ufka teşmil etmek, gayrımeşrudur. Rölativist kendisini, onu diğerleri arasında bir dünya-resmi ya da kavramsal şema olarak ele almak için kendi gündelik ufkundan tecrit edebileceği hiçbir görüş noktasına sahip değildir. Müteakip bölümde göreceğimiz gibi, rölativistin konumu, kendi kendini tahribeden bir konumdur: aynı anda birbirinden kökten farklı dünya-resimlerini kendi dünyasının sınırları olarak görürken, bu dünya-resimlerini kendisinden yola çıkarak mukayese edebileceği bir konuma sahip olmalıdır.[56]Heidegger'in epistemik konumumuza ilişkin alternatifinde, dünya-resmi ile gerçeklik arasındaki ayırım çöker. Biz daima, ortak kamusal dilimizin hazırladığı bir ortak anlaşılabilir dünyada yaşarız. Sınırlandırıcı teorik refleksiyon durumlarında bile, el-de-mevcut olan şey, gündelik pre-ontolojik anlayışımıza asalak bir projeksiyon çerçevesinde keşfedilir. Anlamanın bu arkabahçesinden, kendimizi ve dünyamızı anlamanın birbirinden kökten farklı tarzları tanımlayabileceğimiz ya da görebileceğimiz bütünüyle nötr bir konuma kaçış imkânsızdır.Sahip olduğumuz pre-ontolojik anlama türü, kendi kendini-temellendiren bir temelde nihaî tarzda doğrulanabilecek ya da temellendirilebilecek birşey değildir. Fakat, müteakip bölümde göreceğimiz gibi, bu tür bir doğrulama ya da temellendirmeye ihtiyacımız bulunduğu fikri, yalnızca sahte saf refleksiyon tutumu içinde ve onun ürünü sağduyuda doğan bir illizyondur.

---

56 Bu görüşü, Karsten Harries'in henüz yayınlanmamış bulunan **Between Logic and Poetry** adlı çalışmasına borçluyum.

Postmetafizik bir Rasyonaliteye Doğru*

John D. Caputo

Akışla Başa Çıkmak ve Hermeneutik Proje

Metafiziğin "sona" erişini müteakip bugün ne yapmalıyız? Heidegger ve Derrida'dan bu kadar sözettikten sonra insan işine nasıl devam edebilir? Eğer bir çocuk-kralın diliyle konuşuluyorsa ve ilkelerin çöküşünden sözediliyorsa bilimler nasıl mümkündür? Eğer **archai** çok sayıda gönderi (sendings) ise, eğer "metafizik temeller" yoksa, eylem için gerekli talimatlar/kurallar neler olabilir? Eğer hakim/temel isim yok ise, eğer çok sayıda doğru/hakikat var ise, bilim ve etik, düşünce ve eylem, teori ve pratik (bu tür ayırımları yapabileceksek) bu durumda ne hale gelecektir? Eğer akış herşey ise, lingüistik ve tarihsel yapılar, med ve cezirler arasında yazmayı başardığımız kuma yazılmış yazılardan başka birşey değilse, o zaman ne olacaktır? Ne yapmalıyız? Neyi ümit etmeliyiz? Biz, "biz" diyemediğimiz biz, kendimizden, kendimizden olmayandan ayrılmış bulunan biz, kimdir?

Radikal hermeneutik bütün sosyal, tarihsel, lingüistik yapıların zorunluluk unsuru taşımaması/muhtemelliği ile ilgili ince bir duyguyu, onların inşa edilmiş karakterlerinin sonuçlar/etkiler olarak değerlendirilmesi duygusunu besler.Ve bu yüzden bizi baskı altında tutan soru, bu tür bir anlayışla kurtların önüne atılıp atılmadığımız, bir başka metafizik ciddilik durumu olarak "rasyonalite" nosyonunu terketmemizin gerekip gerekmediği, herhangi birşeyin ve herşeyin bilimde, etikte ve genelde bütün insanî işlerdeki herşeyin harcanıp harcanmadığıdır.

---

* Bu metin şu kitaptan alınmıştır: John D. Caputo, **Radical Hermeneutics / Repetetion, Deconstruction and the Hermeneutic Project**, Indiana University Press, Indianapolis, 1987, ss. 209-235.

Bu incelemenin sonuç niteliğindeki bölümlerinde, kurtlardan kurtulmanın hiçbir yolu yoksa da (bu tür tehlikelere atılmak insanlık durumunun bir parçasıdır), kurtlar tarafından yenmemizi gerektirecek hiçbir nedenin bulunmadığını öne sürmek istiyorum. Zorluğu hayat içinde yenmeye çalışırız, zorluğun çözümünü imkânsız hale getirmeye değil. Bu radikal hermeneutik, "akıl" fikrinin temelini kazmaktan çok uzak, metafiziğin bir zamanlar önermiş bulunduğu akıldan çok daha mâkül olduğunu düşündüğüm bir postmetafizik akıl fikrini ileri sürer. Akıl, metafiziğin çökertilmesiyle yıkılmaz, tersine akıl, onu olduğundan başka birşey haline getirme ve aslında onu kurtlardan çok daha tehlikeli birşeye dönüştürme eğilimindeki metafizik önyargılardan kurtarılarak özgürleştirilebilir. Dolayısıyla ben kurtulmak için değil, yeniden tanımlamak için, "aklın" ne anlama geldiğini tekrar dile getirmek ya da onu farklı şekilde yazmak istiyorum. Aklın, akıl adına konuşanların şahsi icatları olmadığını göstermek istiyorum. "Akıl"ın "Tanrı"nın ve "ülke"nin aksine bir durum arzetmeyen şöyle bir kaderi vardır: en kötü baskılar onun adına uygulanmıştır. İrrasyonalizme, ateizme duyduğumdan daha fazla ilgi duymuyorum (ateizmin onto-teo-lojiyi yerinden etmenin mantığı dahilindeki en etkili strateji olması dışında).

"Aklın" ne anlama geldiğini yeniden tasvir etme ve aklı metafizikten ve dogmatizmden kurtarma işi, onu kavramanın başlangıcıdır. Husserl rasyonaliteyi Descartes'dan beri süregelen bütün akıl tartışmalarına egemen olan dedüktif modelden kurtarmak ve dedüktif model yerine intuitive/sezgici modeli ikame etmek istedi. Akıl onun için bir delil sistemi, tecrübelerin, bilimlerin düzenli panaromasını ve onların tranzendental yaşantıdaki temelini oluşturan intuitive/sezgisel garantilerle iç bağlantısından ibaret bir delil sistemidir (**Ideas I**, Kısım IV). Tranzendental fenemenoloji, aklın ve metafiziğin, temelsiz teorize etmenin atıl inşaları dışında, istediği herşeydir (**Cartesian Meditations**, s. 64). Bununla birlikte, nihaî noktada Husserl'in özgürleştirme çabası, ondan kendi kendine tranzendental bir boyun eğme talep edilerek (Heidegger'in itirazı) ve göstergelerin intiutive/sezgisel kurtuluş gerektirmeyen özgür manipülasyonu engellenerek (Derrida'nın itirazı) aklın, aklın ellerine yeni bir tarzla teslim edilen sezgiye yeni bir boyun eğdirilişiyle sonuçlanır.

Bu özgürleştirme, Gadamer'in rasyonaliteyi Aristotelesçi **phronesis** çizgileri boyunca yeniden düşünme teşebbüsüyle çok daha ayırtedici bir hermeneutiğe dönüş elde eder.[1] Gadamer'de akıl yöntem fikrinden özgürleşir ve çok daha plastik, esnek ve sponten bir uygulama sorununa dönüşür

[1] Hakikat ve Yöntem'e ilaveten, bakınız "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task," **Reason in the Age of Science**, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), ss. 113-38 ve 47-48, 72, 91-92.

veya daha yerinde bir söyleyişle, önceden tahmin edilemeyen yeni ve özel durumlar için en iyi durumda yalnızca genel şemata (schemata) olan normların içselleştirilmesine/maledilmesine dönüşür. Artık, sabitleştirilmiş teknik kurala bağlı (Kartezyenizm) bulunmadığı için akıl çok daha klâsik **sensus communis** (**komünal akıl**, çev), pratik bilgi/hikmet sağlam yargı yargısı somut durumlarda karar alma yoluyla kesinleşen kişinin "kendi tarzında kavradığı" vahim durumlarla ilgili sağlam yargısı modelleri istikametinde yeniden tasarlanır. Bu tür yargılara kılavuzluk edecek talimat kitapları yoktur ve talimat kitapları olarak yazılabilen talimat kitapları fiilen araştırma yapanların akış halindeki zihinlerinden damıtılmış cansız ürünlerden, olayların yeni bir dönüşünden önce dilsiz bırakılan yöntem üzerine denemelerden başka birşey değildirler.

Gadamer'in anlayışının orjinalitesi, hem pratik aklın hem de bilimsel aklın **phronesis**'e göre anlaşılması gerektiğindeki ısrarında yatar. Bu fikir Bernstein'ın, Kuhn'dan günümüze postempirist bilim felsefelerinin öngörülerini örgütleyerek onlara işlerlik kazandırmayı hedeflediği **Beyond Objektivism and Relativism** [**Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi**] adlı kitabında özellikle yararlı bir biçimde dile getirilir. Fakat, radikal hermeneutiğin görüş noktası açısından bakıldığında, bu tür bir projenin de belirli eksiklikleri vardır. **Phronesis**'in hermeneutik kavranışı, mevcut bir şemayı, zaten yerinde duran bir dünyayı varsayar. Bu dünya, önceden mevcut bir paradigmanın içselleştirilmesinin ya da uygulanmasının sonucudur. Fakat, bu şemanın bunalımda olduğu, dünyaların çöktüğü, Heidegger'in sözünü ettiği yeni bir çağa has değişimlerin sahneye çıktığı noktada vukubulan şey nedir? **Phronesis**'in kendisi de bunalıma girer. Çünkü bu durumda mesele, bir uygulama hünerine sahip olma sorunu değil, neyi uygulamak gerektiğini bilme sorunudur. O sırada biz kendimizi acz içinde buluruz. Bütün "kurucular" (Constantin) "yardıma çağırılır" (solicited) (Derrida). Rasyonel olanın ne tür birşey olması gerektiğini belirleme ihtiyacı duyduğumuz nokta işte tam da bu noktadır; çünkü, işte tam bu noktadadır ki artık medet umabileceğimiz **phronesis**'imiz yoktur ve **phronesis** dışında bir rasyonalite fikrine ihtiyaç duyarız. Durumun bir totalite olarak organize edilemediği, ufukların eğri-büğrü hale geldiği, Paris'te söylendiği üzere, bütünün sarsıldığı, nesnelerin/şeylerin parçalandıkları, adem-i merkezîleştikleri, dağıldıkları noktada bütün ustalardan ustalık, hüner ve durumun ne olduğuna ilişkin bir anlam talep edilir. Sonra biri, rotası belirsiz bir biçimde, tehlikeli sulara dalar. Oradaki her istikamet, **Schwarzwald**'da söylendiği gibi, (Aristoteles ona yalnızca **kinesis** demişti) yoldur, kişinin-kendi yolunu-bulması, **Be-weg-ung**, hareket'tir.

Heidegger, oyunun bir zamanlar çok "derin" çünkü yapılar akışa nakşedilmiş yapılardan başka birşey değildirler ve çok "yüksek" çünkü bir oyuna katılım özgür, üretici bir kendi kendini salma, en yüksek ve en yüce bilgelik (wisdom), insanın takınabileceği en son ve en iyi duruştur olduğunu söyler (SG [Heidegger, **Der Satz vom Grund**, çev.] 188). Nietzsche'nin tolere edebildiği tanrı, gülen ve danseden tanrıydı ve Heidegger'in en gözde sayfalarından bazıları dört alan (fourfold: teknolojinin yoketme tehdidinde bulunduğu dört dünya alanı, yani, yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlüler, çev.) ve söyleyerek dansa başlamadan önceki bir Tanrı'nın bulunmasıyla ilişkilidir. Bununla birlikte zorluk, dünyanın nesnelerin/şeylerin oyununa pek itimat etmemesi ve sınırlamalara, otoriteye ve kurumsal yapılara aşırı tevekkülle bağlanmasıdır ve bizim hayatın kaidelerini ve kriterlerini ve yöntem kurallarını çiğnememizin nedeni budur. Özgür oyunun savunucularının her adımda direnişle karşılaştıkları bir vakıadır. Onlar anarşizm, nihilizm, entellektüel, sosyal ve ahlaki sorumsuzluk şüphesi altında kalırlar. Tanrı'larının önünde dansederek oynayanlar, hakiki inanç sahiplerinin yollarını hedef alan teolojik kurşunlarından daima kurtulmak zorundadırlar. Melekelerin/yetilerin özgür oyunu, estetik standartlara duyulan taleplerle kontrol edilir. Bu oyuna katılmamız gerektiği konusunda bize ne kadar ve ne kadar iyi veriliyor olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın, daima, bu tür bir özgürleşmenin tahdidi altında bulunanlar ve gerçekte neyin ne olduğunu belirlemenin kriterlerinin hangi kriterler olduğunu bilenler vardır.

Aşağıda bir "akıl" nosyonunu; şeylerin/nesnelerin çözümlenmesinde içerdiği çerçevesi çizilemez yararsızlığını teslim ederek başladığım bir "akıl" nosyonunu tartışmak istiyorum. Bu tartışmanın sonunda, bilimin, eylemin, sanatın ve dinî inancın kendi yollarını, bu alanların dinamiklerinin yöntem hakkındaki çeşitli söylemleri anlamsız hale getiren bir özgür ve yaratıcı anla açtıklarını dile getirmek istiyorum. Fakat bunu, negatif bir başlangıç, bir akla umudu yitirme türü olduğunu değil, aslında biricik duyarlı, mâkül akıl görüşü olduğunu düşünüyorum. Günümüzde akıl problemi, onun bir özgürlük işareti olmayıp bir disiplin aracı haline gelmiş olması, ve işbaşındayken oyunu ortadan kaldırmasıdır.

Feyerabend'in "yönteme karşı" argümanına göre, bilimsel araştırmaya kılavuzluk etmesi gereken temel "ilke" (**arché**), "herşey mümkündür" (anything goes)'dür; başka bir söyleyişle "anarşistik epistemolojide" ilke ve **arché**'nin askıya alınmasıdır. (Feyerabend, dökonstrüksiyonda ilk adımın, bir tersine çevirme stratejisi; egemen ortodoksinin konumunu başaşağı etme stratejisi olduğunu çok iyi anlamıştı). Ve anarşi bazan şiddet ve baskı

anlamına geldiğinden, kendi konumunu "Dadaist" olarak yeniden formüle etti.[2]

> Dadaist, değil insanı, bir sineği bile incitmez. Dadaist, herhangi bir ciddi girişimin hiçbir şekilde etkisi altında kalmaz ve insanların gülmeyi terkettikleri her durumda bir farenin kokusunu alır ve konuşulması gereken önemli birşey olduğunun göstergesi olan tavır ve yüz ifadelerini takınır. Dadaist, yaşanmaya değer hayatın yalnızca nesneler/şeyler/işler **hafife** alındığında ve konuşmamızı derinlikten, ancak yüzyıllardır birikmiş bulunan zaten kokuşmuş anlamlardan ("hakikat arayışı" ; "adaletin müdafası"; "aşırı ilgi"; vb.) kurtardığımız zaman doğabilir. Dadaist, değişme ve tecrübenin sorgu dışı göründüğü alanlarda bile (mesela, dilin temel fonksiyonları) neşeli deneyler başlatmaya hazırdır. Bu küçük kitabı okuyan okuyucunun beni ciddi bir anarşist **değil**, küstah bir Dadaist olarak hatırlayacağını ümit ediyorum.

Bu Dada mıdır yoksa Derrida (Derri-dada) mıdır? Farklılığı yakalamak zordur. Ya da Nietzsche midir? "Neşeli deneyimler" bir "neşeli bilime" (**fröhliche Wissenschaft**) ait değil midir? Her ne olursa olsun Feyerabend bu noktada doğru teması sağlar. Fakat Feyerabend ve Derrida gibi yazarların küstah ve tahrik edici konuşma tarzları, yanlış anlaşılması kolay konuşma tarzlarıdır. Onların görüşlerini dile getirmenin, şu Augustinci versiyondaki gibi çok daha ihtiyatlı ihtiyatılık her durumda en iyi strateji olmasa bile yolları vardır: "**dilige, et quod vis fac**," yani, istediğin şeyi sev ve yap.[3] Augustine, eğer kalp insanın aşktan elde edebileceği herşeyle tıka basa dolu ise, bu durumda, insanın yapması ve yapmaması gereken şeyi bütün ayrıntılarıyla dile getirmesi hem gereksiz hem de imkânsızdır.. Gerçekten de, sevgililer arasındaki mecburiyetler bir kez dile getirildi mi, aşk ortadan kalkar.

