DİNLEME ÜZERİNE HERMENEUTİK BİR SORUŞTURMA: BİR BİLME MODELİ OLARAK *GÖRME*DEN BİR ANLAMA MODELİ OLARAK *İŞİTME*YE

Hülya Yaman

131150102

DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Doktora Programı

Danışman: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Mayıs, 2019

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

HÜLYA YAMAN'ın "Dinleme Üzerine Hermeneutik Bir Soruşturma: Bir Bilme Modeli Olarak Görmeden Bir Anlama Modeli Olarak İşitmeye" " başlıklı tezi 17.05.2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca Felsefe Anabilim Dalı ~~Yüksek Lisans~~/Doktora tezi oy birliğiyle/~~oy çokluğuyla~~, başarılı/~~başarısız~~ olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı. Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	Prof.Dr.Zekiye KUTLUSOY (Danışman)	.....
Üye	Prof.Dr.Sevgi İYİ	.....
Üye	Prof.Dr.Güncel ÖNKAL	.....
Üye	Doç.Dr.Çiğdem YAZICI Üsküdar Üniversitesi	.....
Üye	Doç.Dr.Kurtul GÜLENÇ Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi	.....

Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL
Enstitü Müdürü

Revizyon Takip Tablosu

REVİZYON NO	TARİH	AÇIKLAMA
00	01.03.2018	İlk yayın.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

17.05.2019

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarından bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmanın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığını beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Hülya Yaman

iii

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasına olanak sağlayan Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalına, bu çalışmada sabrı, emeği ve bilgisiyle yanımda olan danışman hocam Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy'a, katkılarıyla yol almamı kolaylaştıran Prof. Dr. Sevgi İyi ve Prof. Dr. Güncel Önkal'a, jürimde yer alarak katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Çiğdem Yazıcı ve Doç. Dr. Kurtul Gülenç'e ve her koşulda koşulsuz sevgisiyle arkamda olan aileme teşekkür ederim.

Hülya Yaman

Mayıs 2019

ÖZ

DİNLEME ÜZERİNE HERMENEUTİK BİR SORUŞTURMA: BİR BİLME MODELİ OLARAK *GÖRME*DEN BİR ANLAMA MODELİ OLARAK *İŞİTME*YE

Hülya Yaman
Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy
Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019

Felsefi söylemin epistemolojik düzeni üzerine düşünmek, felsefeyi belirleyen hâkim yapı üzerine düşünmek anlamına gelmektedir. Bunu, insanın doğasına ve bilginin yapısına bağlı olarak iki türlü anlamak gerekir. İnsan doğası gereği bilmek ister ve bunu bilginin gücüne sahip olmak için ister. Böylece insan, bilgiyi ortaya çıkaracak yöntemi arar. Yöntem, felsefi söylemin bilgi düzenini belirleyen kavramdır. Bununla birlikte yöntemi felsefi söylem konusu yapmak, yöntemin önce felsefi olarak keşfedilmesini gerektirmektedir. Bilginin yöntemle yapısal bağının keşfedilişi, fenomenolojik görüşle birlikte gelişir. Böylece Husserl'de yöntemin kendisi bilgi olmaktadır. Bilgi, olgusal gerçekliğin noetik bilinç edimlerinde görülenmesinin bir ürünü olarak vardır.

Bilginin görmeyle birlikte ele alınması, Platon'un *episteme* anlayışına kadar geri gitmektedir. Platon'da bilgi, ideanın bilgisidir. Platon'un idea anlayışı tüm felsefe tarihini belirleyen metafizik görme biçimine bağlı bir bilgi anlayışıdır. Bilgi (*episteme*), ruhun diyalektik görme biçimiyle, karanlık görmeden aydınlık görmeye doğru eğitimi sonucunda açığa çıkar. Platon'un terminolojisinde açığa çıkma bir "anımsama"dır. Ruh kendi özünde taşıdığı bilgiyi görünüşler dünyasının sınavından geçerek yeniden hatırlar. Platon'da görünüşler dünyasının varsaymaya ve inanmaya bağlı sanıların, varlığın özünü ortaya çıkarmaya ve bilmeye yönelik kavram bilgisiyle karşılaştırılması, felsefenin gündeminden hiç düşmemiştir. Görülür ve düşünülür dünya ayrımına Kant'la birlikte bir nokta konmuştur. Kant'ta bilgi, anlama yetisinin görüye bağlı düşünmesiyle, görülür dünyanın sınırları içinde kalan transendental bir fenomendir. Bu transendental

bilgide, varsayımlara dayanan emprik bilgi anlayışı sürdürülmektedir. Bununla Kant, bilgide son büyük buluşa kapı açmaktadır.

Felsefenin transendental felsefe olarak yeniden varlık kazanması, Husserl'in fenomenolojik yöntem anlayışıyla gerçekleşir. Husserl'de emprik bilginin bilgi anlamı tarihe karışır. Bilgi, yönelimsel bilgi olarak geçerlilik kazanır. Husserl'de bilgi, bir bilinç edimi olarak yönelimsel bilincin bir başarısıdır. Yönelimsel bilinç, bilincin, hep olgusal yönelimlerin bilinci olduğunu söylemektedir. Yönelimlerin toplamı fenomenal dünyadır. Dünya bilincin yönelimsel nesnesidir. Bununla bilgi bilincin dolaysız görme ilkesiyle temellendirilir.

Antik Yunan'da başlayan "Bilmek görmektir" anlayışının, fenomenolojide "saf görü", "özü görüleme" kavramsallığında ilkesellik kazanması, felsefede bilincin ve refleksiyonun önceliği sorununu ortaya çıkarır. Heidegger'le birlikte fenomenoloji, bilinç ve refleksiyon felsefesi olmaktan çıkar ve varlık anlayışından hareket eden ontolojik anlamaya dönüşür. Ontolojik anlamada, Batı felsefe geleneğinin bilgi ve varlık sorunu, hem yapısal açıdan hem de öncelikleri bakımından eleştiri konusu yapılır. Böylece varlık sorunu, varlığın anlamı sorusu olarak anlama hermeneutiğini, *Dasein* hermeneutiğini başlatır. Bununla epistemolojik anlayışın yerini hermeneutik anlayış alır.

Hermeneutik anlamayla birlikte felsefede sadece anlamanın yapısı üzerine bir değişim gerçekleşmez, aynı zamanda hermeneutik anlama, felsefede evrensel bir yer edinir. Gadamer'de teorik bilmenin görmeye öncelik veren yapısı değişime uğrar. Bununla hermeneutik anlama, pratik bir bilme olarak ele alınır. Hermeneutik anlamanın toplumsal yaşamdaki uygulaması, soru-yanıt mantığına dayalı bir diyalog modeline göre gerçekleşir. Ortak anlamaya katılmanın bir olanağı olarak diyalog, dilsel bir anlaşmadır. Dilsel bir deneyim olarak hermeneutik anlama böylece, işitmeye bağlı bir anlama sanatı olarak düşünülür. Hermeneutik anlamanın işitsel ve dilsel deneyim bağlamında başkası boyutunu açması, dinleme felsefesi üzerine düşünmenin olanağını açığa vurmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Bilme, Görme, Anlama, Dinleme, Fenomenolojik Yöntem, *Dasein* Hermeneutiği, Ontolojik Anlama, Dil Hermeneutiği, Diyalog, Hermeneutik Uygulama, Dilsel Anlaşma, Dinleme Felsefesi.

ABSTRACT

A HERMENEUTIC INQUIRY INTO LISTENING: FROM SEEING AS A WAY OF KNOWING TO HEARING AS A MODEL OF UNDERSTANDING

Hülya Yaman
PhD Thesis
Philosophy Department
Philosophy Doctoral Programme
Advisor: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy
Maltepe University Graduate School of Social Sciences, 2019

Thinking about epistemological order of philosophical discourse means thinking on dominant structure, which determines philosophy. It is necessary to understand this in two different ways based on the human nature and the nature of knowledge. Man needs to know by nature, and wants this to have power of knowledge. Thus, man seeks the method to uncover knowledge. The method is a concept that determines the epistemic state of philosophical discourse. Together with this, making the method a subject-matter of philosophical discourse requires a philosophical discovery of the method. The discovery of structural connection between knowledge and the method is developed by phenomenological understanding. Thus, in Husserl, the method itself becomes knowledge. Knowledge exists as a product of phenomenon of factual reality in noetic actions of consciousness.

Taking knowledge and seeing together traces back to epistemological understanding of Plato. For Plato, knowledge is the knowledge of idea. Plato's concept of idea is an understanding of knowledge related to the metaphysical seeing that has determined history of philosophy. Knowledge *(episteme*) is revealed as a result of training towards enlightened seeing from dark seeing by means of soul's way of dialectic vision. In Plato's terminology, revealing is "remembrance." The soul has knowledge in its own essence and remembers it through examinations in the world of appearances. In Plato contrast between cognitive states based on assumptions and beliefs about appearances and conceptual knowledge based on knowing and uncovering the essence of existence has been an ongoing discussion in philosophy. With Kant, the discussion on the distinction between visible world and intelligible world has come to an end. In Kant, knowledge is a transcendental phenomenon within boundaries of the visible world, by means of thinking of the ability of understanding based on appearances. In this transcendental knowledge, empirical understanding of knowledge based on assumptions continues. By this, Kant paves the way for the last discovery in domain of knowledge.

Philosophy's having re-existence as being a transcendental philosophy occurs by means of Husserl's account of phenomenological method. In Husserl, the meaning of knowledge of empirical knowledge becomes history. Knowledge owns its validity as being intentional knowledge. In Husserl, knowledge is a success of intentional consciousness as an act of consciousness. The intentional consciousness states that consciousness is always consciousness of factual intentions. Total of intentions is the phenomenal world. The world is intentional object of consciousness. By this, knowledge is based on the principle of direct vision of consciousness.

The view “to know is to see” beginning with Ancient Greece becomes a principle within conceptual framework of “pure vision,” “phenomenon of essence” in phenomenology but this causes problem of priority of consciousness and reflection in philosophy. By Heidegger, phenomenology, which is philosophy of consciousness and reflection, turns out to be an ontological understanding starting from account of existence. In ontological understanding, problem of knowledge and being of Western philosophical tradition is subject to criticism because of both its structure and priorities. Thus, the problem of being opens the way of understanding hermeneutics and *Dasein* hermeneutics as the question of meaning of existence. With this, epistemological approach in philosophy is replaced by hermeneutics one.