Bu durumda ben Feyerabend'in "**quod vis fac**" ("herşey mümkündür")ının, bir "**dilge scientam**," yani bilim aşkı'yla (dolayısıyla herşey mümkündür) takdim edildiğini düşünüyorum. Heryeri araştır, herşeyi sorgula, her hipotezi düşün, iyi bilim peşinde altına bakılmamış taş bırakma. Hepsinden daha önemlisi, sorunun (**die sache**) gerektirdiği şey plastisite, icat kabiliyeti, esneklik ve sorunla birlikte uzun uzadıya oynama yeteneği olduğunda, ruhsuz maksimlerle ve metodolojik sınırlamalarla körleşme ve kötürümleşme. İstediğiniz şeyi yapmak daima, yola girmiş olan şeyle ilgili kubbe teşkil eden bir "yol/tarz" (**odos**) hissinden doğarak ilerler ve benzer sonuçlar dahilinde heryere Tanrı'nın çocuklarının, Herakleitos'un çocuk-

---

[2] Paul Feyerabend, **Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge** (London: Verso, 1975, 1978), s. 21. 12 numaralı dipnot.

[3] Bu kaynak ve yorum için bakınız Etienne Gilson, **The Christian Philosophy of Saint Augustine,** trans. L. Lynch (london: Gollancz, 1961), ss. 50 numaralı dipnot dahil 140-41.

kralının, Nietzche'nin çocuğunun ve hatta bilimsel arayışın ve araştırmanın çocuklarının özgürlüğüne ulaşır.

İnsani faaliyetlerin anlaşılmasının önündeki gerçek engel, yaptığımız şeyin ister bilimsel teoriler inşasında ister somut bir etik hayat inşasında olsun hiçbir önemi bulunmaksızın katı ve değiştirilemez kurallar dahilinde formülasyonu benimsemesinde yatar. İşte hermeneutiği her türde hermeneutiği ve özü itibariyle çok daha radikal türde hermeneutiği köşesinden çıkararak kavgaya sokan tez, insan hayatının kurala-dayalı olduğu yolundaki bu tezdir. Hermeneutik kendisini, insanî işlerin nihaî noktada, ister bilimsel teoride ister etiğin inşasında olsun, bir karar-prosedürü olarak fonksiyon görebilecek ya da fonksiyonunu yerine getirmesi gereken apaçık kurallar halinde formelleştirilebileceği fikriyle mücadeleye sokar. Oyunun hermeneutiğinin önemli parçalarından biri bu miti dökonstrüksiyona tâbi tutmak, bu miti yıkmaktır.

Fakat aynı şekilde, bu tür görüşlerin bizi tekrar anarşiye ya da kaosa sürüklemeyeceğini göstermek de bu kadar önemlidir her ne kadar biraz kaos iyi bir strateji ise de; ve ben Feyerabend ve Derrida'yı motive eden şeyin bu olduğunu düşünüyorum. Fakat nihaî noktada tersine çevirme, yerinden etmeye yolaçar. Metodolojizm/yöntemizm aleyhine bir tavır takınmak, rasyonalist-irrasyonalist dikatomisini aşmak ve çok daha mâkül bir akıl fikrine zemin hazırlamaktır. Metodolojiyle zihin meşguliyetimizin yerini, **yöntemlerin (methodos), meta-odos'un** kendisiyle bir Sorunu **(Sache)** (SG 111) izlediğimiz tarz/yol, Soruna yönelik **(Sache)** katettiğimiz yol daha derin bir değerlendirmesinin alması gerekir. Modern bilimin çok önemli bir karakteristiği durumundaki "yönteme" ilgi veya bilim felsefecilerinin ilgisi mi dememiz gerekir? bilimi yönteme tâbi kılar (US [Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, çev.], 178/74); öyle ki, yöntem hizmet etmek yerine yönetir, özgürleştirmek yerine sınırlar ve açıkça bilimin bilim olma imkânını engeller.

En iyi anlamıyla, daha yerinde bir söyleyişle, "düzeltilmiş" Heideggerci anlamıyla yöntem, düşünmenin kendisiyle eldeki sorunu izlemeye muktedir olduğu elastikiyettir; hatta ve özellikle de önceden planlanmadığında, açık kurallar halinde formüle edilemediğinde kendi yolunu bulduğu zihin keskinliği ve çabukluğudur. Meta-odos, gidilebilecek hiçbir yolun bulunmadığı anlaşıldığında bile el altında ve işler halde tutma ileriye doğru tekrar eden tekrarlama tarzıdır. Diğer taraftan, metodolojist/yöntemist, eğer bilim, sanat, etik ve din kurala-dayalı değil iseler, bu durumda onların yalnızca birer kaprisli konular olabileceklerini düşünür. O, ilkece tahmin edilemez olan şeyin yeminli düşmanıdır; oynayanlara ve bize istediğimizi yapmamızı tavsiye edenlere itimat etmez. Bu yüzden incelememizin sonunda, oyunun bu

hermeneutiğinin, insanî işlerin metodolojistlerin yanlış heveslerinin yaptığından çok daha duyarlı bir kavrayışını sağladığını gösterme görevi bize düşüyor. Radikal hermeneutik, ezelî ve ebedî mevcudiyet illizyonundan ve nesneler/işler üzerinde egemenlik kurmayı garantileyecek yöntem üzerine büyülü bir tezden mahrum ederek bizi çaresiz bırakmaz, aksine bize bir entellektüel dala uzanma şansı verir.

Bu incelemenin müteakip üç bölümünde, "akışla nasıl başa çıkabileceğimizi" deyim yerindeyse, somut bir biçimde göstermek amacıyla, bunun ne anlama geldiğini dile getirmeyi deneyeceğim. Bunu gerçekleştirmek için, kural ve kriter taleplerinin özellikle vurgulandığı, akış halindeki kendi düşüncelerimizin muhtemel hastalıklara yolaçıyor gibi göründüğü alanlara yönelmek istiyorum: bir postmodern rasyonalite anlayışı (bölüm 8) ve parçalanma/yayılma/saçılma (dissemination) etik'i (bölüm 9) öne sürdüğüm alanlara, yani bilim ve etik'e yönelmek. Nihayet, Heidegger'in, bilim ve etik hakkındaki düşüncelerimizin aslında hep yöneldiği anlaşılan "gizeme/muammaya açıklık" diye adlandırdığı şey (bölüm 10) yoluyla, "radikal hermeneutik" fikrimi ortaya koymayı deneyeceğim. Bunu yaparken, Kant'ın şu üç sorusunu ele alacağım: Neyi bilebilirim? Ne yapabilirim? Neyi umut edebilirim?

Ben de bütün yazarlar gibi, bu metnin ustası olduğum illizyonunu, bu üç bölümde belirli bir ilerleme kaydettiğim illizyonunu, bu üç bölümün bir sonuca götürmekte olduğu illizyonunu yaratmak isterim. Çünkü bu bölümler, ele avuca gelmeyen, elde tutma çabasını engelleyen bir alan anlamına gelen "çerçevesi çizilemez olan şey" yönünde hareket ediyorlar. Dünya, bilimsel inşanın nesnesi olarak sabitleştirilmeden ve dolayısıyla dünyaya belirli bir metafizik statü verilmeden önce, başlangıçta bilimsel inşaların sınırlarına hapsedilemeyen ya da bilimsel inşanın sınırlarınca kuşatılamayan ya da çerçevelenemeyen bir **physis**'dir, bir akıştır. Etik hayat, bir davranış kuralları ağıyla sınırlanmadan önce, öteki kişilerin gizemi/muamması sözkonusudur; kendileri hakkında ne düşünürsek düşünelim, kendilerine ne kadar itibar gösterirsek gösterelim bizi geride bırakan kişilerin. Nihayet, hem şeylerde/nesnelerde hem de kendimizde ve başkalarındaki ulaşılamaz derinliğin ve gizemin/muammanın bizatihi kendisinin yarattığı dirençle karşı-karşıya kalırız. Ve böylece, daima yetersiz kalırız. Bana öyle görünüyor ki, hermeneutik bizi huzur veren bir sonuca değil, aksine yıldırımlar yağan bir fırtınaya, tartışmanın sona erdiği bir kapanışa değil, sonu gelmez bir tartışma ortamına, kuşatılamaz olan şey istikametinde bir açıklığa, nefesimizin kesileceği, takibettiğimiz izlerin kaybolduğu yere götürür. Bu en azından, sonra da yolda kalma durumumuza has birşey olduğu için böyledir.

Bilim, Rasyonalite ve Oyun

Zorluk yaratan şey bilim, özellikle de doğa bilimleridir. Çünkü oyundan ve akıştan sözetmenin sıkıntı doğurması kuvvetle muhtemel, alakasız görünmesi kuvvetle muhtemel olan durum, doğa bilimlerinin durumudur. Yine de bana öyle geliyor ki, insanın oyunu tekrar akla sokmaya, katı ve değişmez, kurala-dayalı rasyonalite fikrinin karşısına yerleştirmeye en elverişli durumu elde edebileceği yer de kesinlikle burasıdır. Aslında, postmetafizik bilimsel akıl anlayışının doğuşu dahilindeki büyük yarma hareketinin, pozitivist bilimsel akıl anlayışının sınırlılığının, Thomas Kuhn'un 1962'de **The Structure of Scientific Revolutions** (**Bilimsel Devrimlerin Yapısı**) adlı kitabının yayınlanışınca provoke edilen tesbitinde yeraldığını söyleyebilirim. Bu kitap, bilim hakkında düşünürken kullandığımız terimleri yeniden şekillendiren bir literatür külliyatının, Feyerabend, Lakatos ve her ne kadar bu ekolün bir parçası değil ve bu ekolden çok bağımsız bir şekilde çalışmışsa da Michael Polanyi gibi şahsiyetler dahil Karl Popper'in çalışmalarına kadar geriye götürülebilecek bir külliyatın temel dokümanıdır.[4]

Kıta Avrupası geleneği içinde yeralan ve bu gelişmeleri izleyen filozoflar, bu düşünürlerin şekil verdikleri akıl anlayışının önemli ölçüde **Varlık ve Zaman**'daki ve Merleau-Ponty'nin **Algının Fenemenolojisi**'ndeki az gelişmiş rasyonalite fikrine benzediğinin ve aslında bu rasyonalite fikrini açıkladığının farkına vardılar. Heidegger ile post-empirist bilim filizoflarının ilgi çekici mukayeseleri ortaya çıkmaya başladı.[5] Bu konudaki en

---

[4] Bernstein'in **Beyond Objektivism and Relativism/Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi** adlı kitabı, bu literatürün benim bakış açımdan en yararlı ve kalıcı yorumudur. Fakat, Popper'dan günümüze bütün bir akımın mükemmel bir yorumu için keza bakınız W. H. Newton-Smith, **The Rationality of Science** (London: Routledge and kegan Paul, 1981). Keza Polanyi'nin dönüm noktası kabilinden bir kitap olan **Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy** (düzeltilmiş baskı; Chicago: University of Chicago Press, 1962)'sine bakınız.

[5] Theodore Kisiel, "Heidegger and the New Images of Science," **Research in Phenomenology**, 7 (1977), 162-81, "New Philosophies of Science in USA: A Selective Survey," **Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie**, 5 (1974), 138-91, "Scientific Discovery: Logical, Psychological or Hermeneutical?" **Explorations in Phenomenology**, ed. David Carr and Edward Casey (The Hafue: Nijhoff, 1973). 263-84, and "The Rationality of Scientific Discovery," **Rationality Today/La Ratinalité Aujourdhui**, ed. Theodore Geraets (Ottowa: University of Ottowa Press, 1977), ss. 401-11. Keza bakınız, Joseph Kockelmans, **Heidegger and Science**, Current Continental Research, no. 207 (Washington: University Press of America, 1955); Joseph Rouse, "Kuhn, Heidegger and Scientific Realism," **Man and World**, 14 (1981), 269-90: ve Robert Innis, "Heidegger's Model of Subjectivity: A Polanyi Critique," **Heidegger: The Man and the Thinker**, ed. Thomas Sheehan (Chicago: Precedent Publishing Co., 1981), 117-30.

ilgi çekici doküman, Bernstein'ın **Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi**'dir. Kıta Avrupası felsefesi ve Anglo-Amerikan felsefesi ile Kıta Avrupası bilim felsefesi ve Anglo-Amerikan Bilim Felsefesi arasında ılımlı bir noktada duran bir filozofça yazılmış bulunan ve Gadamer'in hermeneutiğini Kıta Avrupası felsefesi için kendi referans noktası olarak kullanan Bernstein'ın kitabı, bu farklı gelişmelerin yakınlaşma eğilimine girme tarzlarının etkileyici bir ifadesidir.

Bu bölümde ilgili tartışmayı, Gadamer'e ve **Varlık ve Zaman**'ın ilham ettiği hermeneutiğe göre bu, Bernstein'ın stratejisidir değil, bu sayfalarda üzerine eğildiğim olgun Heidegger ile Derrida'nın ilham ettiği çok daha radikal bir hermeneutiğe göre sürdürmek istiyorum. Bernstein ve başka herkes gibi benim çıkış noktam da, rayiçteki tartışmaya zemin hazırlayan **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**'dır. Kendisi de bir devrimi fişeklemiş bulunan bu olağanüstü eser, akıl sorununu akış felsefesine göre konumlandırmak açısından çok elverişli bir kitaptır. Kuhn'un söylemek istediği herşey, "normal/olağan" bilimle "devrimci/olağandışı" bilim arasındaki ayırımı gözler önüne serer ya da sözkonusu ayırıma, normalizasyon ile ihlal etme, yerleşik disipliner çerçeve ile bu çerçevenin ihlali, normalleşmiş otorite (otoriter normatiflik) ile bu otoritenin çiğnenmesi arasında bir dökonstrüktif manevra imkânı sağlar.

Kuhn'un kitabı, egemen düşünce tarzına herhangi bir meydan okumanın kaçınılamaz şekilde "irrasyonel" sayılması ölçüsünde ya da tersi durumda, "rasyonalite"nin egemen düşünme tarzından başka birşey olmaması ölçüsünde problem doğurur. Ayrıca Kuhn, bilimin hiçbir ilerleme kaydetmediğini, hareket halinde olmadığını, bu tür meydan okumalar periyodik tarzda egemen normaliteyi hedef almadıkça, aslında bu meydan okumalar saray darbesini başarıyla gerçekleştirmedikçe, yolu boyunca kendi yolunu açmadığını da gösterir. Artık, buradaki politik metafor sadece bir metafor değildir (hiçbir zaman değildir). Bahis konusu saray, egemen otoritenin politik çerçevesi, yani üniversite ve bilimsel "meslek"tir. Bu yüzden, Kuhn'un eserinin çok daha ilgi çekici özelliklerinden biri, Derrida'nın ve (daha da önemli ölçüde) Foucault'nun ilgisine mazhar olan "aklın" ve "bilim" işinin politik ve kurumsal şartlarına duyarlılığıdır.

Kuhn, bilimsel faaliyetle ilgili çok beylik ve egemen yanlış anlamalardan birinin, Baconcı olguların bir teorinin yavaş yavaş ortaya çıktığı teoriden-bağımsız ve "önyargısız" tarzda gelişigüzel toplanması fikri olduğunu düşünür. Fakat bu tür olgu toplama pek muhtemeldir ki bir bataklık üretmekle sonuçlanır, bilimi ileriye doğru hareket ettirmekle değil (**SSR** [**The Structure of Scientific Revolutions**, çev.] 16) Olgu toplama, ona önceden bir teori, yani şeylerin/nesnelerin varolma tarzları ile ilgili belirli

bir anlayış kılavuzluk ettiğinde çok etkili ve verimli tarzda ilerler. Teori bilimin, hiçbir kuşkusunun olmadığı olgular geliştirmesine yolaçar ve her ne olurlarsa olsunlar olguların teorinin dışında hiçbir anlamları yoktur. Olgular, insan-yapısı'dırlar. Onlar yalnızca, Heidegger'in bir varlık (entity) yalnızca içinde anlaşıldığı Varlık'la ilgili anlayışın ufku dahilinde o varlık olduğu için çıplak olgular olamayacağını söylediğinde dile getirdiği (**SZ** [**Sein und Zeit/Varlık ve Zaman**, Çev.] 363/ **BT** [**Being and Time/Varlık ve Zaman**, çev.] 414]) gibi, ait oldukları "teori şebekesi" dahilinde olgulara dönüşebilirler. Anglo-Amerikan dünyası bu anlayışa ulaşmadan önce karanlık pozitivizm çağında debelenirken, algının yorumlanmış karakterinin Husserl'in **Logical Investigations** [**Mantık Araştırmaları**]'ndan beri Kıta Avrupası düşüncesinin temel görüşü olmuş olması ilgi çekicidir.

"Paradigma"dan sözederken Kuhn, bilim işinin, belirli bir model ya da problem çözümündeki örnek uygulamalar etrafında organize edilen bir aktivite olarak (tıpkı Heidegger'in bilim ve teorinin daima kendi praksislerine sahip bulundukları görüşüne benziyor) altını çizmek ister. Bilim, çıraklarını, onlara problem çözümü ile ilgili model durumlar sunarak eğitir ve yeni bilimadamlarının en iyisi, bu örnekleri uygulamakta ve çoğaltmakta en hünerli olan bilimadamlarıdır. Onlar, teorik kavramlarla ilgili kavrayış bakımından değil, praksis bakımından üstündürler (SSR 47); öyle ki, (insan yapımı) olguları bir sanat sorunu olabilsin. Böylece, Kuhn'a göre, temel kavramlar külliyatı ve teori şebekesi paradigmada cisimleşir ya da paradigmada zımnen vardır; o gösterilemez (ausgelegt) ya da açıkça ortaya konulamaz. Paradigmalar teoriyi "somutlaştırır" (SSR 109). Bu yüzden, Heidegger'in "temel kavramların" "ufkî projeksiyonu" Kuhn için, paradigmatik uygulamada cisimleşir; öyle ki, bilimadamı, kavramların refleksif bir kavrayışından çok, bu kavramlarla daha fazla çalışma ustalığına sahip olabilsin. Bu, açık kurallar halinde fomüle edilmeye direnen somut problemlerin talepleriyle ilgili belirli bir kavrayış yetisini gerektirir. Paradigmaların somut problemlere tatbik edilebilme kurallarını, önceden dile getirmek, başka bir söyleyişle, paradigmaları, onları kurallara indirgeyerek "rasyonalize etmek" kesinlikle imkânsızdır. Ve Kuhn'un, Polanyi'nin "bilimadamının başarısının 'zımnî bilgiye,' pratik yoluyla kazanılabilen ve açıkça dile getirilemeyen bilgiye" bağlı bulunduğu fikrini "zekice geliştirdiğini" düşünmesinin (SSR 44, dipnot 1) nedeni de budur.

Fakat keza bunu, Gadamer'in nasıl uygulanması gerektiğini bilmek – bu, Bernstein'ın tartışmasını etrafında organize ettiği görüştür – olarak geliştirdiği **phronesis**'e göre ortaya koymak da mümkündür. **Phronesis**, soyut durumda yoksullaşır ne ürkeklik ne de atılganlık olmaktan ibaret cesa-

retten sözetmek gibi, eğer onu bir kural halinde formüle ederseniz kansızlaşır/ruhsuzlaşır ve yalnızca uygulamada bir yapıya kavuşur; bu ikisi arasındaki farklılık da somut durumda "anlaşılır." Ve bu Derrida'nın tekrar teorisine göre şöyle formüle edilebilir: paradigma, belirli bir tecrübe pratiği, bir pratisyenler cemaati, yani bir pratiği tekrarlamayı bilenler cemaati oluşturuluncaya kadar sürekli işleme, değiştirme ve genişletmeyle birlikte rağbet edilmeye, sürdürülmeye ve tekrar tekrar harekete geçirilmeye başlandığında şekillenir.

Ancak, radikal hermeneutik için gerçekten ilgi çekici olan durum normalleşmiş bilim değil, daha çok ihlal eden, başka bir söyleyişle "devrimci" bilim, yani, bilimin tarihinde pratiği icra eden bilimadamlarının hünerlerinin tümünün **phronesis**'in tümünün diyelim yoğun çabalarına rağmen bazı bulmacalar bilimadamının kendi yerine paradigmada kusur bumaya başlayacağı ölçüde apaçık şekilde çözüme direndiklerinde işlerliğini yitirdiği anlarındaki bilimdir. Kuhn, bu durumda bilimin muhafazakar/tutucu bir süreç olduğunu düşünür ve bu süreç bilimin her geçici eğilimin kurbanı olması korkusu yüzünden tutucudur. Bilimadamları, doğaldır ki kendi paradigmalarını sorun haline getirmekte isteksizdirler; çünkü tecrübe, çoğu bulmacanın genellikle paradigmanın gücüne boyun eğdiğini göstermiştir. Kuhn'un bu görüşü, insanı, ona yöneltilen irrasyonalizm suçlamalarını anlaması için hayrete düşürecek ölçüde vurguladığını ilave edebilirim.[6] Fakat bilimadamları bazan sadece bir bulmacayla değil, aynı zamanda hakiki bir anomaliyle, yani paradigma tarafından kolayca açıklanamayan bir beklenmedik sonuçla, bir karşı-örnekle yüzyüze gelirler. Bu, bilim için bir "bunalım/kriz" anıdır ve bu bunalım, anomaliyi kuşatan yeni bir paradigma ortaya konuluncaya kadar devam eder. **Varlık ve Zaman**'da Heidegger, bir bilimin ulaştığı seviyenin, bu tür bunalımları hazmetme/giderme kapasitesiyle ölçüldüğünü söylemiştir (**SZ** 9/**BT** 29). Başka bir söyleyişle, normal/olağan bilim, eğer bilimin böyle bir "anının" bulunması gerekiyor ise, devrim dönemlerince sarsılma ihtiyacı duyar ve devrim dönemlerince sarsıntıya uğrar.

---

[6] Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," **Criticism and the Growth of Knowledge,** ed. Imre Lakatos and Alan Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 178. Bu kitap, Kuhn'a verilen çoğu eleştirel bir cevaplar serisini içerir (Popper, Toulmin, ve Watkins'in cevaplarını), fakat Feyerabend, bilimin aslında fiilen Kuhn'un düşündüğünden çok daha irrasyonel olduğunu söyleyerek savunur; Kuhn Feyerabend'in bu savunmasını, sözünü ettiğimiz kitabın sonunda yeralan "Reflections on my Critics" başlıklı yazısında, "edebe aykırılığı müphem" bir savunma olarak tanımlar (s. 246). [Yazarın sözünü ettiği kitap Türkçe'de mevcuttur ve bu Türkçe baskıya bakılabilir: Imre Lakatos ve Alan Musgrave(eds.), **Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi,** Türkçesi: Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul 1992.(H. Arslan)].

Mesele şudur: bu devrimci dönemlerde yaşamak nasıl birşeydir? Bu, **phronesis**'in kendi fırtınasını yaşadığını düşündüğüm noktadır.[7] **Phronesis** yalnızca mevcut bir çerçeve içinde, bir kurumlaşmış paradigma içinde fonksiyonunu icra eder. O kelimenin en iyi anlamında, temelde muhafazakar bir nosyondur, başka bir söyleyişle o, birşeyi nasıl canlı/hayatta tutmak gerektiğini, birşeyi değişen şartlarda nasıl yenilemek gerektiğini bilir, ancak bunu daima kurumlaşmış bir düzenin menzili dahilinde yapar. O, sabit bir paradigmayı, üç aşağı beş yukarı sabit bir düzeni gerektirir. Aristoteles **phronesis**'in fonksiyonunu, temelde istikrarlı bir polis/kent'le birlikte anlar, bir devrimci çatışma dönemiyle değil. **Phronesis**, bizi uygulamaya, yani yeni bir duruma tatbike yüreklendirebilen erdemdir. O yavaş yavaş, pratik vasıtasıyla, basiret sahibi insanın davranışlarını taklit yoluyla kazanılır. Fakat **polis**'in kendi içinde bölündüğünü, herbir basiret sahibi insanın konusunda kendi farklı düşüncesine sahip rakip hiziplere ayrıldığını düşünün. **Polis**'in çatışma durumunda adem-i merkezîleştiğini, parçalandığını düşünün. Nüfusunun, herbiri bütünüyle farklı düşünce ve pratiklere sahip Atinalı demokratlardan ve Spartalı savaşçılardan (ve Çinli bilgelerden) oluşan karışık bir **polis** olduğunu düşünün; öyle ki, kimse onun cesaret gerektirip gerektirmediğini bilmiyor olsun. **Phronesis**, eğer basiret sahibi insanın kim olduğu konusunda bir çatışma varsa, fonksiyonunu yerine getiremez. **Polis**'in genç insanları (bütün genç insanlar!), eğer izlemeleri gereken basiret sahibi kişinin kim olduğunu bilmezlerse ve eğer gereğinden fazla sayıda basiret sahibi insan varsa, **phronesis** içinde ilerleme kaydedemezler. Devrimci bilimin, paradigmaların çatışması durumu, basiret sahibi insanın kim olduğunu bilmeme durumu gibidir.

Kuhn, bu durumu tanımlamak için, "ortak bir ölçüye vurulamazlık/ortak bir kritere göre mukayese edilemezlik" (incommensurability) terimini kullandığında, kendisinin yolaçtığı bir fırtınaya yakalandı. O bu terimle, rakip paradigmaların bir ortak, harici ölçüden, hepsinin başvurabilecekleri bir nötr üçüncü taraftan, otoritesine saygı gösterecekleri bir nötr üçüncü taraftan mahrum bulunduklarını dile getirmek istiyordu. Paradigmalar, kendilerine açtıkları ("projeksiyonlar" gibi) alanı kapsarlar; öyle ki, kabaca (kesin şekilde değil) kendi kendilerini-geçerli hale getirebilsinler, yani, kendi kendilerini doğrulamaya, güçlerini doğrulayan olgular üretmeye, çözecek şekilde teçhiz edildikleri problemleri çözmeye, çözemedikleri problemlerden kaçınmaya yetenekli olabilsinler. Öte yandan, yeni bir

---

[7] Bernstein Gadamer'in benzer bir eleştirisini yapar; krs. **Beyond Objectivism and Relativism**, ss. 150-65. **Phronesis** bir cemaate sahip olmamazı gerektirir. Fakat, eger **polis/kent** karışmışsa ne yapmamız gerekmektedir? Dahası, Gadamer kenti altüst eden güç/iktidar ve tahakküm uygulaması sorununu da ele almaz.

paradigmanın taraftarları dünyayı, nesneleri/şeyleri yeni bir çerçeve içine yerleştirecek farklı terimlerle görmeyi öğrenmişlerdir Kopernikçi "paradigma-değişimi" bunun sezgi yoluyla en iyi anlaşılabilir örneklerinden biridir. Heidegger onların kendi projeksiyon tarzlarıyla bir "değişimi" gerçekleştirdiklerini (**Umschlag, SZ/BT** 69b) söyler. Her paradigmanın başvurabileceği hiçbir genel meta-teori/ teorilerin teorisi/teoriler üstü-teori yoktur; çünkü, onların görüşleri bütün bir bilimsel teori şebekesini etkiler. Üstelik, başvurabilecekleri ortak, nötr olgular da yoktur; çünkü, görmüş bulunduğumuz gibi, olgular daima, ait oldukları teorinin insan-yapımı olgularıdır (arti-facts). Bu yüzden, paradigmaların taraftarları arasındaki tartışma, içinde karşıt amaçların yeraldığı bir tartışmadır. Herbirinin doğru/iyi bilimin ne olduğuyla ilgili kendi standartları vardır ve herbiri eşit ölçüde "akla uygun" görüşleri savunur. Kurtların arasına dal.[8]

Şimdi, paradigmaların birbirleriyle yargılanabilecekleri ve doğrudan doğruya mukayese edilebilecekleri meta-paradigmatik/paradigmalar-üstü kesin kriterlerin bulunduğu düşünülebilir kesinlik, tutarlılık, kapsam, basitlik ve verimlilik gibi.[9] Ancak, herkes bu kriterleri kabul etmek istiyor olsa da, der Kuhn, onlar çatışmaların çözümünde hiç de etkili değildirler. Sahiden de onlar birbirleriyle çatışma halindedirler; öyle ki, biz yalnızca verimliliklerini sınırlayarak kesinliğe ulaşabiliriz ya da tersini yaparak. Paradigmalardan biri, bir hususta diğerinden daha iyidir, bir başka hususta değildir. Sonunda bilimadamları, kendileri için önemli olan kriterleri ve emeklerini yoğunlaştırmak istedikleri yeri seçmek durumuyla karşı karşıya kalırlar. Bu kriterlerin kesin ve değişmez olgular değil, tersine, hiçbir pratik kullanımları bulunmayan yüksek-irtifalı/ayakları yere basmayan bilimsel "değerler" oldukları anlaşılır. Herkes, ne yapması gerektiği konusunda uzlaşmaksızın onlar üzerinde anlaşabilir.

Şimdi, buna karşılık, **phronesis**'in yardımda bulunabileceği bir başka durum var görünüyor; Bernstein'ın ortaya koyduğu gibi, bunun, sözkonusu yüksek-düzeyde değerleri nasıl uygulamamız gerektiğini bilme sorunu olduğu anlaşılıyor.[10] Fakat, ben bunu kabul etmiyorum. Çünkü bu değerler, bir

---

[8] Rorty kendisiyle Ballermino'yu irrasyonel tarzda eylemde bulunmakla suçlayabileceğimizi reddettiği Ballemino-Galileo davasını dikkate alarak bu tezin göze çarpan bir örneğini verir. Bakınız **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1979), ss. 328-31.

[9] "Objectivity, Value Judgement and Theory Choice," **The Essential Tension** (Chicago: Chicago University Press, 1977), ss. 320-39. Bakınız keza ss. 322-33.

[10] Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism**, 54-55. Bernstein **phronesis**'ten ne kadar şey bekleyebileceğimiz konusunda kuşkulu olduğu halde (yukarıda 7 numaralı dipnot'a bakınız), karar almaya temel sağlayacak çok daha kesin kriterlere vurguda bulunur (155, 157-8). Fakat, tam da bu noktada ben oyunu teyit etmemiz gerektiğinde ısrar ediyorum; çünkü **phronesis**'in iflasına neden olan şey, kriterlerin elde

Aristotelesçi erdemin belirleyici unsurlarına sahip değildir. Onlar, boş genellemelerdir; daha çok tanrıları sevmekle ilgili sloganlara benzerler; nisbeten belirli bir erdemler şemasını andırmaktan çok, birbirinden çok farklı inanç sahibi insanların hipotetik karışık **polis**'imizde tekrarlayabilecekleri sloganlara. Tartışmayı çözmek için gerekli karar alma prosedürü olarak bilimde bu değerlere başvurmak, bir Amerikan demokratı mı yoksa bir Spartalı savaşçı mı yoksa bir Çinli vahşi mi olması gerektiği problemiyle karşı karşıya kaldığında bir genç Grek'ten iyi vatandaş olmasını istemek gibidir.

"Delile" başvuru bile teğet geçer (Pariste "yan çizme/teğet geçme" (in slippage) denir); çünkü yeni bir paradigma, bütünüyle delilin ağırlığı ile benimsenmez. Delil bir "veri" değildir (bütün ilkelerin ilkesi asla **işlemez**!); çünkü, bir görüşe göre önemli delil sayılan şey, diğer görüşe göre önemli değildir. Dahası, yeni, umut verici ve anlamlı hipotezlere destek sağlayan delil genellikle egemen görüşü destekleyen delilden çok daha zayıftır. Bilimadamlarının görüşlerindeki bu tür radikal değişmelerde yürürlükte olan şey, şeyleri yeni görme tarzını savunan bilimadamlarının güdüleri, zımnî bilgileri ve inançlarıdır. İcracı bilimadamları olarak işleyen kavrayış güçlerinin bütünü onlara, eski paradigmanın tükendiğini, geleceğin yeni bir istikamette yattığını, yeni paradigmadan doğacak araştırma ve faaliyetin, eski paradigma dahilindeki araştırma faaliyetinden çok daha verimli ve umut verici olduğunu söyler. Yeni paradigma için gerekli sonuca götürücü delil ancak sonradan, olağan/normal bilimin ortodoks görüşü ve kılavuzu haline geldikten sonra sahneye çıkar.