By hermeneutic understanding, not only a change in structure of understanding is realized in philosophy, but also hermeneutic understanding takes a universal place in philosophy. In Gadamer, structure of theoretical knowledge which gives priority to seeing changes. Also, hermeneutic understanding is considered as practically knowing. Practice of hermeneutic understanding in social life occurs in accordance with dialogue model based on question-answer logic. Dialogue as an opportunity to participate in common understanding is a linguistic agreement. In this way, hermeneutic understanding as a linguistic experience is considered as an art of comprehension based on hearing. Opening of dimension of “the other” in the context of hearing and linguistic experience of hermeneutic understanding reveals possibility of thinking about philosophy of listening.

Keywords: Knowing, Seeing, Understanding, Listening, Phenomenological Method, *Dasein* Hermeneutics, Ontological Understanding, Language Hermeneutics, Dialogue, Hermeneutic Practice, Linguistic Agreement, Philosophy of Listening.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ..... **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI ..... **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

TEŞEKKÜR iv

ÖZ v

ABSTRACT vii

İÇİNDEKİLER ix

ÖZGEÇMİŞ xi

BÖLÜM 1. GİRİŞ 1

BÖLÜM 2. FENOMENOLOJİ VE HERMENEUTİK ARASINDA DÜNYAYI ANLAMA: HUSSERL, HEIDEGGER VE GADAMER 7

2.1 Husserl'de Bir Yöntem Sorunu Olarak Fenomenoloji Projesi 9

2.2 Heidegger'de Fenomenolojinin Dönüm Noktası Olarak Ontolojik Anlam Sorunu 22

2.3 Ontolojik Anlamanın Hermeneutik Söylemdeki Yeri 32

2.3.1 Hermeneutiğin Soluğu 34

2.3.2 Heidegger'de Hermeneutik Var Olma 41

2.4 Gadamer'de Evrensel Anlama Olarak Hermeneutik Felsefe 49

BÖLÜM 3. "GÖRME" FENOMENOLOJİSİNDEN "DİNLEME" HERMENEUTİĞİNE 60

3.1 Görme-Bilme İlişkisi 60

3.1.1 Platon'da Güneş, Bölünmüş Çizgi ve Mağara Alegorilerine Göre Görme-Bilme İlişkisi 61

3.1.2 Aristoteles'te *Teoria* Olarak Görme 72

3.1.3 Kant'ta Bilen ve Düşünen Akıl Formu 77

3.1.4 Husserl'in Bilgi Fenomenolojisinde Gören Düşünmenin Yeri 86

3.2 Dinleme-Yorum İlişkisi 95

3.2.1 Nietzsche'de Bilgi Kültürünün Eleştirisi ve Trajik Sanat Olarak Yorum 96

3.2.2 Horkheimer ve Adorno'nun Yorumuyla Odysseus ve Sirenlerin Büyüleyici Şarkıları: İnsan Doğasının Aydınlanma-Mit İkilemi 106

3.2.3 Heidegger'de Dilin Konuşmasına Akort Edilmiş Bir Bulunuş Olarak İşitme 118
BÖLÜM 4. BİR DİNLEME FELSEFESİNE DOĞRU 126
4.1 Konuşma Olarak Anlamada Diyalog ve Diyalektiğin Birliği 129
4.2 *Dasein*'lar Arası İletişim Figürü Olarak Hermeneutik Dinleme 136
4.3 Hermeneutik Dinlemenin Evrenselliği 142
4.4 *Mimetik* Anlama Olarak Hermeneutik Dinleme 155
4.5 Dinleme Felsefesinin Düşündürdükleri 162
BÖLÜM 5. SONUÇ 172
KAYNAKÇA 179

ÖZGEÇMİŞ

Hülya Yaman

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı*
Y. Ls	2009	Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı
Ls.	2002	Universitaet Paderborn, Philosophie, Soziale Wissenschaften, Paedagogik
Ls.	1990	İstanbul Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Lise	1984	Üsküdar Kız Lisesi

İş/İstihdam

Yıl	*Görev*
2004	Tercüman/ Çevirmen *Çeviri Kitapları:* Gessmann, Martin. **İnsanın Gerçek İhtiyaçları Üzerine**, çev. Hülya Yaman, İstanbul: Avesta, 2010. Schweppenhäuser, Gerhard. **Eleştirel Teoriye Giriş**, çev. Hülya Yaman, İstanbul: Avesta, 2015

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve Yılı : Akçakoca 15.04.1967 Cinsiyet: Kadın
Yabancı Diller : Almanca, İngilizce
GSM/ e-posta : 533 935 22 95 / eudaimonia@hotmail.de

BÖLÜM 1. GİRİŞ

Bu çalışmanın başlığını belirleyen konunun ardındaki soru, “Anlama nasıl meydana gelir?” sorusudur. Anlamak ya da bilmek, felsefi bir kavram olarak insanın düşünme yetileriyle ilgilidir. Böyle olunca anlamanın nasıl gerçekleştiği sorusu, düşünmenin nasıl bir tavır ya da olay olduğuyla bağlantılıdır. Anlama sorusu, düşünsel olanak sorusudur. Bu çalışmada anlama, düşünsel bir tavır ve olay olarak ele alınmaktadır. Bununla kısmen, insanın kendi anlamasını anlayabilme çabasının felsefi yorumları irdelenmektedir.

Anlama, insanın düşünmesini hep meşgul etmiştir. Batı felsefe tarihinin başlangıcı olarak ele aldığımız Antik Yunan düşüncesinde anlamanın çerçevesi, insanın içinde yaşadığı evrene dair soru sormasıyla ve daha doğrusu insanın, her yanıyla varlığı ve oluşu merak etmesiyle çizilmektedir. Tarihsel açıdan bakıldığında merak duygusu ile irdeleme, insanlık tarihinin başlangıcına geri götürülebilir. Bununla birlikte felsefi düşünmeyi merak duygusuyla tanımlamak Platon’dan beri gelenek olmuştur. Platon, bilgeliği seven kişinin ruh durumunu tasvir etmek için “hayret (*thaumazein*)” ifadesini kullanır ve ona göre, felsefe için bundan başka bir başlangıç düşünülemez. Hayret duygusuyla filozoflar, soru sorma eğilimini ve de farkına varabilmenin naif tanıklığını tasvir ederler. İnsan, istem dışı içine çekildiği bir olağanlıkta hep kendini bulur, hep kendinde bir olanağı kavrar. Ve insan, kendini buluşunu, kendi yapabilme olanağını keşfedişini hayretle deneyimler. Hayret, gaip olanı açan, kendisi hep gaip kalan bir olanaktır. Hayretle birlikte insanda yeni sorulara gebe bir anlama başlar.

Thales’in ilk neden sorusuyla yıldızları gözlemlemeyi denemesi, doğaya duyulan hayreti; buna karşılık Sokrates’in etik kaygıyla kendini ve hayatı sorgulaması, insanın iç dünyasına duyulan hayreti ifade eder. Bir yanda hayret, doğa bilgisini açarken, diğer taraftan kendini tanımanın yolunu açar. Her iki durumda da hayret, bilmenin ve anlamanın önünü açar. Aristoteles’in dediği gibi, hayret yeteneğiyle donanmış *insanlar, doğal olarak bilmek isterler*. İnsanın doğadan kendini bilmeye, kendini bilmeden başkasını tanımaya ve oradan da birbirini anlamaya dek uzanan

anlama olanağı, bizzat felsefenin bir olanağı olarak gerçekleşir. Hayret, anlama ve bilme için bir başlangıçsa, felsefenin görevi bu başlangıcı sırtlanıp yola koyulmaktadır. Albert Camus'nün *Sisifos*'u gibi, felsefe de hep yeniden başlamanın içinde oluşur. Dogmalara mahkûm oluş ya da yeni ideleri keşfetme anında deneyimlenen hayret *pathos*'u, hep anlama ve varlık sorusu edimine aittir. Şimdi özgürlük anını yaşatan bir ide, başka bir zamanda esaret altına alan bir dogmaya dönüşebilir ya da kiminin özgürlüğü bulduğu o ide, bir başkasına esaret gelir. Şunu da belirtmek gerekir ki yeni bir anlama, hep başka bir dogmanın esaretinden çıkar görünür. Bu da felsefe tarihinin bir mirasıdır bize.

Olabiliri kavrayan *pathos* olarak hayret, bilme ve anlama sorusu bağlamında, düşünce tarihinde farklı görüşleri ve anlayışları ortaya çıkarmaktadır. Felsefi *pathos* hep bir bilme ve anlama yönelimi olmasına rağmen, filozofların varlıktan ve oluştan anladıkları başka başkadır. Bakış açılarının ya da anlayışlarının çeşitliliği, felsefeye tarihselliğini kazandıran ufuksallıktır. Filozofa tarih yeterli gelmez. Onda, "Buldum", "Yapabilirim" deneyiminin naifliğini yaşama duygusu ağır basar. Böylelikle filozoflar, patika yolları arkalarında bırakırlar. Ve filozofun dünya yorumunda, soruyla yanıt arasında kurulan farklı diyalektik ilişkiden, farklı görüş ve anlayışlar doğar.

Bu çalışma, öncelikle anlama olanağı bağlamında ortaya çıkan görüş ve anlayış farklılıklarının altında yatan deneyime yönelmektedir. Anlama nasıl bir deneyimdir? Anlama, epistemolojik bir deneyim olarak akılla mı ilgilidir yoksa ontolojik bir deneyim olarak pratik varoluşla mı? Anlama bilgi midir yoksa etik, estetik, varoluşsal bir olay mı? Bu çalışmada bu sorulara iki ana çizgi üzerinden yanıt aranmaktadır: Düşünme olarak anlamayı bilgiye indirgeyen çizgi ve anlamayı varoluşsal bir duruma indirgeyen çizgi. Bu bağlamdan bilgiden yana olanlar, aklı öne çıkarır ve görmeye dayalı bir bilme modelini tercih ederler. Diğer taraftan varoluşsal bir durum olarak anlamaktan söz edenler, dil olarak *logos*'u öne çıkarır ve işitmeye dayalı bir anlama modelini öne çıkarırlar. Tam da burada bu çalışmanın amacı ortaya çıkmaktadır. Eldeki çalışma, bir görüşün veya anlayışın deneyim dinamiklerini oluşturan içkin etmenler olarak *görme*nin ve *işitme*nin ilgili soru-yanıt diyalektiğinde oynadığı rolü tartışmaya açmaktadır. Görmeye, öncelik tanıyan bir düşünmenin varlığa ilgisi ile işitmeye ağırlık veren bir düşünmenin varlığa ilgisi arasında teori ve pratik bağlamında nasıl bir farklılık vardır? Görme ve bilme arasında ya da işitme ve anlama arasında kurulan bağın felsefi söylemlere etkisi ne şekilde olacaktır? Sonuç olarak burada, dünya ve insan

yorumunda görmenin öncelikli durumunun hangi boyutlarda tartışılabileceğini ve buna karşılık işitme önceliğinin hangi boyutları tartışmaya açabileceği irdelenecektir.