Doğru inancın savunucuları, bütün bunlardan dolayı, bir irrasyonel tercih meselesi haline getirmek suretiyle bilimi kurtların önüne attığı için Kuhn'a saldırmakta sabırsızdırlar. Fakat ben onun, akla en iyi testedilme imkânı sağlayan durumu, neden ibaret olduğunu göstermesi gerektiğinde, kendi kaynaklarına ve sezişlerine tekrar eğilmesi gerektiğinde, yöntem üzerine bir söylemin kılavuzluğuna başvurmaksızın ya da kurumlaşmış bir tarza/yola başvurmaksızın kendi yolunu kendisinin açması gerektiğinde ortaya çıkan durumun tanımladığını ileri sürüyorum. Burada sözkonusu tarz/yol, kurumlaşmış değildir; kurumlaşmakta olan bir tarzdır. Akıl burada kendi yolunu/tarzını kesmeye, kurumlaşmış alışkanlıkları kırmaya, radikal, temel-yokedici bir tarzda **düşünmeye** zorlanır. Bu noktada aklın, eldeki sorunla **oyuna** sokulduğunu, yol (**Weg**) boyunca ilerlediğini, etkili

---

edilememesinin ta kendisidir. Yalnızca özgür tartışma, olgunun peşi sıra kör-topal yürüyen bir mantıkla, sonradan günün kazanılmasına yolaçacak türde davranışları yeniden inşa edebilmemizi sağlar. Ve yalnızca sonradan, yeni bir olağan bilim dalgasının şartları ortaya çıktıktan sonradir ki **phronesis** tekrar bir yer edinebilir yeni paradigmanın hünerle uygulanması, yaygınlaştırılması ve genç çırakların eğitimi dahilinde.

şekilde harekete geçirildiğini söyleyebilirim. Hiçbir müesses/kurumlaşmış tarzın/yolun tasarlanmadığı bu noktada, bilimsel rasyonalitenin belirli bir özgür oyunu, eski sistemin barınamayacağı imkânların özgür tekrarı, eski göstergelerin/işaretlerin özgür tekrarı hatta, denilebilir ki, eski sistemi oluşturan göstergelerin serbest bırakılması sözkonusudur. Eski paradigmanın sarsıntıya uğradığı ve onun sarsılmasından, onun **ébranler**'inden yeni bir düzenlemenin doğduğu noktaya ulaşırız. Bu paradigma değişikliğini, değiştiren bir tekrar, yaratıcı ve verimli tekrarlama diye adlandıralım. (Derrida, bilim konusunda da yazmalıdır.)

Normal/olağan bilimde, bilimadamı adayı paradigmayı bilimsel faaliyetin gündelik problemlerine hünerle tatbik eder. Devrimci bilimde paradigma sallantıdadır ve bilim yapmanın ne anlama geldiği sorgulanır. Bilimin kendisi, verimli araştırma ve problem çözümü için yapılması gereken en iyi şey gibi görünen şeyleri takibetmek dışında hiçbir kılavuz ilke yoktur. Başvurulabilecek hiçbir kural yoktur; tehlike altında olan şey bilim değildir, yalnızca belirli bir paradigmadır. "Tehlike altında olan şey" bu oyunun (play) ve eğlencenin/sporun (game) dilidir.[11] Bilimin tarihindeki en yaratıcı anlar kesinlikle bilimsel klişelerin "gevşediği" zamanlarda ortaya çıkar bunalım, anomali, "insanî olağandışı durum, terör ve karışıklık" zamanlarında (**SSR**, 138).

> [Y]eni paradigma, boğazına kadar bunalıma batmış bir zihinde birdenbire, bazan bir geceyarısında doğar. Bu nihaî aşamanın doğasının ne olduğu bir bireyin şimdi hepsi biraraya getirilmiş verilere yeni bir düzen verme tarzını nasıl keşfettiği (keşfettiği şeyi nasıl keşfettiği) burada gizemini koruyor olmalıdır ve gizemli kalabilir (SSR 90)

Kuhn'un öne sürdüğü genellemelerden biri, bu tür sezişlerin genellikle bir genç bilimadamında; mesleğe yeni girmiş bir bilimadamında vukubulduğudur; çünkü "normal" bilimin geleneksel kurallarına göre yapılan ön pratiğe pek bağlı bulunmayan bu tür bireylerin, bu kuralların artık oynanabilecek oyunu tanımlamadığını görmeleri ve onların yerini alabilecek başka bir kurallar takımına inanmaları kuvvetle muhtemeldir" (**SSR** 90).

Şimdi, bu esrarlı geceyarısı karar alımı her ne olursa olsun, Aristotelesçi **phronesis** değildir. **Phronesis** yaşlı insanların meziyetidir ve genç insanlar henüz onun başındadırlar. **Phronesis** uzun uzadıya kafa patlatma/işleme sürecidir ve kuvvetle muhtemelen genç ve tecrübesiz insanlarda vukubulan şeyleri yeni bir görme tarzını bir geceyarısı ziyareti ve şeyleri yeni bir tarzda görmeye yönelik bir yarma hareketi değildir. **Phronesis** bir flaş patlaması gibi ortaya çıkmaz, tersine yılları içine alan eğitim

---

11 "... [B]ilimsel gelişmedeki merkezî olaylar – sporu yapılmaya değer kılan ve oyunu oynanmaya değer kılan olaylar – devrimlerdir." Kuhn, "Reflections on My Critics," s. 241.

süreci içinde yavaş yavaş gelişir. Bilimsel bunalım zamanları, düzenli bilim faaliyetinin rizk altında olduğu, en iyi zihinlerin kendilerinden önceki sorunlarla oynarken kendilerini serbest bıraktıkları durumlardaki kaçınılamaz özgür oyun zamanlarıdır. Aynı kriterlere vurulamazlık/mukayese edilemezlik, bilimsel dönemler arasındaki yarılmalarda, yeni bir devre has oyun anlarında (Heidegger), Foucaultcu kopuş noktalarında gerçekleşir.

Kuhn'a göre, bilimin başarısını açıklamanın unsurlarından biri, bilimadamı adayları/bilimin çırakları üzerinde kurduğu aşırı otoriteye bakmaktır. Genç bilimadamlarına, düşünme alışkanlığında olduğumuz gibi, pek de rasyonel deliller kılavuzluk etmez; daha çok bilimin hocalarının ve ders kitaplarının otoritesi kılavuzluk eder (SSR 80). Ve bu hocalar yasaları için deliller değil, kendi imajları dahilinde geçmişi yeniden yazan ders kitapları vasıtasıyla inançla taklit edilecek ve tatbik edilecek modeller sunarlar (SSR 136-43). Ve bu da, devrimci bilimadamlarının hatırı sayılır ölçüde bir baskıya, mesleki reddiyeye ve yıkıma maruz kaldıkları anlamına gelir (SSR 5). Bu muhtemelen Kuhn'un en Parisçi anıdır: normal/olağan bilim, otoriteryen pratikleri sebebiyle serpilip gelişir. Fakat bu, Kuhn veya Derrida için olağan bilime karşı geliştirilmiş bir itiraz değildir. **Il faut la verité.**

Bilim paradigmasına destek sağlayan baskı/zorlama (bu, bilimsel cemaatin inandığı bir paradigma etrafında örgütlendiğini söylemenin Parisçe tarzıdır) ve paradigmanın dünyaya yaptığı baskı/zorlama (bir kavramsal çerçeveden, şeyleri bir görme tarzından sözetmenin Parisçe tarzıdır) sebebiyle serpilir. Fakat Derrida da aynı şekilde, bu tür bütün baskıların baskı **olarak** görülmesi gerektiğinde, her paradigmanın bir vurgu, bir muhtemel şey, mutğak statü ya da reformdan muafiyet talebinde bulunmayan birşeyleri ortaya koyma tarzı olduğunda ısrar eder. Bilim de bir yorumdur, der Nietzsche. Ve bu yüzden bilimde putkırıcılık, bilimsel paradigma kırıcıları, ortadoks görüşe direnenler, "normaliteden" kuşku duyanlar için daima barınılacak bir yer vardır. Bu, Rorty'nin Derrida hakkında söylemeyi sevdiği şey ve yine Rorty'nin Derrida'yı, Kuhn'u ve Heidegger'i aynı ışık altında görme eğilimi taşımasının nedenidir. Yıkıcılık, normalite için yapısal bakımdan elzem birşeydir; başka bir söyleyişle, normalleşmiş bulunan her ne olursa olsun, etkililikleri başarılarının sorumlusu durumunda, ancak belirleyici özelliği daima tahribedilmeye açık muhtemellik olan belirli bir muhtemel gösterge düzenlemesidir yalnızca.

Bu noktada, normalliğin tahribi konusunda Derrida Kuhn'dan çok Feyerabend'e yakındır. Feyerabend, karşıtümevarımcılık (counterinductionism) diye adlandırdığı şeyi savunur; bu teze göre, verilerin ortaya koyduğu herşey, her karşıt ve aksi istikamette varsayım, tam da ortodoks görüşün mitler, popüler önyargılar, eski dinler, tılsım ve büyü dahil gücünü testetmek

amacıyla gözönünde bulundurulmalıdır. Feyerabend'in normal/olağan bilimin bir mit olduğunu düşünmesinin nedeni de aslında budur; bilim asla bu tür bir dejenerasyon durumuna düşmemelidir bu aynı zamanda Derrida'nın dağılma/dağıtma ve adem-i merkezîleştirme fikirlerinin ortaya koyduğu görüştür de. Eğer Kuhn gerçekten de "normal bilimin" sükûnetle ikamet ettiği ve herkesin inancı haline geldiği bir zamanın bulunduğunu düşünüyorsa, Derridacı bunun bir aşırı basitleştirme olduğu (tıpkı Heideggerci devre has üniteleri [epochal units] kuşkuyla karşılaması gibi) kuşkusunu taşıyacaktır. Diğer taraftan, eğer Kuhn, normal bilimin itaatten çok ihlal etmeye itibar ettiğini düşünüyorsa, Derrida'nın bu fikre hiçbir itirazı olmayacaktır..[12]

Kuhn'un bilim tarihini metafiziğin gözlüklerini kullanmaksızın okuma isteği bile "hakikat/doğru" karşısındaki vaziyet alışını ortaya koyar. Bir paradigmadan diğerine geçiş, Kuhn için bir rasyonalite artışını resmetmez; çünkü, heriki paradigmayı savunmak da iyi/sağlam bilim olacaktır. Herbir konumun rasyonalitesi, her ne olurlarsa olsunlar, farklıdır. Peki bu durumda, bilimde ilerleme nasıl gerçekleşmektedir? Eğer ilerleme bilimsel teorilerle reel dünya arasındaki uyumun giderek artması anlamına geliyorsa, tedricen "hakikate/doğruya" yaklaşıldığı için değil.

> "Gerçekten orada" gibi ifadeleri yeniden inşa etmenin teoriden bağımsız hiçbir yolunun bulunmadığını düşünüyorum; bir teorinin ontolojisi ile onun doğadaki "gerçek" muadili arasındaki uyum fikri bana bugün ilkece illizyonik/aslı astarı olmayan birşey gibi görünüyor. Dahası, bir tarihçi olarak bu görüşün kabul edilmesi imkânsız bir görüş olduğuna inanıyorum. Sözün gelişi, Newton'ın mekaniğinin Aristoteles'inkini, Einstein'ınkinin Newton'ınkini bulmaca çözümü için bir araç olarak kullandığından hiç şüphem yok. Fakat onların birlerini izlemelerinde hiçbir tutarlı ontolojik gelişme istikameti göremiyorum. (**SSR** 206).

---

[12] Feyerabend normal bilim türünde bir bilimin bulunduğu, bilimin daima zamanla Kuhn'un ima ettiği totaliteryen yapıya yerlestiği fikrini reddeder. Bilimsel cemaat içindeki açık uzlasma zamanlarında bile rakip ve birbirleriyle mukayese edilemez paradigmalar çokluğu sözkonusudur. Normallik ve devrim birbirlerini izleyen asamalar değil, aksine, bilimin tarihi durumundaki sürekli ayaklanmalar içindeki çağdas unsurlardır. Bakınız Feyerabend, "Consolations for the Specialist," **Criticism and the Growth of Knowledge,** ss. 197 vo, özellikle 207-14. "Karşı-tümevarım" konusunda bakınız **Against Method**, 2 ve 3. bölümler. Feyerabend'in rolü konusunda Rorty şunları yazar: "Araştırmanın mücadele/didişme/uğraşma olarak bu anti-Kantçı açıklamasının Dewey'nin bize sunduğu şey olduğunu ve bunun insanî araştırmanın istikameti konusunda elde edebileceğimiz en iyi hikaye olduğunu düşünüyorum. Feyerabend'in ona verdiği 'anarşist' dönüş bana sadece duruma has bir kurnazlık gibi görünüyor; tıpkı Derrida'nın ona verdiği nihilist dönüş gibi. Deweyci çekirdeğin mükemmelen sağlam bir çekirdek olduğunu düşünüyorum. "A Reply to Dreyfus and Taylor," **Review of Metaphysics,** 34 (1980), 39-40.

Bilimsel teorilerin geçerliliği, doğanın bize sunduğu bulmacaları çözme, fenomenleri kontrol ederek onlar hakkında tahminde bulunma güçlerinde yatar. Bir paradigmadan diğerine geçiş, doğanın daha derin bir kavranışından değil, tersine, akışla mücadele sırasında bilimadamlarının karşılaştıkları bulmacaları çözme stratejisi değişikliğinden doğar.[13] **Il faut le paradigme**./Paradigma zorunludur.

Yeterince tuhaftır ki, Heidegger bilimsel doğru konusunda Kuhn'dan çok daha muhafazakar bir görüşü savunur. Heidegger, "özgür olan" (free-floating), yani, kaprisle tasarımda bulunan herhangi bir projektif yorumun "ifşa edici" bir güce sahip bulunduğunu, başka bir söyleyişle, kendi başlarına şeyleri aydınlatarak özgür hale getireceğini düşünür. O, doğruyu/hakikati sosyal konsensus/mutabakat ya da pragmatik güce-tutku (will to power) olarak değil, ifşa etme, etkili bir açığa çıkarma olarak ele alır. Neticede, **Varlık ve Zaman**'da bir bilimsel realizm damarı vardır. Bilimadamının donanımını değiştirdiği **Umschlag**, bir kaprisli hayali dönüşüm değil, doğa bilimlerinde anlaşılan varlık **olarak** doğaya hakiki projekte ediştir. Dünya, Dasein'ın dünyayla dikkatli ilgisi dahilindeki aslî meşguliyetiyle başlayan ve teorik bilimlerin en soyut inşalarına doğru genişleyen farklılıkları içererek projektif olarak birçok farklı tarzda anlaşılabilir. Hava teorik-bilimsel projeksiyonlar alanında önemsiz ve "pek aslî birşey değildir", fakat bu, bahis konusu projeksiyonların, Derrida ile Rorty'nin açıkça iddia ettikleri ve Kuhn'un ima ettiği türden kurgular olduklarını öne sürmek demek değildir. Daha sonra da, Varlığın tarihinin pek masum olmayan ve çok daha dökonstrüktif hermeneutiginde Heidegger bilim hakkında çok daha katı hale geldiğinde asla bilimi ve onun kendi özel alanı dahilindeki doğrusunu/hakikatini reddetmeyi düşünmez; bilimin, basit **Ereignis** olayı düşüncenin hakiki meselesi durumunda birşeydir karşısında bizi körleştiren iddiasının ve güce-tutkusunun (will to power) sınırlarını çizer sadece.

Özetle, bilimsel rasyonalitenin yeterli herhangi bir yorumu en iyi zamanlarında bunalım, keşif ve ilerleme anlarında aklın bir özgür oyun anına

---

[13] Diğer taraftan Kuhn, şunları da yazmıştır: "Aynı şekilde, buradaki ya da kitabımdaki tartışmanın hiçbir bölümü, bilimadamlarının onu tercihlerinde uzlaşmadikça ve dolayısıyla ona mecbur kalmadıkça istedikleri teoriyi tercih edebilecekleri imasında bulunmaz. Normal/olagan bilimin bulmacalarının çoğu doğrudan doğruya doğa tarafından sunulur ve hepsi dolaylı bir şekilde doğayı içerir. Farklı zamanlarda farklı çözümler geçerli sayılsalar da, doğa, keyfi bir kavramsal kutular takımına sıkıştırılamaz. Tersine, proto-bilimin tarihi, normal bilimin, ancak ve ancak çok özel kavramsal kutularla mümkün olduğunu gösterir. ..." "Reflections on My Critics," s. 263. Fakat Kuhn'un tartışmasının bazı bölümleri, daha yerinde bir söyleyişle, hakikat/doğru hakkındaki fikirleri bu sorunu ele alır ve paradigmaların doğada birşeyi yakaladığını düşünüp düşünmediği açık değildir.

ve entellektüel serbestiyet alanına (**Spielraum**) ihtiyaç duyduğunu görmelidir. Biz bu oyun hakkındaki konuşmayla aklın şöhretini yıkıyor değiliz; akıl hakkında çok daha mâkul bir hikâye anlatıyoruz sadece.