Görmeye dayalı bilme modeli ifadesi, bir yorumdur; bilginin yerine yorumu koyan hermeneutik düşüncenin felsefe tarihi yorumudur. Hermeneutik yorum, görmeye dayalı bilme modeline karşı *işitmeye dayalı anlama modeli*ni etkinleştirir. Felsefi hermeneutiğin kurucusu Hans-Georg Gadamer, işitmeye dayalı anlama modelini "dinleme felsefesi" inşasının temeli olarak görmektedir. Dinleme felsefesi, en genel tabirle, düşünmenin teorik yaşamdan pratik yaşam alanına kaymasıdır. Bu çalışmada teorik yaşam, bilgi, noetik düşünme, *theoria*, akıl, görü, bilinç, epistemoloji, fenomenoloji kavramlarıyla doldurularak irdelenmektedir. Buna karşılık pratik yaşam alanı, yorum, anlama, düşünme, dinleme, eksistans, ontoloji, dil, olay, hermeneutik gibi kavramlarla belirlenmektedir. Neticede burada, teorik veya pratik, her iki yaşam alanı da hermeneutik düşünce açısından ele alınıp araştırılmaktadır. Bu çalışma, aklın teorik ilgisi bağlamında görme/bilme ve varoluşsal anlama olayı bağlamında işitme/anlama sorununun, felsefi söylem sorunu olarak irdelenmesini esas almaktadır. Ve felsefi söylemin genel çerçevesi, fenomenolojik ve hermeneutik perspektiflerle açılarak çalışmanın sınırları belirlenmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümü, fenomenolojik ve hermeneutik söylemin felsefi çizgisini yeniden hatırlama amacına hizmet eder. Burada üzerine durulan isimler, Husserl, Heidegger ve Gadamer'dir. Bu üç filozofu, öğretmen-öğrenci ilişkisinde sürdürülen bir gelenek birbirine bağlamaktadır. Böylece her iki söylemin birlikte ele alınması, bu çalışma için özel bir öneme sahip olmaktadır. Hermeneutiğin bugün geldiği aşamayı anlamak, fenomenolojinin, bu çalışma bağlamında özellikle de Husserl'in transendental fenomenolojisinin düşünce tarihindeki çığır açıcı yerini çok iyi kavramayı gerektirmektedir. Husserl, transendental fenomenoloji düşüncesiyle, bilgi, bilinç ve dünya algısında, etkileri günümüze dek süren sıçramalara neden olur. Felsefi hermeneutik böyle bir etkinin ürünüdür. Öyle ki Hans-Helmuth Gander hermeneutiği "fenomenolojinin meşru çocuğu" olarak adlandırmaktadır. Husserl'in ortaya attığı saf bilinç, yönelimsel bilinç görüşü, transendental refleksiyon yöntemi ve felsefenin kesin bilim *telos*'u, her ne kadar hermeneutik düşüncede eleştiriliyor olsa da, bu eleştirel düşüncenin ortaya çıkabilmesinin koşulu yine Husserl'in transendental felsefesinin açtığı alanda bulunur: *Bilinç hep bir şeyin bilincidir*. Bu, felsefede bir dönüm noktasıdır.

Bu çalışmada öncelikle Husserl'in fenomenoloji projesini bir yöntem sorunu olarak başlatması üzerinde durulmaktadır. Yöntem sorunu, Husserl'in yaşadığı

dönemde felsefenin içinde bulunduğu krize yanıt olarak ele alınır. Kriz, varoluşun anlamı ve insanlığın geleceğiyle ilgili olarak bilimlerin ve felsefenin çözüm üretememesinden doğmuştur. Fenomenoloji bu arayışa, şeylerin özlerini gören ve tasvir eden yönelimsel bir bilincin varlığı ve bilgisiyle nokta koymak ister. Husserl ortaya attığı "yaşam dünyası" kavramıyla aynı zamanda sağın bilimlerin konu etmediği bir alanın keşfini gerçekleştirmiş olur. Fenomenolojinin yöntem sorunu olarak ele aldığı alanın büyüklüğü, devamında Gadamer'in anlama problemi bağlamında kaleme aldığı eserine "Hakikat ve Yöntem" adını vermesinden de anlaşılabilir.

Husserl'in öğrencisi Heidegger'in fenomenoloji anlayışının ele alındığı "Heidegger'de Fenomenolojinin Dönüm Noktası Olarak Ontolojik Anlam Sorunu" başlığı altında, "varlığın anlamı" sorusunun önceliği ve Batı metafizik felsefe geleneğinde "varlığın unutulmuşluğu" irdelenmektedir. Heidegger, fenomenolojik yönelimselliği, saf bilinç refleksiyonu açısıdan değil, bir varoluş olgusu olarak varlık biçimi ve ruh hali bakımından konu edinir. İnsan varlığı, varlığa dair bir ön anlama içinde bulunur ve varlık sorusu da bu fenomenden hareketle sorulur. Husserl'de ise, doğal bakışın naif yargısı olarak geçerli olan ön anlama durumu, fenomenolojik *epokhe*'de geçersizdir. Tam da, Husserl'in bilgi eleştirisi bağlamında geçersiz kıldığı bu alanda Heidegger fenomenolojik araştırmayı başlatır. Bundan dolayı fenomenoloji Heidegger'de, varlık hallerinin hermeneutiğinden hareket eden ontoloji olarak ele alınır. Ontolojik fenomenoloji bu bağlamda, yeni kavramlar ortaya çıkarır. Heidegger "insan" kavramının yerine, ontik ve ontolojik önceliğinden dolayı *Dasein* kavramını kullanır. Bununla metafizik düşünce geleneğinin yeniden inşası gündeme gelir.

Heidegger'in fenomenolojinin araştırma nesnesi ve felsefenin soru sorma biçimi bağlamında gerçekleştirdiği "destrüksiyon"un bir sonucu olarak ortaya çıkan ontolojik anlamanın hermeneutik söylemdeki yerini belirlemek amacıyla, kaleme alınan bölümde (2.3), önce hermeneutiğin Antik Yunan'dan Dilthey'ın hermeneutik bilgi teorisine kadar olan gelişimi netleştirilmektedir (2.3.1). Ve sonrasında Heidegger'in "araçsal yöntem anlayışının" eleştirisi olarak geliştirdiği ontolojik fenomenolojinin, 20. yüzyıl hermeneutik felsefesine etkilerini göstermek amacıyla, Heidegger'de anlama kavramı etraflıca ele alınmaktadır (2.3.2). Anlama, içinde bulunduğu ve gerçekleştirdiği bir şeyi anlama olarak, *Dasein*'ın varlık anlayışını konu edinir. Anlamanın yapısını belirleyen de, *Dasein*'ın varoluşu ya da edimsel gerçekliğidir (faktisitesidir). Böylece Heidegger'de "Dasein hermeneutiği", varlıkta bulunma ve varlığı anlama arasındaki hermeneutik bağıntıyı ortaya koymaktadır. *Dasein*, var olma ve anlama olanaklarının tasarımında

kendi kendini yorumlar. Heidegger'in varlık anlayışına bağlı anlama kavramı, hermeneutiğin bir felsefe olarak belirlenmesine yol açmıştır.

Heidegger'in öğrencisi Gadamer, Heidegger'in açtığı yolda, fenomenoloji yönteminden evrensel anlamayı kavramsallaştırarak hermeneutik felsefeye uzanan bir tartışma alanına odaklanmaktadır (2.4). Heidegger'in anlama sorusu daha çok insan varlığının anlamı olarak biçimlenirken, Gadamer'de hermeneutik anlama ağırlığını, dilin varlığını anlamaya koyar. Bu bağlamda Gadamer için, kavramsal düşünmemizi belirleyen geleneğin, felsefi anlamadaki yerini belirlemek önemlidir. Gadamer'de "gelenek" birden bire, "varlığın ışıması"na geçit veren bir kavrama dönüşür. Gelenek kavramı, hermeneutik felsefenin kavramsallığının çıktığı kaynaktır. Bu bağlamda gelenek bir dildir. Gadamer'de dünyada bulunmak, dilde, tarihte bulunmaktır. Böylece *Dasein*'ın varlığı, "etkin tarih bilinci" ile anlamanın konusu olur. Gadamer'in hermeneutiği buna göre, öncelikle geleneksel tin bilimlerinin "hakikat" ve "yöntem" anlayışını rehabilite etmeyi amaçlamaktadır: *Anlaşılabilen varlık dildir.*

Çalışmanın üçüncü bölümünde "görme" ve "dinleme" kavramları üzerinde durulmaktadır. Görmenin bir bilme modeli olmasının ve dinlemenin/işitmenin bir anlama modeli olmasının ne anlama geldiği fenomenolojik ve hermeneutik perspektiflere göre tartışılmaktadır. "Görme ve Bilme" başlığı altında (3.1) "görmek bilmektir" anlayışının bilgi teorilerine ve bununla bilgi kültürünün oluşmasına etkileri ele alınmaktadır. Bilgide görmenin önceliği Antik Yunan düşüncesinde Platon'un *episteme* anlayışıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Bu bağlamda, Platon'un bilgi teorisinden başlayarak, Aristoteles, Kant ve Husserl'de bilgi, görmeyle ilişkili olduğu biçimde ele alınmaktadır.