Akıl Oyunu ve Neden İlkesi

Fakat akıl meselesi ciddi bir meseledir. Leibniz ona bir büyük ilke formunu vermiştir: hiçbir şey nedensiz değildir; hiçbir şey yeterli nedensiz değildir; yeterli nedeni olmadıkça hiçbir şey o şey olamaz. Ve Heidegger dışında hiçbir otorite neden ilkesini, neden, temel, temel bulma ve temellendirmeye bir ömür hasrederek onun kadar ciddiyetle ele almamıştır. Heidegger, bir "neden ilkesi" (**Satz vom Grund**) olarak işitmedikçe akılda varlık/mevcudiyet (lafzî anlamıyla **wesen**) kazanan şeye uluşamayacağımızı göstermek suretiyle, nedenin özüne (**Wesen des Grundes**) ulaşma yolundaki kendi ilk eleştirilerini dahi eleştiriye tâbi tutmuştur (**SG [Der Satz vom Grund]** 48).[14] Heidegger'e göre, neden ilkesi ciddi bir meseleydi (**Sache**). Sağlam bir nedenle böyleydi. Çünkü, "neden ilkesi," bugün bizim için herşeydir. Bir ilke olarak akıl bir **arke** (**arché**), bir **princepts**, bütün krallar gibi mevcudiyetini her yerde hissettiren bir prenstir. Öyle geniş ve büyük bir etki/nüfuz alanı (**Machtbereich**) vardır ki, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz, hiçbir varlık oluşturma talebinin menzili dışında kalmaz. O herşey için neden, yeterlilik, yeterli nedeni temsil talebinde bulunur. Bu durumda, eğer akıl hissiz/renksiz bir ölü ilke ise, akıl oyununundan nasıl sözedebiliriz?

Daha fazlası için Heidegger'i dinleyelim. Akıl ilkesi çok "büyük ve güçlü" (**grossmächtig**, SG 42-43) bir ilkedir. Bizden akla dayanmamızı, aklı işletmemizi, **arke**'ye/krala itat etmemizi talep ederek hepimizi avuçlarına alır, "tebası" durumundaki hepimiz üzerinde hak talebinde bulunur (**Anspruch**). Heidegger, Varlık'ın bizatihi kendisi dışında bu kuralı dile getirebilecek sırf insanî hiçbir sesin bulunmadığını söyler. Bu ilkenin etki alanında yaşamak, bu talebe maruz kalmak, metafiziğin son döneminde, atom çağında, nükleer çağda yaşayanların kaderidir. Sözkonusu çağ, bu büyük ve güçlü ilkenin belirli bir güç gösterisinde bulunduğu yerdir. Çünkü atomik çağ, şeyleri/varlıkları ve Varlık'ın bizatihi kendisini bir rasyonel kontrol meselesi, aklın güç/iktidar tutkusunun hammaddesi olarak akla göre ele alışın son ve en ekstrem örneklerinin bulunduğu bir döneme işaret eder. Ak-

---

[14] Heidegger'in SG'de kendi kendini eleştirisiyle ilgili bir tartışma için benim **Mystical Element in Heidegger's Thought**, adlı çalışmamın 89-96. sayfalarına bakınız. SG'nin bir bütün olarak tartışması için bakınız **op.cit.**, ss. 47-96.

lın gücünün ve rasyonel temel taleplerinin bu son ve çok aşırı genişlemesi **Gestell** (çerçeveleme, çerçeve içine hapsetme, çerçeveye girmeye zorlama, çev.) çağı **biriktirilmiş (Ge)** enerji, insanın **tâbi kılındığı/altına konulduğu/yerleştirildiği (stellen)** biriktirme momenti, insanın kendisiyle şeyleri akıl kuralı altına yerleştirme, şeyleri rasyonel kurala indirgeme dürtüsüne has herşeyi kuşatan güç/iktidar çağı demektir. **Ge-stell-**'de çifte **stellen (koyma/yerleştirme)** sözkonusudur. Çünkü, insanın yeryüzüne yerleşme (**Stellen**) tarzının kendisi, onun devre has gönderilerin (sendings) gücüyle "konumlandırılma" tarzının fonksiyonudur. İnsanın şeylere/nesnelere tatbik ettiği gücün kendisi, altında yaşadığı/maruz kaldığı güçten kaynaklanır. Akıl ilkesi, akıl/prens, **arché** ilkesi kuralını garanti altına alan **Ereignis** (olay, vak'a, oluş, vukubuluş, çev.) **Technik** çağını gönderen, varlıkların Varlık'ını teknik-hesaplanabilir dünya olarak gönderen şeydir. **Technik** halihazırdaki çağın, mevcudiyet (presence), **Bestand** (vücut, varlık) olarak, bizim için rezervde duran ve kullanıma hazır varlık olarak Varlık için öngördüğü master (egemen) addır. Bu, Varlık kendimizi nesneleri itip kakmaya müptela olduğumuz şiddetle insan üzerine çullandığı için böyledir.

O halde şimdi şu açıktır. Heidegger aklı ciddiye alır, çünkü nükleer çağda, yani akıl bir ilke formunu aldığı zaman, akıl oyundan bütünüyle kopar ve ruhsuz bir ciddiyet kazanır. Akıl oyunu, bir otoriter ilkede katılaşmıştır. Ve bu yüzden Heidegger kendisine aklı sınırlama, aklın tarihsel-devre özgü sınırlarını modernitenin ve Kartezyen öznenin eseri olarak ortaya koyma, dolayısıyla akıl ilkesinin üzerimizdeki ölü elini kırma görevi yükler (SG).

"Özne" "akıldan" yalnızca özne varlığın kendi temelinde/zemininde uzun süredir olma imkânını engellediği için "nesnesini" doğurma talebinde bulunur (SG 53-54). Ve eğer hiçbir akıl/neden (**ratio**) mevcut değilse/sahneye çıkmayacaksa/imdada yetişmeyecekse (**reddere**), varlığın sıfır ve boşluk olduğu, hiçbir suretle olmadığı (**nihil**), yalnızca öznenin tayfı/gölgesi olduğu deklare edilir. Aklın hükümran olduğu alanda her kim vatandaşlık talebinde bulunuyor olursa olsun, belgelerini göstermesi, resmi vergi toplayarak kendi adına eylemde bulunan kralın ajanı durumundaki bir özneye belgelerini göstermesi ve bir gerekçe göstermesi gerekir. Fakat Heidegger, eğer aklın otoritesine meydan okuyan, **arché**'nin/kralın nüfuz alanının dışına çıkmak isteyen varlıklar (entities) var ise, bu varlıkları bilmek ister. Aklın amansız "neden" arayışının bir ertelenmesi, teleolojik ve arke-

olojik taleplerine bir ara verilmesi sözkonusu olabilir mi? Dininden dönmüş (renegade) bir mistik şairden yardım alır:[15]

> Gül nedensizdir; açtığı için açar.
> Görülüp görülmemesi önemli değildir onun için.

Şair apaçıktır ki bir yıkıcı, bir yasadışı, devletin ve kralın düşmanı, herkesi allak bullak etmesi mukadder apokaliptik (vahiy kabilinden) seslerin sahibidir. Yasa, hiçbir şeyin nedensez/sebepsiz olmadığını, oysa yasadışı şair gülün nedensiz olduğunu söyler.

Şairin gülün nedensiz veya temelsiz (ground) olduğunu söylemediği halde, **nedensiz** olduğunu söylediğine dikkat edin. Aslında mistik gül ilkeyi, onu görmezlikten gelecek ve nedenleri aramak ve soruşturmakta hiçbir rolü bulunmayacak şekilde tam olarak ihlal etmez. Gül kendi **temelleri** üzerinde varolmak, durmak ve yaşamak için **ratio** ile değil **reddere** (ortaya çıkacak olanla) ile ilişkisini koparır. Şair güle, kendi muhtemel/doğacak **physis**'inin içindeyken olma, büyüme ve yaşama imkânı sağlar. Fakat olma-imkânı sağlama **legein** ve **logos**'un dile getirmek istediği şeydir; **ratio**, Romanize edilmiş olan şey, özgün Grek tecrübesinin çökmüş, düşmüş türevidir; bu türev Grek tecrübesine ortaçağ skolastiğini ve **logos**-'un Leibniz'e kılavuzluk eden ilk modern Latinizasyonunu harekete geçiren hainee değişikliği yaratmıştır. Bir başka güçlü Heideggerci hikâye!

Bu yüzden Heidegger, neden ilkesi kuralını, kişinin yüzmeyi yalnızca her yüzme teşebbüsünü reddederek ve bu suretle mükemmelen emniyet içinde kalarak öğrenme tarzına değil, onu kendi **ötekisine**, gözüpekliğe/cesarete ve nedenler talep etmeme küstahlığına sahip düşünmeye maruz bırakır. Bu tarz, pratiği ve cesareti içerir; basit/yalın, fakat zordur. Poetik düşünme de böyledir. O, akıldan çok daha yalın ve aslî olan dünya ile ilişki kurmayı başarır; o şeylerle/varlıklarla neden talepleri yükselmeden çok önce temas halindedir ve sahiden de nesnelere/varlıklara öylesine derinden akortludur ki, asla nedenlere ihtiyaç ortaya çıkmaz.

Şimdi, neden ilkesinin bundan daha radikal veya mükemmel bir sınırlandırılmasının olduğunu sanmıyorum. Bir başkası Freigburg'dan gelen nefis karttır. Bunu söylerken ciddiyim. Neden ilkesinin bu sınırlandırması, biraz şakavarî bir üslupla dile getirmem gerekirse, temelden/ilkeden "sıçrama," yani **Grund**'dan **Satz** çünkü sıçrama **setzen**'in anlamlarından biridir olarak Heidegger'in bizatihi kendisine atıfta bulunur; birden bire kesin bir ilkeden/nedenden onu-bilen-kişiye sıçrama (**SG** 95). Bu, neden ilkesinin, ak-

---

[15] Angelus Silesius'n yeni bir tercümesi kısa süre önce yayınlanmış bulunuyor: **Angelius Silesius: The Cherubinic Wanderer,** trans. Maria Schrady (New York: Paulist, 1986). Bakınız s. 54.

lın/prensin nüfuz alanını ve hükümranlığını terketmemiz sebebiyle bir sıçramadır. Ve eğer bir yerde ikamet edeceksek, orası, hiçbir şekilde hiçbir nedenin, hiçbir önerme (propositional) söyleminin mevcut bulunmadığı yer ya da **topos**'dur; çünkü sözünü ettiğimiz "önermeler" ya da "tezler" nedenlere ya da temel ilkelere ihtiyaç duyan özne tarafından ileri sürülen tezler ya da önermelerdir. Eğer ilkeden/nedenden kopuş sıçramasını gerçekleştirirsek, bu durumda, bir uçurumda, bir **Ab-grund**'da, temellerin varolmadığı bir alanda durabileceğiz demektir. Temelin sabitliğinden, mevcudiyetin/varlığın katılığından/kesinliğinden terra firma sıçrayarak kurtulur, akışın alanına atlarız! Akış, Heidegger'in **Spiel**, yani, yasadışı şaire göre nedensiz oynanan oyun diye adlandırdığı temellerin/temel ilkelerin bulunmadığı bir alandır. İşte bu yolla Heidegger neden ilkesini yeniden sınırlandırır ve sözkonusu ilkenin menzili dışında bulunduğu bir mevziiye yerleştirerek oyuna oynanacağı bir alan açar.Gerçekten de, oyun herşeydir (SG 108). Temellendirmenin ve tesis etmenin her yanında, altında, ötesinde ve etrafında, temelin yarıklarında ve çatlaklarında karşı karşıya kalacağımız şey oyundur. Bu, elinizdeki incelemenin ilk, son ve değişmez düşüncesidir. En büyük tehlikelerden biri, en tehlikeli durum eğer geçici olarak ciddi ve apokaliptik bir tonlamayı benimsiyorsam, bağışlanmak isterim, bir süre sonra bunu atlatacağım aklı gereğinden fazla ciddiye almaktır. Fakat biz biraz önce Heidegger'in bütün bir hayatı boyunca aklı ciddiye aldığını söylemiştik. Doğru, fakat şimdi onun bunu, akıl alanından oyun alanına bir sıçramayı gerçekleştirmek için yaptığını görebiliriz. O aklı, neden ilkesinin menzili dışında, bu yasanın kollarının menzili dışında bir oyun alanının bulunduğunu gösterecek kadar ciddiye alır yalnızca. Her durumda, neden sağlayıcı, nedenler ortaya koyucu rasyonalizasyondan yakasını kurtarmayı başaran bir şiirleştirme ve düşünme alanı vardır. Heidegger bize, aklın yalnızca olma iddiasında bulunan güçlerden biri olduğunu ve aklın evrensel yargılama iddialarını ciddiye almamamız gerektiğini gösterir.

Heidegger'in bunu söylemek için harikulade bir nedeni de vardı. Çünkü, arke'nin/kral'ın, imparator'un diyelim, çıplak olduğu muhakkaktı. Bu, metafiziğin tarihindeki en sıkıntı verici şeylerden biridir. Eğer neden ilkesinin kendi nedeninin ne olduğunu sorarsak, eğer neden ilkesinin nedeninin ne olduğunu sorarsak, eğer aklın/nedenin aklî olup olmadığı yolunda sorular yöneltirsek, hiçbir cevap bulamayız. Sessizlik, çok bunaltıcıdır. Sonsuz bir geriye çekilişin acısıyla aklın sıçrayışı neden ilkesinin kendisiyle birlikte durur. Bu ilkenin kendisi bir nedene sahip değildir (SG 27-28). O kendi başına bir otorite olmalı, kendine özgü sesiyle konuşuyor olmalıdır. O polisi çağıramaz; çünkü polisin kendisidir.

Ve bu yüzden, temel ilkede bir temelsizlik, bizden bu ölçüde sınırsız hak talebinde bulunan ve kendisini iyi dinlememizi isteyen seste bir boşluk/sahtelik vardır. Kralın blöfüne meydan okumamız, iddiasını ve otoritesini sınırlamamız; evrensel ve kayıtsız şartsız otoritesine meydan okumamızı gerektiren bir alan vardır. Neden ilkesinin hiçbir nedeni yoktur; fakat bizden **herşeyin** bir neden gerektirdiğine inanmamızı istemektedir. Cesaretimizi yitirmemeliyiz. Krala meydan okumalıyız sadece, bu tür bir ek vergiyi ödemeyi reddetmeliyiz. Çünkü, Heidegger ve Angelus Silesius ve çok uzun bir isimler listesi oluşturan diğerleri (erken dönem Grekler ve Alman şairlerinin pazarda herhangi bir denetim noktaları yoktu) gibi neden ilkesini reddeden, etki alanını (**Machtbereich**) sınırlayan düşünürler her zaman vardır. Onlar diğer düşünme ihtimallerine ve yollarına davetiye çıkarırlar. Onlar "farklı tarzda yazarlar" ve bundan hiçbir rahatsızlık duymazlar. Tersine onlar durumlarından hoşnutturlar; katedecekleri yolu oyun alanında açarlar.

Yine de Johannes Climacus, bu tür bir "spekülatif sıçrama" (Hegelci anlamda) hamlesinde bulunanlardan rahatsız olduğunu söylerdi; çünkü, onlar için herşey yolunda gidiyor olsa bile, arkalarında geriye kalanlarımızı beterin beteri birşeylerle karşı karşıya kalacak şekilde bırakırlar. Heidegger ve Silesius kendi yollarını neden ilkesininin menzilinin **ötesinde** aradılar ve farklı bir düşünme tarzına/yoluna açıldılar; birinden bağrına basarak besleyip büyütmesini (bizatihi oyunun kendi menzilini) istediğim bir yola; bu da, neden ilkesinin kendi alanında kendi yolunu açmaya bırakmamız gerektiği, neden ilkesinin gücünün kendi etki alanı içinde bile kontrol edilememesi gerektiği, kendi alanında bütünüyle akıldışı bir tiran olmaya bırakmamız gerektiği anlamına gelmez. Heidegger, akıl dışında bir oyun alanı keşfederek, aklı/nedeni ciddiye almaması için gerekli nedeni buldu. Fakat, ben oyunun aklın/nedenin bizatihi kendisine sızmasına izin vermek istiyorum. Memleketi terketmek niyetinde değil, aksine hudutları içinde kalmak, aklın kendi oyunu üzerinde ısrar etmek niyetindeyim. Tam da akıl/neden meselesi ciddi bir mesele olduğu için, onu oyunda tutmalı ve hudutları dışına kaçma düşüncesini terketmeliyim.