"Dinleme-Yorum İlişkisi" başlığı altında (3.2) *episteme* anlayışının yerine, bir bilgi, akıl ve kültür eleştirisi olarak perspektivist yorum anlayışının geçmesi ele alınmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde insanın bilme ihtiyacı, kendi yaşam dinamiklerinde kendi yaşam bağıntılarının yorumlanması olarak anlaşılmaktadır. Burada bir yaşam kültürüne dönüşmüş bilgi anlayışının eleştirisi yapılmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche'yle başlayan kültür eleştirisi üzerinde durulmaktadır. Nietzsche özellikle, insanın yaşamsal içgüdülerini yadsıyan ahlak metafiziğinin temelinin, görmeye bağlı bilgi ideali olduğunu söyler. Ve buna karşı trajik "yorum" sanatını geliştirmeyi dener. Nietzsche'nin kültür eleştirisinin bir devamı olarak, Horkheimer ve Adorno'da, aklın ve bilginin kültür endüstrisinin aracı olduğunu belirginleştirmek amacıyla, Odysseus'un burjuva kültürünün temsili anlamı olarak yorumlanması üzerinde durulmaktadır. Bu yorum, aklın, "sağır kulakların" iş gücüyle yolunu bulduğunu

göstermesi bağlamında bu çalışmaya dâhil edilmektedir. Yine burada dinleme ve yorum arasındaki bağı netleştirmek amacıyla Heidegger'in yorum anlayışı üzerinde durulmaktadır. Buna göre, hermeneutik yorumda varoluşun anlamı "kulak vermede", "dostun sesini duyma" olarak açığa çıkmaktadır. Böylece dinleme kültürünün yavaş yavaş ortaya çıkışı ele alınmaktadır.

Dördüncü bölümde çalışma, "dinleme felsefesine doğru" bir açılım bulmayı amaçlamaktadır. Bununla Gadamer'in işitmeye bağlı anlama modeline göre ele aldığı hermeneutik felsefesinde dinlemenin yeri irdelenmektedir. Gadamer'in felsefesinin hermeneutik anlamı, hermeneutik konuşmadan hareketle dil sorusuna yönelmede açığa çıkar. Hermeneutik anlamanın modeli diyalogdur. Diyalog dinlemeye dayalı bir anlamadır. Dinleme kültürünü açan, dilin bu hermeneutik bağlamda anlaşılabilen bir varlık olmasıdır. Gadamer'de hermeneutik açılım, *Dasein* hermeneutiğinden diyalog hermeneutiğine, yani dil hermeneutiğine doğru genişlemektedir. Dilin insan varlığı için evrensel anlamı, bu bağlamda, hermeneutiğin evrensellik anlamına dönüşmektedir.

Gadamer'de hermeneutik felsefe, pozitif bilimsel yöntem anlayışını terk eder. Bunun yerini, soru-yanıt mantığına dayalı bir diyalog hermeneutiği alır. Hermeneutik, soru sorma ediminde, sorunun açıklığında kendine uygulama alanını yaratır. Diyalog hermeneutiği ortak anlama, anlaşmaya katılım anlamına gelen toplumsal ve tarihsel varoluş üzerine yoğunlaşır. Böylece hermeneutik felsefe epistemelojik yöntemsellikten uzaklaşır. Hermeneutik başka türlü anlamayı, yeniden anlamayı başaran diyalog yeteneği olarak bir sanattır.

BÖLÜM 2. FENOMENOLOJİ VE HERMENEUTİK ARASINDA DÜNYAYI ANLAMA: HUSSERL, HEIDEGGER VE GADAMER

Fenomenoloji, 19. yüzyıl Avrupasında yaşanan bilimsel ve felsefi krize yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Fenomenolojinin kurucusu Husserl, Avrupa'nın sorununun, yöntem eksikliğine bağlı olduğunun altını çizer. Fenomenoloji, düşünmenin ve bilmenin yöntemi olma iddiasındadır. Düşünme ve bilme sorusuna verilen yanıt, insanla ilgili her soruya yanıt bulma amacındadır. Husserl düşünmeyi refleksiyon, refleksiyonun içeriğini de bilgi olarak görür. İçerik olarak bilgi hep bir yoruma ve bakışa bağlı olacağından, radikal bir başlangıç olarak fenomenoloji, düşünme yapısının yasallığına, yani saf bilincin refleksiyon başarısına odaklanır. Saf bilinç edimi, şeylerin kendini tanımlamaya olanak verir. Fenomenoloji tam da şeylerin kendini anlamanın yöntemini bulmayı amaçlar. Bu yöntem arayışında "refleksiyon felsefesi", "yönelimsellik", "yaşam dünyası" gibi yepyeni kavramlar ortaya çıkar.

Descartes, "Düşünüyorum, öyleyse varım" savıyla felsefeyi öznede yeniden inşa eder. Husserl, "düşünüyorum, öyleyse varım" ilişkisinde öznel bilinci yeniden keşfeder. Düşünen benin fenomenal dünyayla bağıntısı öznel bilincin yönelim başarısıdır. Husserl, Descartes'ın "düşünüyorum" savını, kurucu bir bilinç başarısı olarak saf öznelliğe indirger. Fenomenolojik bilgi araştırması bu saf öznellik alanında başlar. Düşünmek, düşüncenin koşuludur. Öyleyse düşünmek nasıl bir şeydir? Fenomenolojik bükülmede öne çıkan "düşünüyorum" bilinci, düşünülen şeyle zorunlu bir bağıntı içindedir. Fakat bu noktada "varım" ifadesi bilgi açısından önemsizdir. Düşünme kendini kendine nesne yapar. Husserl, kendi kendinin nesnesi olmayı, bir bilinç sorunu olarak felsefenin esas meselesi sayar.

Husserl'in bilincin kendi nesnesine yönelmişliğini bilincin temel yasası olarak belirlemesine ve bilinç sorununu felsefenin temel sorunu olarak konu etmesine öğrencisi Heidegger itiraz eder. Heidegger'in fenomenolojik keşfi "varım" durumunun önceliğindedir. Dünya içinde var olan bir bedensellikten önce gelen bir düşünme mevcut değildir. Bu nedenle var olma sorunu, düşünme (bilen özne) sorunundan önce gelir. Heideger'e göre düşünmek, var olduğunu düşünmekle beraber gelişir; dünyada

var olduğunu deneyimlemeden düşünen bir özne yoktur, yani var olduğunu keşfeden ya da düşündüğünü keşfeden bir özne yoktur. Düşünmenin özü var olabilmektir. Biz var olarak düşünürüz, düşünerek var oluruz. Düşünmek kendi kendini seyretmek değildir. Düşünmek varlığımıza hitap eden şeyin dilini çözmeye gücü yetmektir; düşünmek, gözetilen şeye yönelmektir (Heidegger, 1952/2000: 129 vd.). Husserl'de fenomenoloji, düşünmenin (bilincin) kendi kendini açmasına öncelik verirken, Heidegger'de fenomenoloji, insan varlığının kendi kendini açmasını öne çıkarır. "Biz kendini geri çekeni göstererek varız" (Heidegger, 1952/2000: 135). İnsan özünde, kendini geri çeken varlığı gösterendir. Böylece kendini çeken şey bizi kendine bağlar. Düşünmenin varlık bağını açan bir düşünme, düşünme sorusuyla bağdaşan yanıtı gösteren düşünmedir.

Heidegger'in öğrencisi Gadamer, hermeneutik anlayışını Heidegger'in izinden giderek geliştirir. Anlama her şeyden önce, insan varlığının yapısını anlamadır. Gadamer'e göre insan kendini dilsel ve tarihsel bir varlık olarak deneyimler. İnsanın anlaması da bu deneyime aittir. Dilsel, varoluşsal varlığı anlama, en açık ifadesini "tarihsel geleneği anlama"da bulur (Gadamer, 1990: 268). Anlamanın tarihselliği hermeneutik bir ilkedir. Hermeneutik anlamada, fenomenolojik bilinç tarihsel bir gerçeklik olarak saklanır ve dünya deneyimiyle bütünleşen bir dil gerçekliğini öne çıkaran, yeni bir bilince dönüşür. Gadamer'in talep ettiği bu bilinç, anlamanın dilselliğinde somutlaşan "*etkin tarih bilinci*"dir (Gadamer, 1990: 305). Gadamer'e göre anlama deneyimi, deneyim ufkuna ait olan geleneğin etkisindedir. İnsanı ve dünya deneyimini anlama uğraşında, tarihsel geleneğin etkisi yeniden hatırlanmalıdır. Öyle ki biz geleneğin içinden gelerek kendimizi anlarız ve bu anlama, geçmişin, geleceğin ve şimdiki zamanın iç içe deneyiminde gerçekleşir. Anlamın bu dairevi yapısında içten içe bir yorum deneyimi gerçekleşir. Buna göre hermeneutik anlama, dünya deneyimiyle birlikte yapılaşan etkin tarihe ilişkin bilincin analizinde, varlık, dünya ve dil deneyimine ilişkin felsefi uğraşı yerine getirir. Hakikati anlama, dili *logos* olarak anlamadır, yani düşünce ve konuşulan arasındaki bağıntıyı anlamadır. "*Hermeneutikte her şeyin şartı ancak ve ancak dildir*" (Gadamer, 1990: 387 / Schleiermacher'dan alıntı). Gadamer'e göre hermeneutik anlama, dil gerçekliğinin bize aktardığı kültürel mirasla bağlantılıdır. Geleneği anlama, "geleneğin kelamı"na karşılık vermektir (Gadamer, 1990: 380). Soru ve yanıt arasında gelişen diyalektik dil, *soru ufku* olarak hermeneutik anlama dairesini meydana getirir (Gadamer, 1990: 375).

2.1 Husserl'de Bir Yöntem Sorunu Olarak Fenomenoloji Projesi

"Dünyayı evvela evrensel *ἐποχή*'de yitirmeliyiz ki böylece evrensel öz bilinçte yeniden kazanalım."

Husserl, *Cartesianische Meditationen*

Bilimlerin krizi Husserl'de, "Avrupa insanlığının kökten yaşam krizi" olarak ifade edilir (Husserl, 1954: 1). Bilimlerin krizi Avrupa'nın krizidir. Burada Avrupa, bir coğrafyayı değil, bir ulusun tinselliğini dile getirir (Husserl, 2007b: 327).[1] Avrupa tinselliğinin doğum yeri Antik Yunan'da, bilimi ve felsefeyi birleştiren bir epistemolojik tavır hâkimdir. Husserl, "yaşam dünyasının bilimi" programıyla, bilginin ortaya çıkışındaki bu ilk tavrı hayata geçirmek ister (Held, 2005: 3). Felsefenin bilim olmaktan çıkması ve birçok bilimin ortaya çıkmasına bağlı olarak gelişen bilimsel kriz, yöntem sorununu da beraberinde getirir. Husserl'de yöntem sorunu, insanın içinde bulunduğu doğal tavrı aşıp refleksif tavra geçip geçememesiyle ilgili bir meseledir. Modern bilimler doğal tavır içinde dünyayı bilmeye yönelir. Husserl'in anladığı anlamda bir felsefe, doğal tavrı refleksif tavra dönüştürür. Ancak böyle bir yöntemsel tavır değişikliği sayesinde, "Avrupa krizi de yeni bir aydınlığa kavuşacaktır" (Husserl, 2007b: 321).

Avrupa insanının içinde bulunduğu *kriz*in karşısına Husserl, küllerinden yeniden doğan felsefe ruhuyla çıkar. Kriz, "tini salt tin olarak" temellendiremeyen Batı düşünce geleneğinin kaçınılmaz sonudur (Husserl, 2007b: 323). Tin, dil, tarih, kültür, ide vb. tüm insan başarılarını içine alan bir yaşam alanıdır. Husserl'e göre, doğayı açıklayan bir doğa bilimi mümkünse, tinin kültürel yaşam alanını açıklayan bir tin-bilim neden mümkün olmasın! Buna inanmamak ya da tersini düşünmek, tinsel yaşamın doğasını yıpratır (Husserl, 2007b: 322 vd.). Nitekim Avrupa'nın krizi, bu yıpranma yorgunluğunun bir sonucudur. Felsefenin küllerinden yeniden doğması, tini salt tin olarak, felsefeyi kesin bir bilim olarak temellendirme idesinin doğmasıdır. Avrupa'nın yorgun tini, bu köktenci tavır almada "dönüşerek dinlenir" (Herakleitos, 2014, 84a: 205). Bilimi ve felsefeyi "köktenci önyargısızlık" (Husserl, 2007a: 71) idesinin fenomenolojik bilgisinde

[1] Husserl, E. (2007b): "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe", *Avrupa'nın Krizi, Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü (*içinde), der. Önay Sözer & Ali Vahit Turhan, Dost Kitabevi, Ankara, s. 347. Bu metin, Husserl'in, Viyana Kültür Birliği daveti üzerine 7 ve 10 Mayıs 1935 tarihlerinde, "Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit" başlığı altında yaptığı konuşma metnidir. Konuşmada ileri sürülen *Krisis* düşüncesi, Husserl'in son büyük çalışmasını «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie» eserini ortaya çıkarır. Bu eserle birlikte, 1935 tarihli Viyana konuşması metni ilk kez Walter Biemel tarafından 1954 yılında *Husserliana*'nın VI. cildi olarak yayımlanır.

bir araya getiren projenin bir anlatımıdır bu dönüşüm. Avrupa'nın varoluşu buna bağlıdır: Fenomenolojinin bilimsel bilgisiyle, doğalcılık ve nesnelcilik aşılmalı ve "felsefenin tini"nden Avrupa yeniden doğmalıdır (Husserl, 2007b: 327). Aksi takdirde Avrupa rasyonel anlam vermelerde kendi yaşamına yabancılaşarak batışını hazırlar.

Husserl'e göre fenomenoloji, tüm diğer bilimlerin temeli olarak felsefenin, *a priori* kesin bir bilim olarak kurulmasının yöntemidir. Bu yöntem tüm bilimler için reform anlamına gelen, yepyeni bir tasvir yöntemidir. Fenomenoloji, bilimi ve felsefeyi birleştirip kesin bir bilim olma amacının yanında, salt bir tinbilim olarak psikolojik bir disiplin görevini de görür. Psikolojik fenomenoloji, insanın doğal düşünmesini konu etmesi bakımından felsefi fenomenolojinin yolunu açan ön basamaktır (Husserl, 1927: *»Encyclopaedia Britannica«-Artikel*). Bilgi teorisiyle ilgili sorunların çözümü için, fenomenolojinin, tasviri psikoloji olarak ele alınması dönemin bir gerekliliğidir. Tarihi etki bağlamında burada Franz Brentano'nun adından söz edilebilir. Brentano psikolojiyi, empirik bir yaklaşımla, psişik fenomenlerin bilimi olarak irdeler ve yönelimsel bilinç kavramını ortaya atar (Brentano, 1874: V ve 115 vd.). Saf fenomenoloji idesine ilham kaynağı olan bu yönelimsel bilinç kavramına Husserl, tamamen farklı bir anlayışla yaklaşır ve iki cilt olarak kaleme aldığı *Mantıksal Araştırmalar'*ında bunu derinlemesine çözümler.

Husserl, fenomenoloji araştırmalarını, tasviri psikoloji bağlamında ele aldığı, "düşünce ve bilgi yaşantılarının saf fenomenolojisi" olarak başlatır (Husserl, 1913b: 2). Husserl'in fenomenoloji düşüncesinin yeşerdiği dönemde psikoloji felsefede geniş bir yer tutar. Husserl bu psikolojik yaklaşımları genel bir tabirle "psikolojizm" olarak adlandırır ve Avrupa düşünce dünyasında krize yol açtığını düşündüğü bu psikolojizmi çürütmek için yoğun bir çaba gösterir. Öyle ki *Mantıksal Araştırmalar'*ın birinci cildi *Saf Mantığa Prolegomena'*nın büyük bir bölümünü buna ayırdığı söylenebilir. Burada psikolojizmin, bilimsel mantığı empirik psikolojide temellendirme yanılgılarına karşı sıkı bir eleştirel tavır takınır (Husserl, 1913a: V vd.). Husserl'e göre psikolojizm, saf mantığın ideal yasalarının çıktığı kaynağa uzanan, saf fenomenoloji ile aşılabilir. Saf fenomenoloji bir hipoteze veya varsayımlara, dayanmaz, "şeyin kendisi"ne, yani yönelimsel anlam işlevlerinin apaçık görüsüne geri gider (Husserl, 1913b: 3-19).

Kesin bir bilim iddiasıyla şeyin kendisini araştırmaya kalkışan bir bilimsel felsefe, felsefenin ödevi, nesnesi ve yöntemi üzerine bir söyleme sahip olmalıdır. Husserl ideal söylemi saf fenomenoloji düşüncesinde bulur. Felsefe, "akla gelebilecek son bilgi koşullarını sorgulama yöntemi"ni sistematik olarak araştırarak ve genişleterek

saf fenomenoloji idesini gerçekleştirmelidir (Husserl, 1930: 550). Bu tür bir sorgulama "evrensel öznel varlığı ve yaşamı" konu edinir (Husserl, 1930: 550). Yaşamın ve varlığın evrensel öznelliği, ortaya konulan tüm kuramlarda bilim öncesine ait bir olağanlık olarak varsayılır ve bilginin konusu olarak ele alınmaz. Husserl, dünyanın varlığının gündelik yaşam alışkanlığına bağlı olarak gerçeklik olarak kabul edilmesini "doğal tavrın genel tezi" olarak ifade eder (Husserl, 1976: 60). Saf fenomenoloji, doğal tavrın dünya inancını fenomenolojik indirgeme yöntemiyle radikal biçimde değiştirerek, "her türlü anlam verme ve varlık koşulunun çıktığı kaynak olarak 'transendental öznelliğe'" adım atar (Husserl, 1930: 550).

Felsefede daha öncesinde de konu edilen "transendental öznellik" ifadesi, Husserl'de, dünyanın gerçeklik olarak değil, geçerli bir fenomen olarak parantez içine alınmasıyla yepyeni bir anlama bürünür. Yaşamın ve varlığın "evrensel *epokhe*" yöntemiyle paranteze alınması sonucunda ortaya çıkan, "'saf' ya da 'transendental' bilinç", saf fenomenolojinin araştırma konusu olarak belirlenir (Husserl, 1976: 65 vd.). Saf bilinç araştırması, bilincin varlık belirleniminin, bilinç yaşantısının araştırılmasıdır (Husserl, 1976: 70). Her bilinç yaşantısı kendiyle birlikte cereyan eden bir *ufka* sahiptir (Husserl, 1950: 82). Ufuk, bilincin imkânlarına, bilinç yaşantılarına atıfta bulunur. Bilinç yaşantıları, *cogito* (saf bilinç) ve *cogitatum* (saf bilinçte reel olarak deneyimlenen dünya) olarak iki şekilde anlaşılır (Husserl, 1950: 70). Buna göre saf fenomenoloji iki yönlü bir araştırma rotası izler: Bir yanda bilinç yaşantısı olarak transendental bilinç, diğer yanda transendental bilincin bilinç yaşantıları olarak dünya deneyimi. Fenomenolojinin konusu, *ben deneyimi* ve *dünya deneyimi*dir. Dünya, transendental *ego*'nun tüm somutluğunun içinde yer alan yönelimsel bağıntıdır (Husserl, 1950: 76).