Üstelik bu bölümde ve özellikle de Kuhn tartışmamda öne sürmek istediğim şey de bu. Nedenin/aklın her durumda kurala-dayalı prosedürlerden, değişmeyen tekniklerden ibaret ölü/donmuş bir ciddi mesele olduğunu düşünmenin önemli bir hata olduğunu düşünüyorum. Eğer Heidegger düşünmenin aklın kendi etki alanı dışında bir başka yolunu bularak nedeni/aklı bir biçimde sınırlamış ise, bu durumda, aklı sınırlamanın, otoritesini kontrol altına almanın bir başka yolu var demektir ve bu yol, onun faaliyetine/kurumlarına sızmak, sistemine gizli ajanlar yerleştirmek, aklı kendi

nüfuz alanı dahilinde oyuna sokmaktır. Akıl için bir **Spielraum** (hareket alanı) açmak istiyorum. Bugün söylediğimiz gibi, ona bir uzay açmak, ona özgür oyun sağlamak, hareket edebileceği bir alan açmak istiyorum. Çünkü bana göre, yalnızca mistik şiir ve Silesius'un gülü değil, bizatihi akıl da oyunun dışında birşey olarak anlaşılamaz. Harekete geçme zamanı geldiğinde, akıl kendisini özgür oyunda, eylem sırasında, yani **kinesis** içinde kurumlaşmış/müesses kuralların yardımından mahrum bulur. Kondüktör bilimin kendi emniyeti için tasarladığı ve kılavuzun göstermekte başarısız kaldığı raydan çıktığında, kendi başına çaresiz kaldığında, kendi yaratıcılığından başka başvurabileceği hiçbir şey kalmadığında akıl tam anlamıyla işler haldedir ve bu da tam anlamıyla oyunda demektir.

Aklın hayatının **formelleştirilebileceği/mantıksallaştırılabileceği**, yani bir hukuk kuralına indirgenebileceği fikrini reddediyorum. Sunî/yapay zekâ endüstrisine, başka bir söyleyişle, en azından onun derin projesine akışı, çevreyi ve insan zekâsını simgeleyen özgür oyunu bütünüyle bir hukuk kuralına indergeme projesine karşı çıkıyorum. Hubert Dreyfus'un, elyazmasını okumaya, ne kadar kötü yazılmış ve çiziktirilmiş olursa olsun "aynı" karakteri tanımaya, insan sesini, bütün aksan, tonlama, vurgu vb. farklılıklarıyla birlikte işitmeye muktedir olmak gibi basit bir meselenin içerdiği komplekslilige işaret ederek, kendi kampını kurduğu karmaşık rayları severim. Sunî/yapay zekâ çalışması şimdiye kadar yolunu akış içinde açtıktan sonra da saf akışın, akışkanlığın ve oyunun belirsizliğini hedef alabilir. Dreyfus'un şu konuda haklı olduğunu düşünüyorum: eğer bir gün, insan zekâsının sentezini yapabilirsek, bu sentez yalnızca insanın kopyasını yapmanın ya da insan bedenini yeniden üretmenin bir yolunu bulduğumuzda mümkün olabilecektir. Dahası, bu gerçekleştiğinde, bir başka insanî varlığa sahip olacağız; fakat insan zekâsını bir dijital işlemci vasıtasıyla asla yeniden oluşturamayacağız. Bu, izole edilmiş enformasyon parçalarını işlemden geçiremeyeceğimiz için böyledir. Gestaltçıların ve fenomenologların isabetle tasvir ettikleri üzere biz modelleri/dokuları/desenleri (patterns) şaşırtıcı ölçüde bir hızla, hünerle ve karmaşık yollarla organize eder, yorumlar, okur, değiştirir ve şekillendiririz. Bir düzenli adımlar serisini izlemez ve bütün birleştirici ihtimalleri katedemeyiz. Biz var/yok makinaları, birinin açıp kapatabileceği telefon santralleri değil, tersine Yapay Zekâ (Artificial Intelligence) araştırmasının egemenlik kuramayacağı ölçüde karmaşık olan bir akış halinde hareketiz. Dreyfus gibi yazarlar, yollarını bilgisayar endüstrisinde bulan Heideggerci gizli ajanlar gibidirler ve **Technick** içindeki bir parçalama faaliyetini, Heideg-

ger ve çoğumuzun yapmaya çalıştığı gibi, global olarak değil, lokal olarak tekniğin taleplerini sınırlandırarak gerçekleştirirler.[16]

Ve fenomenologların insanî algılama ile zekâ konusunda gösterdikleri şey bunu belki de en iyi Merlau-Ponty'nin "belirsizlik" fikri dile getirir Derrida ve "belirlenemezlik/karar verilemezlik" ilkesince (non-principle: ilke-olmayan ilke, çev.) çok daha ileri götürüldü.[17] Derrida, bilgisayar devriminin **graphic (grafik)** yapısından, pro-gramming (gramerin önceden belirlenmiş olması, çev.), yeni bir yazma tarzı, kitabın yerine ekranın ikame edilmesi vb hakkındaki bütün konuşmalardan memnundur. Fakat, Yapay Zekâ projesinin sınırlarını hiç kimse Derrida'dan daha iyi gösterememiştir ona karşı geliştirilmiş teorik argümanlarla değil elbette, tersine kendi yazma pratiği ile. Şurası muhakkaktır ki, dijital işlemci göstergelerin faaliyetini içine alabiliyorsa da, göstergelerin oyununu kuşatamaz. Eğer o göstergelerin formelleştirilebilir özellikleriyle yapısal özelliklerini, yani kendi a priori gramerini yeniden yasalaştırabilse bile, göstergelerin oyununu, fonik, grafik ve semantik bağlantıları yasalaştıramaz; kayma durumlarını, yayılma/saçılma eğilimlerini ve özgür oyunu öğrenemez. Bilgisayara oyunu değil (o yalnızca kurala dayalı oyunları oynayabilir), çalışmayı öğretebiliriz. Ona kurala dayalı olan herhangi bir mantığı bulunan herşeyi öğretebiliriz. Ona hesaplayıcı düşünme olarak **ratio**'yu öğretebiliriz. Ona onto-teo-mantığı öğretebiliriz, fakat **Glas**'ı nasıl okuması gerektiğini (veya **Glas**'ı nasıl yazması gerektiğini) asla.

Bu bütünüyle, neden ilkesine karşı neden/akıl oyununu savunmamız gerektiğini, aklı neden ilkesine indirgememiz gerektiğini, "akıl" kelimesini zihninde yalnızca kurala dayalı ve sabit karar prosedürleri bulunanlara teslim etmememiz gerektiğini söyleme tarzıdır. Kurala dayalı ve sabit akıl görüşü kabul edilemez bir akıl görüşü, oyunu aklın dışında tutan, aklı ölü ciddiyete indirgeyen bir görüştür. Benim Heidegger'in bir başka alana sıçrayışına karşı savunduğum biricik görüş budur. Çünkü ben aklı, yoldaşlarını düşmana teslim ederek kaçan bir ordu gibi, **Technick**'in ellerine teslim etmek istemem.

Bu, stratejik açıdan, insanın muhaliflerine akıl adına konuştuklarını söylemelerine imkân verdiği için kötü bir fikirdir. Bu insanı büsbütün kötü bir

---

[16] Hubert Dreyfus, **What Computers Can't Do** (rev. ed.; New York: Harper, 1972, 1979). Dreyfus'un projelerini ele alışında teknologların zulmünü görmek, korkutucu değilse de eğlendiricidir. Bilgisayar endüstrisinin bu kitaba gösterdigi tepki, teknoloji endüstrisinin herhangi bir eleştirmeninin karşı karşıya kaldığı politik gücün/iktidarın iyi bir örneğidir: insan Heidegger'in neden ilkesini 'yüksek ve muazzam' bir ilke diye adlandırmasının nedenini anlayabiliyor.

[17] Bu konuda Merleau-Ponty ile Derrida arasındaki ilişki için bakınız Rodolphe Gasché, "Deconstruction as Criticism," **Glyph**, 6 (1976), 177-215.

ışık altına yerleştirir. Çünkü, nedensiz gül konusunda irrasyonel hiçbir şey yoksa bile, bu kesinlikle onu irrasyonel birşey taşıyormuş hale getirir. Akıl kurumuna sızmak, bilim hakkında, Kuhn'un ve Polanyi'nin ve onların ilham verdiği bir filozoflar kuşağının yazdığı tarzda (ve keza, unutmamamız gerekir ki, Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'a başladığı tarzda) yazmak çok daha iyidir. Bilgisayarlar hakkında, Dreyfus'un yazdığı biçimde yazmalı, edebî metinler eleştirisinde ve antropolojide, bütün bir "bilimler" doğa bilimleri, sosyal bilimler ve insan bilimleri alanında denemeler üretmeliyiz; akıl dahilinde oynanmakta olan oyunu gösteren denemeler.[18] Üstelik bu yalnızca yazma maselesi değil, televizyonda gerçekleştirme meselesi bile olabilir.

Aklın hayatında, aklın denetimden kurtulduğu, sabit talimatlarla su yüzünde tutulmadığı bir an vardır. Aklın fonksiyonu, modeli, paradigmayı yeniden organize ettiğinde, algı akışı veya problem akışıyla ilgili belirli bir düzenleme kararlılığına ulaşmak için kesintiyi akışa dönüştürmektir; modeli, paradigmayı yeniden organize ettiğinde, onun göstergeler sistemiyle düşünürler farklı şekilde yazmaya başlar. Akıl devrimi fizikte, ekonomi biliminde veya teolojide işte bu tür zamanlarda başlatır ve çok ciddi araştırmacılar neslinin tümüne hayat verir. Ne akıl dışında bir başka alana sıçrama yapma ne de ona hapsolma durumundayız. Mesele, aklın nüfuz alanı içinde yaşayanları özgürleştirmek, yasalarında liberal reformlar yapmak, hesaplayıcı düşünceyi bile enforme eden oyunu yeniden işe sokmaktır. En iyi türden hesaplama, hesaplayıcılarca değil, tersine, oyundaki özgürce uçan hesaplayıcı zihinlerce yapılır. Eğer şeyler/nesneler söylediğimiz gibi, akış halinde, belirlenemez bir sürüklenişte ve kayma durumunda iseler ve eğer aklın nesnelere tepkide bulunması, onlarla mütekabiliyet içinde durması gerekiyorsa (hakikatin metafiziğinin en klâsik taleplerine göre dahi), akıl ondan kurtulmalı, beklenmedik hamlelere, paradigma değişmelerine, ortodoks olmayan teklifleri izlemeye yetenekli olmalıdır. Akılla ilgili en mâkul görüş, aklın işleyiş tarzıyla ilgili herhangi bir elkitabı yazabileceğiniz ihtimalini reddeder. Oyunu oynamayı öğrenmek zorundasınız. Düşünme, elden ele geçen bir süreçtir ve Heidegger bunu **What is Called Thinking**'de ilgi çe-

---

[18] Sözün gelişi Geertz'ün hermeneutik yönelimli antropolojisi: Clifford Geertz, **The Interpretation of Culture** (New York: Basic Books, 1979) ve **Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology** (New York: Basic Books, 1983). Daha fazla bilgi için bakınız **Interpretative Social Science: A Reader**, ed. Paul Rabinow and William Sullivan (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979; **Understanding and Social Inquiry**, ed. Fred Dallymayr and Thomas McCarty (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977) ve **Social Science as Moral Inquiry**, ed. N. Haan et all. (New York: Columbia University Press, 1983). Keza sosyal bilimlerin harika bir ele alınışı için bakınız Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism**, 25 vd, 93 vd.

kici bir biçimde dile getirmiştir yalnızca el alanlar düşünebilirler (**WHD** [**Was Heisst Denken** (Tübingen:Niemeyer, 1961)] 49-50/**WCT** 14-15)

Fakat aklın özgür oyunuyla ilgili söylenmesi gereken birşey daha vardır ve bu, oyunu adil tutma zorunluluğu ile ilgilidir, yani akıl politikalarıyla ilgili. Ortodoks olmayan görüşler ve devrimler hakkındaki bu konuşmanın tamamı muhtemelen politikacıların ve üniversite yöneticilerinin canını sıkacak ve onlar mümkün en kısa süre içinde ona bir nokta koyacaklardır. Kralların daima devrimler ve saray işleriyle meşgul olma tarzları vardı.

Aklın Kurumlaşması

Akıl günümüzde kurumlaşmıştır. Sokaklarda başıboş dolaşmasına izin verilmiyor. Bu onun bir deli ya da hasta olduğunu ve bizim onu akıl hastanesine tıkmamız gerektiğini (veya tersi de olabilir; akıl onu akıl hastanesine tıkdığımız için hasta veya delidir) gösteriyor. Bu önerileri dışarıda bırakma, bu çağrışımları yasaklama yetkim yok. Ben yalnızca, günümüzde aklın üniversite gibi bir kurumun çatısı altına yerleştirildiğini ve bir idari muhit içinde fonksiyonunu icra ettiğini öne sürmeyi deniyorum. Unutulmamalıdır ki, kurumsal hayat formlarından kaçamayız. Ve biz hapsedilmiş akıl ile özgür bırakılmış akıl arasında açık ve belirlenebilir bir karşıtlık konusunda ihtiyatlı olmalıyız. İkisine de ihtiyacımız yok mu? Aklın kurumsal ve kurumsal olmayan biçimleri arasında belirlenemez bir gidip gelme türüne, göze çarpmaksızın ileri geri kayabilen bir çift taraflı ajan türüne ihtiyacımız yok mu? Her ne hal ise, eğer aklın kurumsallaştığının farkına varamamışsak, akıl hakkında mâkul bir tartışmayı da yapamayacağız demektir. Ve benim burada yapmak istediğim şey işte tam da budur.

Kant "saf" akıldan ve aklın "özerkliğinden" sözetti. Fakat bu tehlikeli bir soyutlamadır; çünkü, akıl daima zaten güç/iktidar sistemlerine gömülü durumdadır. "Aklın" dile getirdiği şey, büyük ölçüde, sürekli yerinde olan güç/iktidar sistemlerinin fonksiyonudur ve irrasyonel olan, gücün/iktidarın dışında olan şeydir. Gerçekten de, o, kurumlaşmış aklın sergilediği gücün/iktidarın özüdür ve bu güç, gücün/iktidarın dışında kalan şeyi "irrasyonel" diye tanımlamaya muktedirdir. Aklın egemen standartlarına karşı koyanların genellikle, tıpkı Washington'daki mevcut yönetime karşı çıkanların vatan haini olarak ilan edilmeleri gibi, irrasyonel oldukları ilan edilir. İnsan, kendi düşüncelerinin hizmetinde kurumun otoritesine tâbi olabilir. Ve bu karşı çıkanlar, yalnızca halen hakim fikirlere karşı olduklarında, akla ya da ülkeye karşı olmadıklarını deli veya hain olmadıklarını göstermek zorundadırlar.

Hem Heidegger hem de Kuhn, bilimsel düşüncelerin geliştirilerek tartışıldığı kurumsal şartları ihmal eden saf bir "bilim mantığının" aldatıcılığı karşısında bizi uyarırlar. Heidegger "bilimin kurumsal karakterinin" bu kurumlaşma doğa bilimcilerle tedricen yokolan hümanistler arasındaki farkı ortadan kaldırır giderek kemikleşmesine dikkat çeker.

> Onu, araştırma projelerine angaje olmuş araştırma adamı izler. Bu araştırma projeleri, çok farklı türde ve kapsamlı bilgi kazandırmaktan çok, çalışmalarına bir kesinlik atmosferi sağlarlar. Araştırma adamı artık evde bir kütüphaneye ihtiyaç duymaz. Dahası, o sürekli hareket halindedir. Toplantılarda müzakerelere katılır ve kongrelerde enformasyon toplar. Yayıncılarla komisyon için kontratlar imzalar. Yayıncılar hangi kitapların yazılması gerektiğini onunla birlikte belirler. (HW 85/QCT 125)

Ve Kuhn, birçok kişiyi dehşete düşüren "profesyonalizmin" ve bilimsel yaşlı muhafızın bilimin işleyişiyle, bilim felsefecilerinin kabule istekli olduklarından nasıl çok daha fazla ilişkili olduğunu gösterir. Kuhn, yeni birşeyle meşgul olmanın yollarından birinin, onu yasadışı ilan etmek, onu kanaat dışı ve meslekdışı (nonprofesyonel) birşey olarak damgalamak, onun mesleki bir skalada yeralmadığını söylemek olduğunu gösterir. İnsan onu sadece dışarıda tutarak, haklarından mahrum bırakır. Ve belirli bir ölçüde, der Kuhn, egemen araştırmacılar kuşağı, asla yeni bir paradigmanın mantığına inanmaz, yeni paradigmanın mantığını izleyenler daha çok yeni paradigmanın daha genç taraftarlarıdır.