Deneyim bilimi olarak fenomenoloji, "deneyim olgularının empirik bilimi" olarak anlaşılmamalıdır (Husserl, 1930: 552). Fenomenolojinin araştırma konusu olarak bilinç yaşantılarının cereyanı, doğal dünya deneyiminde kendini gerçek olarak kanıtlayan, yani gerçek olduğu varsayılan bir nesne gibi ele alınmaz. Fenomenolojik indirgeme yönteminde gerçekleşen tavır değişikliği, gerçeklik algısında meydana gelir: Her yaşantı deneyimi refleksif tavır sayesinde gerçekleşir. Dünya hem doğal tavrın hem de fenomenolojik tavrın ilişkili olduğu deneyim alanıdır. Doğal tavırda dünya deneyimi, dünyayı nesnel gerçeklik olarak varsayar. Doğal tavrın ilişkili olduğu dünya, teorik açıdan birincil, salt varlıktır. Husserl'e göre doğal tavır, dünya deneyimini, bilinç yaşantısının bağıntısı olarak bilgi konusu yapmaz. Fenomenolojik tavırla dünyanın kendinde varlığı, salt olmaktan çıkar ve ikinci dereceden verilmiş olan varlık olarak

kavramsallaştırılır. Dünya, sadece bilinçle ilişkili olarak bilgi konusu olabilir. Gerçeklik, sadece anlam vermede, gerçektir. Gerçek dünya, "ilkesel olarak sadece yönelimi olan, sadece bilinen, bilince bağlı olarak tasarlanan, görünen şeyden dolayı varlık olma niteliğine sahiptir" (Husserl, 1976: 106). Gerçeklik dünyası, ancak yönelimsel bir nesne olarak saf bilinçte yürürlük kazanır (Husserl, 1976: 107). Transendental bilincin deneyim nesnesi, real ya da ideal olması hiç fark etmez, yönelimsel nesnedir. Düşünmek, istemek, değer vermek, arzulamak hep içe bükülerek yaşadığımız, refleksiyonda açığa çıkan öznel deneyimlerdir. Tüm bu öznel yaşantılar, bilinçte gerçekleştiğinden, en geniş anlamda bize göründüklerinden "*fenomenler*" olarak adlandırılır: Görünen hep bir "şeyin görüntüsü"dür: ev algısı hep bu ya da şu evin algısıdır. Bilinç hep bir "şeyin bilinci"dir (Husserl, 1927: *»Encyclopaedia Britannica«-Artikel:* I.2). Tüm bilinç fenomenleri, o bilinç yaşantısına ait düşünceler, kararlar, umutlar vb. olduğundan göreli psişik yaşantılardır. Bilincin hep *şey bilinci* olarak varlık göstermesini Husserl, *yönelimsellik* olarak tanımlar. Bilinç yaşantılarının en temel özelliği nesnesine yönelmişlik olduğundan, yaşantılar "yönelimsel" yaşantılardır (Husserl, 1927: *»Encyclopaedia Britannica«-Artikel*: I.2).

Doğal psişik tavrın dünya inancının, transendental, fenomenolojik indirgeme yoluyla geçersizleşmesiyle birlikte, "gerçek varlık" birdenbire "hükümsüz görünüş" olarak ters yüz edilir (Husserl, 1930: 555). Tavır değişikliğinde kendini gösteren ide, "benim" için var olan, "benim" için geçerli olan dünyanın evrensel bir fenomen olduğudur. Bilinç ve dünya arasındaki evrensel bağ, bilincin varlığını apaçık kılarken, bilince bağlı dünya deneyimini de "saf fenomenler" bakımından araştırılacak alan olarak açığa çıkarır (Husserl, 1930: 555). Saf fenomenoloji idesine göre, dünya "benim" için bir fenomen, ama "ben, artık teorik olarak geçerli insan-ben değilim, bana var olan olarak geçerli görünen bir dünyanın içindeki gerçek nesne değilim" (Husserl, 1930: 556). Saf *ben*in varlığı, bir var olan olarak değil, fenomen dünyasının öznesi olarak apaçık bir bilmedir. Saf ben için dünya, yönelimsel bilinç yaşamında yönelimsel bilinç edimleri olarak açığa çıkan, bir yargı ve değer fenomenidir. Bu fenomen, "benim bilince varma biçimimden ve onun 'içeriklerinden' başka bir şey" olarak varsayılamaz (Husserl, 1930: 556).

Böylece transendental fenomenolojinin hükümsüz kıldığı gerçeklik, artık yönelimsellik kavramına bağlı bir deneyim alanı olarak yeniden yazılacaktır. Bilinç eski bilinç, düşünce ve bilgi dünyası eski dünya değildir artık. Bilincin hep bir şeyin bilinci

olduğunu bilmek zorunlu olarak gerçeklik algısını da değiştirir. Bu bilgi, transendental *epokhe* ile kazanılmış bir bilgidir. Husserl'e göre bilgiye değerini veren de budur.

> Böylece *ἐποχή*'nin kendimi ben olarak salt biçimde, kendime özgü salt bilinç yaşamımla beraber kavradığım kökten ve evrensel yöntem olduğu söylenebilir; burada ve bununla tüm nesnel dünya hep benim için olduğu şekliyle, benim içindir. Dünyaya dair her şey, tüm zamansal-mekânsal varlık benim içindir, yani kendimi yaşadığım, algıladığım, hatırladığım, düşündüğüm, yargıladığım, değer biçtiğim ve arzuladığım vb. biçimleriyle benim için geçerlidir (Husserl, 1950: 60).

Husserl'in transendental fenomenolojisinin, salt bilim alanında temellendirilen bir felsefe olarak ortaya çıkmasının ana dayanağı, dünyanın, "bana göründüğü biçimde benim dünyam" olarak yeniden keşfedilmesidir. Bu transendental keşifle birlikte, *ben* ve *benim* dünyam arasındaki yönelimsel bağın, bilincin doğasının bir anlatımı olduğu söylenir. Buna göre fenomenolojinin temel konusu bilinçtir. Bilinç, hep bir şeyin bilinci olarak yönelimsel bilinçtir. Yönelimsellik bilinç ve dünya arasındaki bağıntıyı anlatan bir kavramdır. Husserl'e göre yönelimsellik, bilincin yasallığıdır. Fenomenolojik bilgi, yönelimsel bilinç yaşantılarının, şey-bilincinin yasallığına göre betimlenmesine bağlı olarak açığa çıkar. Saf transendental özne, dünyayı kendinde içkin bir öznellik olarak deneyimler. Ben ve dünya bilgisi bu nedenle transendental bir bilgidir. Dünya, transendental *ben*in anlam kurgusu olarak bilinir. Bilincin anlam kurma gücü evrensel aklın bir başarısıdır.

Fenomenoloji, bilginin aklın *a priori* anlam kurgusu olduğunu keşfederek, doğrudan ve nesnel bir bilgi anlayışına sahip tüm doğabilimsel yöntemlerden farkını ortaya koyar. Bu bağlamda, Kant'ın algı yargıları ve deneyim yargıları arasında yaptığı ayrım, fenomenolojik yaklaşımla benzerlik gösterir. Kant'ın "nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı" transendental bilgi alanını açmıştır (Kant, 1787: 11 vd.). Fakat Husserl'e göre Kant, "kendisinde fenomenoloji ve fenomenolojik indirgeme kavramı eksik olduğu ve kendisini psikolojizm ile antropolojizmden tümüyle kurtaramadığı için" doğal tavırla transendental tavır arasında "yapılması gereken ayrımın en son noktasına ulaşamamıştır" (Husserl, 2003: 73).

Dünyanın transendental öznelliğin anlam bağı olarak yeniden keşfedilmesi böylece, fenomenolojinin neden kesin bir bilim olduğunun yanıtını verir. Nesnel bir verilmişlik olarak bilinen dünya, evrensel *epokhe* yöntemiyle, öznede temelini bulan deneyimin anlam bağı olarak, "ruhsal yaşamın saf, tasviri bilgisi" olarak konu edilir. Husserl'de deneyim, içe dönük bir deneyimdir. Dünya deneyimi, bilincin kendini kendi saflığında deneyimlemesine eklemlenen bir "his birliği"dir (Husserl, 1930: 554). Bu

bağlamda deneyimi konu edinen bir bilim, "kendini saf ve aslına uygun olarak görü durumlarına bağlayan tasvirler"e dayanır (Husserl, 1930: 554). Husserl, deneyim bilimini, ruhsal yaşam birliğinin *a priori* yapısını soruşturan bir "özbilim" olarak tanımlar (Husserl, 1930: 555). Dünya deneyimi, bilincin veya bilinebilirliğin son kaynağı olan salt *cogito*'ya, transendental özneye bağlı bir iç görü deneyimidir. Transendental öznenin ruhsal yaşamı, zamansal ve mekânsal dünyada var olan bir bedenin ruhsal yaşamının taşıdığı varlık anlamını taşımaz. Yaşamın ve varlığın anlamının bilinmesi için gerçeklikte var olan bir varlık inancını varsaymak gerekmez. Tam tersine böyle bir varsayım, dünyanın ancak ruhsal yaşama mahsus bir görü başarısı olarak deneyimlenebileceği bilgisini açığa çıkarmanın önündeki engeldir. Bu bilginin izini sürme, transendental özne alanının ortaya çıkarılmasıdır. Bununla, olgu bilimlerinin incelediği varlık anlamı ile fenomenolojin konu edindiği varlık anlamı arasındaki "nüans" ortaya konmuş olur (Husserl, 1930: 557). Fenomenoloji var olan bir gerçeklikle ilgilenmez. Husserl'e göre, doğal bakışın doğal dünyası transendental refleksiyon yöntemiyle birdenbire bir gize bürünür (Husserl, 2003: 47). Nasıl oluyor da gerçeklik, ona yönelen öznede yürürlük kazanıyor? Bu soruyla birlikte, her gün yaşanan olağanlığın bir giz olarak insanı hayrete düşürmesine ve bilginin iç görü bağlamında konu edilmesine tanık oluruz. Fenomenoloji, *felsefe hayretle başlar* sözünün hakkını, bu gizin örtüsünü açma çabasında vermek ister.

Husserl'e göre felsefenin kendini gerçekleştirmesi, pozitif varsayıma dayalı *naif* tavrın terk edilmesine ve saf ya da transendental alanın keşfedilmesine bağlıdır. Bununla, deyim yerindeyse, düşünmenin coğrafyası keşfedilmektedir. Bu keşfin önemi, düşünürün, olması gerektiği gibi olması gerektiği yerde, bilmenin kaynağında her türlü bilginin koşulu olarak bilme başarısına kendisi olarak tanıklık etmesindedir. "Gerçekten filozof olmak isteyen herkes 'hayatta bir kez' kendine çekilmeli ve kendinde şimdiye kadar geçerli bilimleri kökten değişime uğratmalıdır" (*Husserl*, 1950: 44). Filozof önce, anlam vermenin kaynağı olarak kendini bilmeli ve böylece, bu apaçık zeminde cereyan eden anlam bağıntılarını okuma ehliyetini yeniden kazanmalıdır. Buradan hareketle Husserl, "Descartes'çı kuşku yöntemine ve saltık verilmişlikler alanına, yani *cogitatio'*nun apaçıklığı başlığı altına sokulan saltık bilgiler alanına işaret" eder (Husserl, 2003: 60). Husserl'e göre Descartes, *ego cogito* indirgemesinde apaçıklık ilkesini keşfetmiştir; fakat yine de *cogito'*nun kendini bilmesinde, dünya bilgisinin teminatını görerek, *cogito'*dan dünyaya uzanan transendental ufku gözden kaçırmıştır. Descartes *res cogitans* ve *res extensa* arasında töz bakımından bir ayrım yaparak, felsefesini metafizik bir sisteme oturtmuştur. Oysa Husserl'e göre bilinç kendi başına bir

töz değildir. Bilinç ve dünya arasında kesintisiz süregelen yönelimsel bir anlam bağı vardır. Bilinç, hep dünya bilincidir; dünya, hep dünya bilincinin varlık bağıdır. Bilinç ve dünya arasındaki yönelimsel anlam bağı, transendental öznellik ve öznelerarasılık problem alanlarını ortaya çıkarır. Bununla Husserl, "gerçek felsefenin sonsuza açılan bölgesinin, 'vaat edilmiş toprakların' göz önüne serilmiş" olduğunu ileri sürer (Husserl, 1930: 570). Böylece felsefe, bu işlenmemiş topraklarda yeniden yeşerme imkânını elde eder.

İnsan, geçmiş ve gelecekle bağlaşık bir şimdide cereyan eden yaşam dünyasının bilmecesini ancak, kendi gerçekliğine kendi gözleriyle tanıklık etme başarısıyla çözebilir. Dünyayı nesnel olarak anlamaya çalışan modern doğa bilimleri, insan varoluşunun anlamı sorusunu içselleştiremezler, çünkü "'dünyanın akışını hesaplamak, onu anlamak değildir'" (Husserl, 2007a: 65). İnsan, modern bilimlerin bilimsel yargılarının nesnelleştiremediği bir doğal yaşam alanı içindedir. Bu doğal çevre, "eski Yunanlara doğa olarak görünen, doğal gerçeklik olarak çevre dünyasal [*umweltlich*] biçimde gözler önünde duran şeydir" (Husserl, 2007b: 323 vd.). Husserl'e göre burada dünya, doğa ve tin olmak üzere iki farklı gerçeklik olarak ele alınmaz. Antik Yunan'da doğa, "dünyanın, içinde, örneğin tanrıların, cinlerin vb. bulunacağı biçimde tüm geçerli gerçeklikleriyle birlikte öznel bir değerlendirmesidir" (Husserl, 2007b: 323 vd.). Modern bilimlerin bu doğal yaşam dünyasından sistematik olarak uzaklaşmaları yaşamın içselleştirilmesine engel olmuş, bunun sonucunda ortaya çıkan tin düşmanlığı ve yabancılaşma krize yol açmıştır. Avrupa'nın yaşadığı bu kriz durumuna çare olarak geliştirdiği fenomenolojik yöntemiyle Husserl, insan yaşamının doğal dünyası üzerine düşünebilme ve insan varoluşunun anlam boyutunu açığa çıkarıp analiz edebilme ehliyetinin sorumluluğunu tamamen felsefeye devreder.

Husserl, mevcut Batı felsefesinin Avrupa insanının tahammül sınırlarını zorlayan tinsel gereksinimine yanıt verme çabalarının boşa çıkmasının sonucu olarak, bilimlerde ve felsefede yaşanan krizi hastalık olarak betimler: "Avrupalı ulusların hasta, Avrupa'nın kendisinin bir krizde olduğu söyleniyor" (Husserl, 2007b: 322). O zaman şunu da sormak gerekir: Doğa bilimsel tıp, tıbbi hastalıkları iyileştirme konusunda oldukça ilerlemişken, neden aynı başarıyı toplumsal yaşam üzerinde bir tinbilimi gösteremesin! Husserl'e göre, çağın "tinsel gereksinimi gerçekten dayanılmaz olmuştur" ve tini salt tin olarak ele alan bir tinbilime ivedilikle ihtiyaç vardır (Husserl, 2007a: 65). Bu konuda atılan adımlar, "hem tek tek insanlar hem de asıl büyük tarihsel topluluklar açısından gerekecek psiko-fiziksel kesin araştırmanın zorluğu yüzünden"

başarısız olmuştur (Husserl, 2007b: 323). “Dünya eşit hakla iki gerçeklik alanından, doğa ve tinden oluşmuş bir yapı olsaydı, hiçbirine Öbürü karşısında yöntemsel ve olgusal öncelik tanınmasaydı, o zaman durum farklı olurdu” (Husserl, 2007b: 323). Doğal dünyanın olgusal önceliğine karşılık, tinsel yaşamın yöntemsel önceliği vardır. Ve insan doğal yaşamı ve tinsel yaşamı, yönelimsel yaşantılar olarak anlam yapısında bir araya getirir. İnsanın psiko-fiziksel yapısını inceleyen doğalcı ve nesnelci tavır, insanın kendine özgü kültürel çevresinin derin anlamını gözden kaçırır.

Doğa bilimleri doğayı, kendi kapalı sistemleri içinde ele alabilirler. “Beri yandan ters yolla doğadan böylesine tutarlı bir soyutlama, salt tinsel ile ilgilenen tinbilimciyi kendi içine kapalı, salt tinsel ile bağıntılı, salt doğabilimin paraleli olarak salt ve evrensel bir tinbilimin konusu olabilecek bir dünyaya götürmez” (Husserl, 2007b: 323). Descartes salt *cogito* bulgusunda dünyanın bir parçasını kurtardığını düşünerek yanılmıştır (Husserl, 1950: 63). Salt *cogito'*nun apaçıklığına bağlı olarak *cogito'*dan tamamen farklı bir fiziksel varlığın açıklanması, “kendi içine kapalı, genel bir tinbiliminin kurulmasını düşünmeye” olanak vermez (Husserl, 2007b: 323). Yeniçağ biliminin apaçıklık ilkesi “uğursuz önyargılar”a dayanır (Husserl, 2007b: 323). Husserl’e göre, saf bilinç yaşamı (*cogito*) ve bilinç içeriklerinde kastedilen nesne olarak olgusal dünya (*cogitatum*) birbirinden kopuk alanlara ait verilmişlikler değildir; tam tersine, bilinç yaşantıları (*cogitationes*) akışı içinde, birbirinden ayrılmaz bir bütünün görüleridir. Bilincin, “yönelimsel bilinç” ve bilinç yaşantılarının “yönelimsel yaşantılar” olarak belirlenmesinin dayanağı bu fenomenolojik bulgudur. İşte bu da, “uğursuz önyargılar”ı ayraç içine aldığımız evrensel *epokhe* yönteminin büyük keşfidir.

Husserl’e göre, doğalcı bakışla, doğa bilimlerinin desteğiyle nesnel tin bilimlerini kurmaya kalkışmanın saçmalığını burada açıkça görebiliriz. Her deneyim, her psişik algı, her doğa bilim, bilgisine varmadan önce, bir bilinç yaşantısı fenomenidir. Tinsel etkinlik olmadan hiçbir bilim düşünülemez. İnsanın psiko-fiziksel yapısıyla yön bulduğu çevre dünyası, öznel bir gerçeklik algısına eklemlenen bir dünyadır. “Çevre dünyamız bizim içimizdeki ve tarihsel yaşamımızın içindeki tinsel bir üründür. Yani, burada tini tin olarak konu yapan için, çevre dünyasını salt tinsel bir biçimde açıklamaktan başka bir açıklama aramaya gerek yoktur” (Husserl, 2007b: 324). Öyleyse, öznel, psişik yaşama özgün yönelimlerin bir ifadesi olarak çevre dünyası gerçekliğini, doğa bilimlerinin nesnesi olarak ele almak *saçmalık* değil midir? Doğalcılığın ve nesnelciliğin tin bilimleri körleştirmesi nedeniyle, tinin kendi iç dinamiklerinin araştırıldığı saf evrensel bir tinbiliminin kurulmasının önü kesilmiştir. Fakat Husserl’e göre böyle bir bilim sadece

teorik bir gereksinim değildir, “bundan çok fazlası, en köklü *yaşam* gereksinimidir, hayatımızın dokunmadığı hiçbir noktasını bırakmayan bir gereksinim” (Husserl, 2007a: 65).

Husserl’e göre doğalcılığı ve nesnelciliği aşmanın yolu, öznel yaşamın tarihsel, kültürel açık ufku olarak çevre dünyası gerçekliğini tinbilimsel bir problem olarak ele almaktır. Bu bağlamda Husserl *Lebenswelt* (yaşam dünyası) kavramını, “doğa biliminin unutulmuş anlam temeli” olarak transendental fenomenolojinin araştırma konusu yapar (Husserl, 1954: 48). *Lebenswelt* nesnel bilimler tarafından kendinden apaçık bir gerçeklik olarak varsayılır. “‘Anonim’ artakalan öznel fenomenlerin âlemi olarak” *Lebenswelt,* köktenci önyargısızlık ilkesine göre bilincin yöntemsel önceliğini keşfeden transendental felsefe için, sorgusuzca nesnel geçerli varsayılacak bir alan değildir (Husserl, 1954: 114 vd.). *Lebenswelt*, ucu sonsuz olanaklara açık bir alan olarak, gerçek felsefenin hayret uyandıran problem alanıdır. Hiçbir nesnel bilim veya psikoloji bu olanaklar diyarını, bu öznellik âlemini araştırma konusu yapmamıştır. Bununla transendental öznellik alanının, felsefinin ana konusu olarak keşfedilmesinin önüne geçilmişitr. *Lebenswelt*, kendi içinde anlam birliklerini tamamlamış öznelliklerin âlemidir; her türlü yaşamda, algıda düşüncede, uzam ve zaman bakımından hep var olan, fakat emprik olarak görülemeyen, nesnel olarak kavranamayan bilim öncesine ait bir alandır. Yaşam dünyasının bilimlere konu olamayan öznel anonimitesi, kesin temellerle ilerleyen transendental felsefenin öyle sorgusuzca bir köşede bırakacağı bir alan değildir; bilakis tam da en yüksek evrensel bilim olma sorumluluğunu gösterebileceği bir alandır. Fenomenolojinin içe dönük görüleme yöntemi, gündelik yaşam anonimitesinin anlam ve geçerlilik biçimlerini, gündelik yaşamın kendinde doğallığının içine nüfuz ederek aydınlatır.