Hiçbir akıl açıklaması aklın üniversitedeki kurumlaşmasından ayrı olarak düşünülemez. Akıl hakkındaki tartışmalar dergi ve kitaplarda, sempozyumlarda ve kamuya açık konferanslarda üniversite profesörlerince, daha fazla araştırma hakkı, promosyonu ve desteği veren erkekler ve kadınlarca yapılan tartışmalardır. Rasyonel olan ve rasyonel olmayan şey genellikle akademi içinde yeralan, kabaca belirlenebilir elit kurumlarda yüksek fakülte makamlarını işgal edenlerin güçlerinin/iktidarlarının fonksiyonudur. Meslek içindeki söylemin stilini/tarzını ve tonunu belirleyenler onlardır. Onlar, "doğru soruları" ve bu soruları ele almanın doğru yollarını belirler. Dergilerde yayınlanacak makale türlerini, en iyi üniversite basımevlerinin yayınlayacağı kitap türlerini, vakıflarca desteklenebilecek araştırma önerilerini standartlarını koyarak onlar belirler. Onlar birbirlerinin kitaplarını eleştirir, birbirlerinin makalelerini tartışır ve birbirlerini sponsorluğunu yaptıkları kolokyumlara ve seminerlere çağırır, birbirleri için kurumsal destek tavsiyeleri yapar, birbirlerinin doktora öğrencilerini kiralar ve birbirlerine misafir profesör olarak hizmet davetiyeleri çıkarır, birbirlerini mesleki cemaatlerdeki mesleği kontrol eden kendi kendini onaylayan, kendi kendini kutlayan çevreler gözde koltuklar, okutmanlık (lectureship) ve makamlar için aday gösterirler.

Bütün bunlar, meslek içinde "rasyonel söylemin" ne olduğunu ya da ne olmadığını belirleme sonucunu doğurur. Bu konuları tartışmayanlar ve/veya farklı bir söylem kullananlar marjinal dergilerde ve yayınevlerinde yayın yapmaya, ikinci ve üçüncü seviyede kurumlarda ders vermeye, çalışmalarını kurumsal destekten mahrum yürütmeye itilirler. Amerikan felsefesinde, yirminci yüzyıl Fransız ve Alman filozoflarını zikretmek bazı durumlarda saygın birşeydir; Heidegger ve Derrida'nın okuyucuları hâlâ çok muhtemeldir ki en elit üniversitelerdeki felsefe dışında okuyuculardır. Bu yüzden, Kierkegaard'ı kıskandıracak bir ironiyle, "rasyonalite" ile ilgili tartışmalarda tek damla mürekkep harcamayan filozoflar, aklın ne anlama geldiği ve rasyonalite tartışmalarının nasıl yürütülmesi gerektiği konusundaki aşırı ölçüde etnosentrik ve ayırımcı standartlara uymaya mecbur kalırlar.

Fakat, üniversite **içinde** kullanılan güç/iktidar, üniversite **üzerinde** kullanılan güç/iktidar tarafından, sanki üniversite ondan bağışıkmış gibi gösterilir. Şurası muhakkaktır ki üniversite bir teknik-politik iktidar yapısı içinde yeralır.[19] Bu yapı, üniversiteden, dolayısıyla "rasyonel" olan şeyden giderek teknik ve pragmatik beklentileri artan bir sosyal sistemin unsurudur. Bu sosyal sistem hızla "neden/akıl" ilkesinin tahakkümü altına girmektedir. Böylece, üniversiteye, toplumun bilimadamlarının, mühendislerin, muhasebecilerin, bilgisayar uzmanlarının, hemşirelerin, fizikçilerin ve hukukçuların/avukatların teknik ve mesleki ihtiyaçlarını karşılayacak bir kurum olarak bakılıyor. Üniversite, profesyonel spor takımları için bir yetenek ve eğitim temeli havuzu bile sağlıyor. Ondan geleceğin yurttaşlarını yetiştirmesi, iyi Amerikalılar (veya Fransızlar ya da ihtiyaç duyulabilecek herşeyi) yaratması bekleniyor. Üniversite ait olduğu toplumla giderek daha fazla bütünleşmekte ve temelin, aklın, pratik amacın kolayca ya da doğrudan gösterilemeyeceği özgür düşünce oyununa giderek daha az yer vermektedir. Ve insanın bu tür bir özgür oyunu bulmayı ümit edebileceği disiplinler, bu disiplinlerin kendileri "neden/akıl ilkesi" tarafından istila edildikleri ve teknik amaçlara maruz bırakıldıkları ölçüde, ve kolayca terkedilirlerse ortaya çıkacak aşırı sıkıntıdan dolayı hemen hemen bütünüyle modası geçmiş bir çağın ziynet ya da antika alametleri konumuna düşüyorlar.

Akıl oyunu neden ilkesince iptal edilir; aklın üniversite içindeki özgür hareketi, üniversitedeki kurumlaşmasınca kontrol edilir. Aklın enerjisinin ve üniversitenin, mesleki hazırlığa kanalize edilerek, sürekli neden/akıl ilkesini izlemeleri istenir. Üniversite, varolan düzeni normalleştirme, yeni-

---

[19] Bir önceki kısımda, Heidegger'in neden ilkesiyle ilgili tartışmasını (SG) bir rehber olarak kullandım; bu kısımda Derrida'nın "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils" (krs. Bölüm 7. Dipnot 11) adlı yazısını kullanıyorum.

den takviye, yeniden teçhiz etme ve ona karşı çıkanları ihraç aracı haline gelir. O, herşeyin ulusal bir amaçta, mesleki bir amaçta, teknik bir amaçta odaklaştığı bir merkeze, hiçbir şeyin mutlak biçimde "nedensiz" durmadığı, akıl için temel birşey ve gerçekte akıl olan şey olsa bile adem-i merkezîleşen ve özgür oyunda yeralan herşeyin kuşku altında kaldığı ya da tehlikeli bulunduğu bir yere dönüşür. "Hümaniter disiplinler" müfredat programlarına meslekler içindeki en doğru ve açık sözlü liderleri, nasıl konuşulması, nasıl yazılması ve nasıl inceleme yapılması gerektiğini bilen liderleri, hünerleriyle birlikte "değerlere" de sahip bulunan, "etkili iletişimi icra eden" liderleri sağlar sokulmaları için bir "temel/gerekçe" sunularak pragmatik tarzda "meşrulaştırılır." Hümaniter disiplinler de neden/akıl ilkesine boyun eğerler etkili iletişime: **ratio sufficens, ratio efficens.**

Hümaniter disiplinler için bir başka, muhtemelen çok daha iyi bir gerekçe daha vardır. Çünkü onlar, farklı tarzda konuşan, düşünen ve yazanların, mevcut düzenin etkili eleştirisini sunan yıkıcı ve adem-i merkezîleştirici fikirleri üretenlerin ikamet etmesine elverişli bir mekân sağlarlar. Biz onları sokaklardan uzak, tehlikeli söylemlerin etkilerini taşıyabilen pazaryerinden uzak tutarız. Ve işte bu noktada Derrida, Marksizmin bile kurumsal itibara sahip olduğunu ve "dahili-kurumsal" güç olarak kaldığını düşünür.[20] O üniversite söyleminin muteber stilini/tarzını benimsemiş ve dolayısıyla üniversite tarafından asimile edilerek kontrol altına alınmıştır. Marksistler genellikle kampüsün sınırları içinde dolaşırlar.

Nihai noktada üniversiteden savaşa hazırlığa el vermesi istenir. Üniversite, güç/iktidar-tutkusu için gerekli beyin gücünü sağlamalıdır. O, ulusun nükleer silah ambarını yaşatmak ve büyütmek için ihtiyaç duyduğu ve belki de nükleer yarışı dış uzaya teşmil edecek ayrıntılı ve tehlikeli bir lazer savunma sistemi inşa etmek için ihtiyaç duyduğu fiziği, mühendisliği ve bilgisayar teknolojisini sağlar. Kampüsteki en yüksek, en etkileyici ve en yeni binalar, savunma çabalarınca finanse edilerek savunma çabalarına adanmıştır. Hükümet-kontrollü ödenekler üniversiteyi, her zaman ulusal amaca hizmet eden birşey olarak görürler. Hiçbir şey nedensiz değildir; özellikle de çok tehlikeli silahlara yolaçan araştırma. Bunu, atmosfere ve yiyeceklere şiddetle kanserojen madde pompalayan endüstriyel güçleri ortaya çıkarmak yerine, kanser hüçresi araştırması izler. Ve özgür oyunun üniversitenin dışına atılmasında hiçbir uzlaşmazlık yoktur.

Akıl sorunu, **Gestell** bizi, üniversiteyi içine alan çerçeve, aklı bir neden ilkesine yerleştiren çerçevedir den ayrı olarak tartışılamaz. Aklın kurumlaşmasını böylesine tehlikeli hale getiren **Gestell**'dir. **Varlık ve Za-**

[20] Derrida, "The Principle of Reason," s. 16.

man'da Heidegger, bilimin hermeneutiğine yönelik keskin ve anlamlı düşünceler öne sürer; en teorik anlarında bile bilim bir praksis olarak durur; ona varlıkların Varlığını projekte etmenin belli bir yolu kılavuzluk eder; bilim periyodik şekilde kavram ufukları içinde ortaya çıkan temel devrimlerle sarsıntıya uğrar; herhangi bir bilim "mantığı" bu olguyu müteakip aksak adımlarla yürür vb. Geç dönem yazılarında Heidegger, bu tür bir faaliyete ilgisini yitirmiştir. Ve merak edilecek hiçbir yanı yoktur. Tedricen daha tehlikeli hale gelen bir durumun kaçınılmazlığı ile karşı karşıya gibidir. 1945'ten sonra, **Technick** hakkındaki tartışmanın bütün terimleri dramatik bir şekilde değişmiştir. Nükleer silahlar fırlatılmış, atomun gücü bir silah olarak serbest kalmış ve insan bedenini yakmıştır. Savaş fikri büyük bir değişikliğe uğramıştır. Çeyrek yüzyıl sonra bir adam ayda yürümüştür ve bu ölümüne yarım yüzyıl kala Heidegger'i dehşete düşüren bir olaydır.[21] Ve günümüzde, elektronik minyatürizasyonun doğuşu ile birlikte, bilgisayarın gücü, normalleştirme güçlerini ve "enformasyon" kuralını ölçülemez şekilde takviye ederek "fiilî hayatımızın" en ücra köşelerine kadar girmiştir.

Heidegger'in sesinin bir çığlığa, bir kıyamet haberine dönüşmesinde şaşılacak birşey yok. Burası, mesajların bir güçlü postane müdürünün sistematik kontrolü altında bulunduğu, bir sesin, kamu hatlarına dağılan biricik mesajın neden ilkesi olduğu bir dünyadaki protest ses olduğunda, kıyamet haberciliğinin bir amaca hizmet ettiği yerlerden biridir. Geç dönem yazıları, güçlü ve muktedir bir ilkenin mesajını engelleme, dünyayı ve insanın bu dünya ile ilişkisini, sanat, insan, şehir, **polis** ve kurumları hakkındaki fikirlerimizi dönüştüren büyüyen teknolojinin tehlikesine işaret etme girişimine dönüşür. Nesneler/şeyler, bomba atılmasa dahi tehlikededir, der Heidegger, "özleri," "varolma tarzları" itibariyle, yani teknik gücün hammaddeleri olarak tehlikede. Nesneler/şeyler insanın bizatihi kendisi teknolojinin varolma tarzı, teknolojinin **Gestell** olarak özü tarafından sömürüldüğü için insanlar tarafından sömürülür.

Bu yüzden, fenomenolojinin teknik vokabüleriyle boyanmış ılımlı hermeneutik, protestin sesine teslim olur. Bilimin özünün hermeneutik belirleniminin yerine, teknolojininin **Wesen**'inin, teknolojik bir dünyada yaşanan, ortaya çıkan şeyin dökonstrüktif bir eleştirisi yerleştirilir.[22] Heidegger artık bilimin mantığıyla ilgilenmez bir varlık mantığı ya da hermeneutik mantık, bir genea-logic'le de ilgilenmez. Bilim, hem bilgiden koparılamaz

---

[21] Heidegger, "Only a God Can save Us/Bizi Yalnızca bir Tanrı Kurtarabilir," s. 277.

[22] Bu fikri su makalemde geliştirdim: "Heidegger's Philosophy of Science: The Two Essences of Science," **Rationality, Relativism, and the Human Sciences,** ed. Joseph Margolis **et al.** (The Hague: Martinus Nijhoff, 1986), ss. 43-60.

birşey, güce/iktidara-tutku biçimlerinden koparılamaz birşey olarak hem de bilme-tutkusu, egemen olma ve manipüle etme tutkusu formlarıyla, Foucault'nun "güç/iktidar-bilgi" diye adlandırdığı şeyin formlarından koparılamaz birşey olarak teknolojiyle bağlantılıdır. Güce/iktidara-tutku'nun metafiziği, zamanımızın bütün fenomenlerini siyasi, sosyal, bilimsel ve sanatla ilgili bütün fenomenlerini egemenliği altına alarak çağımıza damgasını vurur, dönemimize işaret eder. Her bireyi, her kurumu, her insanî pratiği etkisi altına almayı amaçlayan devasa bir totaliteryen ve kuşatıcı hareket içinde yokolma tehlikesi altındayız. Heidegger tek başlarına bilim ve teknolojiyle ilgilenmez, bilimle teknolojiyi, doğurdukları kontrol, manipülasyon ve güçle/iktidarla birlikte ele alır. O, bilim ve teknolojinin ortak bir öze sahip olduklarını, bilimin teknolojiden koparılarak saflaştırılamayacağını, bilimi kontrol etme ve üstünlük sağlama tutkusunun motive ettiğini, bilimin bilgi olarak güç/iktidar tutkusu olduğunu düşünür. Onların, modern teknolojik uygarlığın kılavuz anlayışlarını, teknolojinin ontolojisini dile getiren ortak bir metafizikten doğduğunu düşünür.

Bütün problemler politik, sosyal ve şahsi problemler uygun bir davranış teknolojisi için gerekli teknolojik problemler olarak kavranmaktadır. Dünya, çeşitli güç/iktidar teknolojilerinin, kamu düşüncesini ve siyasetini manipüle eden politik teknolojilerin, davranışın standartlarını belirleyen sosyal teknolojilerin, okulların ve çocukların normalleştirilmesini ve hizaya getirilmesini teminat altına alan eğitim teknolojilerinin hammaddesine dönüşmüştür. Kontrolümüz altına girmesi gereken yalnızca doğa değildir; eğitim, cinsellik, siyasi süreçler, sanatlar, kısacası bütün bir insanî pratikler alanıdır da. Nükleer güç ve bio-güç/iktidar; güç/iktidar-bilgi; bilme-tutkusu ve tutku olarak bilme. Bu, bilim ve teknolojide, bilim ve teknolojinin başarısı ve prestiji tarafından egemenlik altına alınan bir kültürün zihin çerçevesi olması anlamında yaşanmakta olan şeydir (**wesen**). Ve üniversite yavaş yavaş neden ilkesinin iktidarı/gücü altına giriyor.

Heidegger'in oyun üzerine düşünmeleri ve Derrida'nın tekstüel oyunla ilgili coşkulu gösterileri büyüyen kontrol güçleri ile güç yoğunlaşmaları momentumuna karşı özgürleştirici protest eylemlerdir. Foucault ve Adorno, Kuhn ve Feyerabend, Heidegger ve Derrida normalleştirmenin, düzenlemenin, manipülasyonun, polis yönetimini kontrol etme tarzlarının sınırlamalarının ortadan kaldırılmasını savunurlar. Onlar kendi haline bırakma, yeryüzünün ve gökyüzünün, ölümlülerin ve tanrıların, bilim ve edebiyatın, üniversitenin ve şehrin kendi haline bırakılması, herşeyin kendi haline bırakılması bu eski ve zor bir zanaattır adına konuşurlar. Eğer akıl denilen şey her durumda güç/iktidar şebekeleri içinde uygulanıyor ise, bu, sahiden mâkul herhangi bir akıl düşüncesinin güç/iktidar konusunda bir uya-

nıklığı da içermesi gerekiyor demektir. Bu keskin bir kendi haline bırakma fikrinden, oyunun kendi kendini icra etmesine imkân veren, akıl denilen şeyi herhangi bir zamanda sürekli ötekine açarak, temeli, temelsiz ve belirsiz olduğu düşünülen şeye maruz bırakarak muhalifin dinlenmesine imkân verme fikrinden doğar.

Böylece, Kant'ın "aklın ilgileri" diye adlandırabileceği şeyin hayati önemi vardır ve biz aklın ilgileriyle protestin, muhalifin hayatını ve özgür oyunu, farklı tarzda düşünme ve farklı tarzda yazma, açıkça tartışma hünerlerini koruyabiliriz. Saf ve tarafsız akıl türünde hiçbir şey olmayabilir; rakip ilgilerin centilmence yarışamamaları için hiçbir sebep de yoktur. Aklın bir ilkeye indirgenmesini protesto etmek, aklı protesto etmek değil, aklın yaygınlaşmasını ve tam nüfuz alanına ulaşmasını öne sürmektir. Bu, aklın kurumlaşmasıyla ilgili bir alarmdır; çünkü, biz aklı, hem onun güvenliğini sağlamak hem de onu varolan düzeni ondan uzak tutmak için dört tarafı kapalı güvenlikli yerine, emin bir yere yerleştiriyoruz. Ve Kierkegaard ve Nietzsche'nin bu açıdan Husserl ve Heidegger'den çok daha önemli şahsiyetler olmalarının nedeni budur. Çünkü onlar, üniversitenin akıl diye adlandırdığı şeyin önünde diz çökmezler. Onlar, üniversitenin herşeyi güvenlikli hale getiren, edebe uygun hareketi muhalifi baskı altına alma dahil bütün bedellerden kurtaran âdâb-ı muaşeret kurallarını, stilini, söylemini ve hayat tarzını reddederler. Kierkegaard, der Derrida, "üniversiteye yabancı olan, hatta üniversiteye düşman olan, [fakat] akademik düşüncelerden çok üniversitenin özü konusunda düşünmemize imkân sağlayan düşünürlerden biridir."[23] Ne Kierkegaard ne de Nietzsche üniversite içinde yaşadıkları gibi yaşayabilir, yazdıkları gibi yazabilir, yarattıkları gibi yaratabilir, düşündükleri gibi **düşünebilirdi.**

Biz akla kurumsal otorite giydirdik. Onu, kesin bir tekniğe ve sabit bir yönteme dönüştürerek değil, ona politik bir otorite vererek, bir rasyonalite-kastı, bir uzmanlar ve profesyonel akıl pratisyenleri loncası yaratarak bir **prens,** bir **arke/kral** haline getirdik. İlk Aydınlanma'nın akıl fikri değişmez otoriteye karşı bir protesto olarak akıl fikri öyle sararıp soldu ki, şu günlerde kendisini akıl diye adlandırdığımız şey, bütün otoritelerin sonuncusu ve en tehlikeli olanıdır. Günümüzde akıl dediğimiz şey, hep birlikte yönetilen toplumu oluşturan askerî, teknik ve endüstriyel otoritelerin bandolarınca sıkıca kuşatılmış bir merkezî güçtür/iktidardır.

Bir adem-i merkezîleştirme, parçalama ve belirlenemezlik felsefesinin birlik ve varlık metafiziğinin dökonstrüksiyonunun, oyun adına konuşan bir felsefenin genellikle yalnızca tahrip edici birşey ki o yıkıcıdır; yıkıcı bir felsefe anlamına gelir olarak değil, aynı zamanda irrasyonel ki irrasyonel

23 Derrida, "The Principle of Reason," s. 20.

değildir bir felsefe olarak kabul edilmesinin nedeni budur. Aslında o bize, aklın zaten daima kaçınılamaz biçimde bulaştığı güç/iktidar istemlerine gömülü olduğunu hatırlatarak, akıl adına konuşur. Dökonstrüksiyon, aklı her durumda tahrip eden gerçek ilgiler/çıkarlar konusunda bizi uyutan tehlikeli saf akıl ve saf mantık illizyonlarını protesto eder. O, "neden ilkesi," teknik akıl anlayışı ve sınırsız otoritesi bulunan bir **arche** aleyhine konuşur. O özgürlük konuşma, yazma ve eylem özgürlüğü ve oyunu centilmenlik sınırları içinde tutma adına konuşur. O, kendisinin ötekisi durumundaki irrasyoneli deklare ederek onu bir cüzzamlıymış gibi ya da onun hapsedilmesi gibi, deliler gibi dışarıda bırakmaya çalışan bir rasyonaliteye karşı çıkar.

Heidegger neden ilkesinin boşluğa açıldığını, mantığa duyulan arzunun kendisinin temelsiz olduğunu, temelin uçurumla doldurulamayacağını söyler. Eğer politik üniversite sistemi bu ilkeye meftun ise, "düşüncenin" rolü onu, aklın baskı altına almak istediği uçurumlara maruz bırakmaktır. Bunun ne anlama geldiği konusunda şunları söyler Derrida:

> ... insanın kendi kendisini bu suretle yazma modellerini, pedagojiye yaklaşımları, akademik mübadele prosedürlerini, dille, diğer disiplinlerle, genelde kurumla, kurumun içi ve dışıyla ilişkilerini dönüştürmeye hazırlaması. Bu patika istikametinde ilerleyenler, bana öyle geliyor ki, kendilerini neden ilkesine karşıt bir konuma yerleştirmezler; üstelik "irrasyonalizme" yolaçma ihtiyacı da duymazlar. Onlar, onun hafızası ve geleneği, buyurucu mesleki katılığı ve yeterliliği ile birlikte üniversite **içinde** çalışmayı sürdürebilirler. Burada bir çifte jest, bir çifte postülasyon vardır: mümkün mertebe uzaklaşırken bile mesleki yeterliliği ve kemikleşmiş üniversite geleneğini, teorik ve pratik olarak, üniversitenin altındaki uçurumlar/boşluklar hakkında en dolaysız yasadışı düşünme dahilinde korumak. ... elverişli bütün araçlarla onu engelleyecek ya da garanti altına alacak saflara katılan her ülkedeki bazı üniversite profesyonelleri için elverişsiz ve dolayısıyla katlanılamaz gelen işte bu çifte jesttir.[24]

İşte bu tartışmanın başlangıcında hapsedilmiş kurumlaştırılmış akıl ile aklın özgür oyunu arasındaki ayırım konusunda yönelttiğim sorunun cevabı buradadır. Bu sorun, alternatifler arasında bir tercihte bulunma meselesi değildir. Biri olmadan diğeriyle hiçbir şey yapamayız. Onlar, birbirinden koparılamaz, belirlenemez tarzda ve kimyevi bakımdan, aynı anda herıki şeydirler de. Hiçbir şey masum değildir. Ve işte bu yüzden sorun, bir uyanık olma, ve dolayısıyla bir çifte aktörü oynama, içeriden eleştiri, kurumda "gizli iş" yürüten bir hain ve düzenbaz Hermes rolünü icra etme sorunudur. İnsanın üniversiteyi kendi ötekisine, belirsizliklere/uçurumlara açmak ve aklı oyunda tutmak, oyunu akılda tutmak için üniversitede çalışması, kendisini onun standartlarına göre ısbatlaması gerekir.

Alternatifini düşünün. Üniversitenin bir savaş aracı olmak dışında hiçbir şey olmadığını, silahlanma imalatçılarının istedikleri bütün kontratlara sa-

---

[24] Derrida, "The Principle of Reason," s. 17.

hip olduklarını, savaş danışmanlarının başarı kazandıklarını ve ilk-saldırı kapasitemizin "muhtemel bir saldırıya karşı saldırıyı" provoke edecek kadar büyük olduğunu düşünün. Basitleştirelim. Felsefeyi oyunda tutarak, bir yerlere gönderilecek nükleer emir taşıyan kompüter çipindeki bir hatanın, bir nükleer felakette zirvesine yükselen şaşırtıcı bir teknik mükemmellikte (**ratio sufficens, ratio efficens, ratio perficens**) tasarlanmış kompüterler şebekesindeki tersine çevrilemez bir olaylar zincirini harekete geçirdiğini varsayın. Canlı türlerinin çoğundan mahrum kalan gezegen herşeye rağmen yörüngesinde dönmeyi, enerji harcamayı, cansız şekilde güneş üzerine düşünceye kadar sürdürecektir. Sonra, bütün varlıklar/şeyler tekrar akış haline dönecektir. Neden ilkesi, bunun dışında hiçbir şey söylemez. Constantin için olduğu gibi, tekrar (repetition) bize çok daha fazlasını söylemiştir. Unutulmamalıdır ki, oyun herşey olacaktır.

İndeks

açıklama, 103, 255-256, 261, 280, 296, 307, 391
Adorno, 444
anlam, 8, 16-17, 19, 89-93, 95, 97, 113, 186-187, 189-190, 193, 200, 217-218, 220-221, 226, 232, 234, 239, 241, 246, 263, 277-278, 299, 308, 317, 321, 323, 338, 340, 343, 349, 351, 354, 362, 364, 374-375, 377, 389, 411
anlama, 75, 83-84, 88, 91, 95, 97, 103, 116, 118-119, 179, 181, 183-190, 192, 1 95, 210, 212-213, 216-218, 221-222, 224-226, 228-229, 231-233, 235-236, 238-242, 245-246, 251-253, 256-260, 264-273, 278, 282, 288, 293-300, 307-311, 313-316, 326, 329, 383, 387, 390-392, 399, 402, 421
anlamlı eylem, 152, 179
antimonistik, 270
antropomorfizm, 9, 14, 17-18, 21, 24, 28, 277, 347
aporia, 129, 314, 316
Aquinas, 209
Aristoteles, 7, 15, 39, 45, 65, 68-69, 73, 88, 129, 133, 136, 213, 218, 230, 293, 324, 415, 424, 429
Augustin, 213, 227, 417
Aydınlanma, 83, 149-151, 163-164, 166, 239, 388, 410, 445
Bloom, 267
cemaat, 11, 22-23, 211, 216, 246-248, 283, 378, 378, 380-381, 392, 405, 423
cogito, 219, 227, 384-385, 410
Constantim Constantinus, 125-126, 128, 133, 137-138, 415, 447.
Culler, 267
çerçeveleme, 54, 404, 408, 410
Dante, 162
Dasein, 75, 78, 80, 106, 108, 111, 181, 184, 190-201, 227, 251-253, 257-265, 271, 273-277, 307-313, 316-318, 325, 330, 360, 367, 370, 382, 388, 391, 397, 400-401
das Man, 199
Derrida, 97, 101, 113, 119, 134-136, 144, 267-268, 271, 413-418, 421, 423, 427-429, 437, 441-442, 445-446
Descartes, 15, 25, 218-221, 227, 256, 293, 367, 371, 386-388, 390, 411, 414
Dewey, 101
die Sache, 81, 89, 91-92, 94, 100, 108-109, 112, 117, 189-190, 243, 417-418
dile giden yol / dil yolu, 43-44, 47-48, 51, 53, 97
dilin spekülatif yapısı, 75, 77, 86, 88-89, 91, 93, 95, 97, 192
dilin varlığı: varlığın dili, 33-34, 36-38, 42-43, 48-51, 70, 88
dil oyunları, 101, 103, 105-106, 110-117, 193, 379, 388
diyalog, 70-73, 76-85, 89-90, 92, 94-99, 103-104, 113-114, 117-118, 120, 188-190, 196, 201-202, 225, 240-241, 243-244, 249
Dilthey, 82, 181, 183, 223-226, 252, 254, 291-300, 303-306, 369, 402
doxa, 12, 231
dökonstrüksiyon, 12, 15, 26, 28, 106-107, 113, 121, 268-269, 272-273, 343, 357, 416, 418, 430, 445-446
düalizm, 101
Ebner, 70
egzistansiyalizm, 110, 118, 153
eide, 14
Einstein, 212
eleştiri, 255-256
empirizm, 230
episteme, 12, 114
epistemoloji, 4, 15-17, 23-28, 102-103, 186-187, 222, 226, 229, 263, 292, 334, 342-343, 368, 370, 381, 386, 400, 411
erklarung, 23
ethos, 168
Faust, 301
fenomen, 253-256, 259, 262, 267, 283-285, 292, 297, 313, 316, 318, 320-321, 324, 326, 331
fenomenoloji, 22, 87, 102, 118, 128, 181-182, 196, 200, 221, 223, 389, 443
Feyerabend, 213, 416-418, 428, 444
filoloji, 3-4, 181, 354-355, 357, 363
Foucault, 3, 271
Gadamer, 65, 75-98, 100, 103-104, 112, 114-116, 181-185, 190-203, 213, 220, 222, 225, 235, 237-249, 253, 271-272, 414-415

Geist, 80, 83, 119, 141
Geisteswissenschaften, 24, 252, 292, 297-298
gelenek, 79, 81-84, 94-95, 104, 111, 115-116, 118, 139, 145-191, 194-202, 230, 245-249, 271-272, 334, 343, 358
geneoloji, 15, 17, 354, 356, 362
Gestalt, 53
gösterge, 31-32, 48, 50, 88-89, 101, 193, 216, 238, 282, 288, 328
güç tutkusu, 15, 24, 28, 33, 343-345, 348-349, 359-361, 430
Habermas, 210, 218
hakikat, 5, 9-11, 16-28, 83, 92-95, 100-104, 114, 117, 137, 184, 198, 200, 212, 218-222, 240, 243-244, 246, 257, 277, 279, 282, 286-289, 293, 304, 319, 339-340, 344-346, 348, 353-354, 360, 371, 376, 385, 387, 397, 400
hakikat pathosu, 10
Hakikat ve Yöntem, 75-78, 80-81, 85-88, 97-98, 183, 272
Hamann, 56,
hatırlama, 128-130, 134, 139
Hegel, 75-82, 84-98, 104, 128, 137, 201, 222-225, 299, 301
Heidegger, 75-127, 132-140, 181-189, 194-205, 220-225, 227-237, 251-273, 307, 356, 367-379, 382-394, 400-416
Herakleitos, 133, 301, 417
henmeneutiğe dönüş, 251-253, 414
hermeneutik, 28, 76-79, 81, 87, 89-93, 100-103, 113-118, 120, 127, 143, 182-189, 202-204, 210-218, 220-223, 237-253, 269-278, 291, 294-297, 302, 306, 334, 357-358, 373-377, 391, 397, 413-419, 421-425
hermeneutik daire, 115, 182-183, 186, 229-230, 234, 257, 265, 268
Humbolt, 45-47, 55, 66, 202, 231
Hume, 220
idealizm, 47, 114
ilerleme fikri, 145-146, 148-149, 154
insan bilimleri, 103, 246-247, 295, 297-300
Kant, 15, 114, 210, 213, 220-222, 227-230, 248, 253?257, 283, 310, 385, 419, 439, 445
Kierkegaard, 117, 119, 125-139, 141-144, 223, 441, 445
Kuhn, 103, 213, 420-430, 435, 438,
Lacatos, 213
Lawrence, 156
Leibniz, 293, 431
linguistik, 13-28, 61-72, 86, 108-112, 170-182, 189-196, 204, 215, 221, 230-247, 264-270, 330-311, 392-397, 407-413
Marx, 223
metafizik, 14, 24-39, 75-100, 102-120, 125-139, 141-147, 235, 293-306, 341-347, 360, 385
metafor, 2, 6-10, 15-19, 71, 102, 107-110, 192, 203, 240, 277-279, 345, 362
natüralizm, 114, 400
Newton, 212, 429
Nietzsche, 3-28, 261-277, 333-353, 354-364, 416-419, 445
ontoloji, 105, 118, 132-142, 226, 241, 364-381, 386-403, 429, 444
retorik, 3, 11-17, 271, 277, 342
Rorty, 99-119, 395, 428, 430
Schiller, 70
Schleirmacher, 84, 181-183, 252, 294-296
Sokrates, 84, 130, 142, 243-245, 278
teknik, 96, 111, 114, 432-437, 443,
temelarayıcılık 102, 218-220, 371, 381-390
Varlığın dili, 109-111, 117
Varlık, 26-36, 77-103, 106-120, 134, 143, 185, 194-200, 226, 312-319, 370-396, 402-413, 431, 443
Varlık ve Zaman, 77, 96, 127, 184, 198-218, 251-273, 368, 390-399, 403-406, 420-430, 438, 442
Varlık ve Hiçlik, 260
Vico, 222
Weber, 152, 154, 178
Wittgenstein, 102, 109, 118, 391, 397
yorum, 27-28, 45, 92-100, 118, 120, 182-193, 211-220, 225-232, 234-277, 280-292, 313-323, 333-341, 347-365, 390-392, 411, 430
yöntem, 34, 103, 184-188, 240-251, 283, 353, 378, 404-414, 416-419