Avrupa’yı krize sürükleyen tinsel gereklilik, yani insan varoluşunun anlamı ve anlamsızlığı sorusunun yanıtı, yaşam dünyası sorunsalına getirilen çözümlere bağlıdır. Husserl’e göre pozitif bilimler böyle bir görevi yerine getiremeyeceğinden felsefenin bir dalı olarak iş görürler. Felsefe tarihine baktığımızda, evrensellik iddiasıyla gerçekleştirilen sistem denemelerinin, bilimin sadece evrensel felsefeyle mümkün olabileceğini açığa çıkardığını görürüz. Husserl, felsefenin evrensel birlik sağlayan teleolojik bir anlam taşıdığını ileri sürer. İnsan ve dünya üzerine bütünlüklü bilgi felsefeyle kazanılır. Felsefe, insanın tüm tinsel ve kültürel başarılarını konu eder. Bununla birlikte insanın tüm tinsel başarılarından önce gelen evrensel bir başarısı

vardır ki bu da Husserl'e göre "yaşam dünyası" olarak dile gelir. Yaşam dünyası, her insansal deneyimi, her bilimsel ve bilim öncesi yaşamı şart koşar.

> Bizim için daima gerçeklik biçimlerinin değişme sürecinde var olan dünyanın, evrensel tinsel bir edinim olduğunu anlamayı öğreneceğiz. Bu, evrensel amaç olarak devinen bir öznelliğin yapısı olarak, yani anlam yapısı olarak, tinsel formun birliği olarak, meydana gelmiş ve aynı zamanda meydana gelmeye devam eden şey olarak gerçekleşen tinsel edinimdir (Husserl, 1954: 115).

Tüm tinsel edinimlerin ilk apaçık kaynağı olarak yaşam dünyası, evrensel ve kesin hakikatin aranıp bulunacağı bilgi olanağıdır. Pozitif bilimlerin nesnel ve rasyonel varsayımları, bu doğal yaşam dünyasının öznel yapısını, bilimsel araştırma sınırlarının dışına ittiğinden, evrensel ve kesin hakikatin örtüsünü açmak, önyargısızlık bilinciyle uyanmış bir felsefi aklın işidir. Felsefenin bu zorlu mücadelesi hem kaynağa geri gitmeyi hem kaynağın sürekli değişime tabi varlığını anlamayı gerektirir. Yani felsefe, varlığın hem evrensel değişmez yapısını hem de öznel değişkenliğini soruşturmalıdır. Husserl'e göre bu felsefi ideal, felsefe tarihinin *telos*'u olarak açığa çıkar (Husserl, 1954: 269 vd.).

"Felsefe ilk başlardan beri kesin bilim, hem de en yüksek teorik gereksinimleri karşılayacak ve etik-dinsel bakımdan saf akıl normları tarafından düzenlenmiş bir yaşamı olanaklı kılacak bir bilim olma iddiasındadır" (Husserl, 2007a: 7). Bu iddianın gerçekleşme olanağı hakkındaki sorunun yanıtı, bu iddiayla ortaya çıkan tarihsel öznenin tinsel varlık biçiminde gizlidir. Avrupa'nın içinde bulunduğu krizin gerçek anlamını ortaya çıkaracak ve insan yaşamının tarihselliğinde yeni bir varlık anlamı bulacak bir tinbilim olarak felsefe, kendi tinsel özünü, teleolojik ve fenomenolojik bir araştırmanın eline teslim etmelidir. "Tin felsefesiyle ilgili şimdiye kadarki düşünceler, tinsel Avrupa konumuzu salt tinbilimsel bir sorun olarak, yani öncelikle tin tarihi açısından kavramak ve ele almak bize doğru bir konumu veriyor" (Husserl, 2007b: 324).

Bu tutum, tini tin olarak ele alan bir öz öğretisinin eksikliğinin ifadesi olarak baş gösteren Avrupa krizine karşı, teleolojiyi (erekbilim) gündeme getirir. Teleoloji, felsefe tarihine içkin *telos*'u, felsefe tarihinin birliğini veren bilgi olarak açığa çıkacak bir yönelimdir. Felsefe tarihinin veya tin tarihinin teleolojik bilgisinde Husserl, "felsefenin ve onun yan kolları olarak bilimlerin Antik Yunan tininde başlayıp" doğalcılıkta veya düalist dünya yorumlarında uğradığı hazin sonun gerekçelerini ve buna bağlı olarak gelişen tinsel krizin çözüm yollarını arar (Husserl, 2007b: 324). Avrupa'nın tinsel varlığı, felsefe tarihinin teleolojisinde aydınlanır:

> […] bu teleoloji evrensel insanlığın bakış açısından yeni bir insanlık çağına geçiş ve bu çağın gelişmesinin başlangıcı olarak beliriyor; artık salt yaşamak isteyen ve aklın idelerinden, sonu gelmez görevlerden oluşan var oluşunun, tarihsel yaşamının serbest biçimlenmesi içinde yaşayabilen insanlığın çağı bu (Husserl, 2007b: 325).

Husserl köktenci ve yenilikçi bir düşünür, bunu her fırsatta dile getiriyor. Farklı bir dünyaya duyduğu derin özlemi, satır aralarında kullandığı mecazi dille okuyucuya geçirmesini de iyi biliyor. Avrupa kültürüne ve gelmiş geçmiş insanlık kültürlerine derin, felsefi düşüncelerle eğildiğinde onun gözünde "insanlık yalnızca tinsel bağlarla bağlı, tek bir insanlar ve haklar yaşamı olarak görünüyor, insanlık ve kültür tipleriyle dolu, ama hepsi akarak birbirinin içine geçmiş" (Husserl, 2007b: 325). Bu saf ve evrensel yaşam düşüncesi Husserl'de deniz imgesinde dolaylı anlatımını bulur. "Bu yaşam, içinde insanların, halkın yeniden kaybolan dalgalar gibi oldukları bir denizdir, bu dalgaların bazıları daha zengin, daha karmaşık kıvrılmıştır, bazıları daha ilkel" (Husserl, 2007b: 325). Avrupa'nın krizine çözüm bulmayı, bir filozof sorumluluğu olarak gören Husserl için, kültürleri birleştiren tek tinsel varlık ya da kültürler arasındaki öz ayrımları üzerine edindiğimiz aydınlatıcı düşünceler, krizi çözmek için yeterli olmaz. Gerekli olan tam da Avrupa için özgün olan şeye nokta atışı yapmaktır. Avrupa'yı, diğer kültürlerden ayıran özelliği Husserl, Avrupalılaşma düşüncesinde dile gelen kültürel baskınlık olarak tanımlar: "bu arada biz eğer kendimizi doğru tanıyorsak örneğin asla Hintleşmeyeceğiz. Demek istiyorum ki, Avrupalı insanlığımızda doğuştan bir ereklilik [*Entelechie*] olduğunu duyuyoruz" (Husserl, 2007b: 326). Böylece Husserl Avrupa için özgün olan erekliliği ortaya çıkarır. "Avrupa'nın biçim değişimine egemen olan ve bu değişime ideal bir yaşam ve varlık biçiminin sonsuz kutbuna yönelik bir gelişim anlamı veren bir ereklilik bu" (Husserl, 2007b: 326).

Husserl'in yaşam dünyasının bilimi anlayışına göre, halklar ve kültürler biyolojik bir canlı olarak değil, tinsel bir varlık olarak teorik bakışın konusu olabilirler. Ve tinsellik de ereklilik bağlamında anlaşılabileceğinden, tinsel yaşamın ereksel yönelimi teleolojik bir bilgi olarak araştırılır. Husserl anlamında bir teleolojinin, metafizik ve dinsel spekülasyonlara meydan vermeyeceği açıktır. Fenomenolojik yöntemin önyargısızlık ilkesiyle hareket eden teorik bir bakış, burada, felsefe tarihinin erekselliğini açığa çıkaran teleolojide de etkili olur. Teleoloji, kültürel yaşamların anlam bağlamlarını tinsel yaşamın bütünlüğü içinde görmeye yönelir.

> Avrupa insanlığının tinsel ereğinin (*Telos*) içinde ayrı ayrı ulusların ve tek tek insanların özel ereği saklıdır; bu erek sonsuzluktadır, tüm tinsel oluşumun, diyelim ki, gönlünde yatan sonsuz bir idealdir. Gelişimin ereği (*Telos*) olarak bilindiği gibi, pratikte de zorunlulukla istenç hedefi olarak bilinmektedir ve bununla normların, normatif idelerin yönetimi altında bulunan yeni, daha yüksek bir gelişim düzeyine varılmış olmaktadır (Husserl, 2007b: 326).

Avrupa insanlığının tinsel ereği, Husserl'e göre, doğa bilimlerinin dünya resmi içinde yer almaz; çünkü doğa bilimleri yaşam dünyasını araştırma alanının dışında tutarlar. Doğa bilimlerinin nesnel yöntemleri belirli alanlarda insan yaşamına katkı sağlayacak başarılar gösterirler. Fakat bilim, nesnel yöntemlerle insanın deneyim dünyasına el attığında, deneyim dünyasının anlam bağlamlarını gözden kaçırır, çünkü doğal yaşam dünyası, nesnel yöntemlerin kaynaşamadığı öznel, göreli gerçeklikle ayrılmaz bir bütünlük içindedir. Kültürel yaşamın tinselliği, dirimsel yaşamdan koparılamayan tinsel bağın yönelimsel anlam yapısına uyumlu bir yöntemle ele aldığında gerçek anlamına kavuşur.

Felsefe, doğa bilimlerinin unuttuğu bir anlam alanı olarak *yaşam dünyası*nı tinsel, kültürel anlam bağlamı içinde kendine araştırma teması yaparak, Avrupa krizine çözüm bulmayı görev edinir. Çare, doğa bilimlerinin yöntem örtüsünün altında gizlenen aklı keşfeden felsefedir. Avrupa insanlığının içinde bulunduğu varoluşsal kriz, felsefenin mevcut doğa bilimlerinin önünde varlık göstermesiyle çözüm bulacaktır. Avrupa insanı ve bilimi, felsefenin eline teslim olmalıdır. Felsefe saçma, çarpık ideolojileri geride bırakmalı ve yepyeni evrensel bir insanlık resmi ortaya çıkarmalıdır.

Felsefe, Avrupa insanlığının krizine çözüm bularak, yeni bir kültürel aşamanın önünü açar. Bu felsefenin evrensel görevidir, çünkü kendinde hakikat, felsefenin bir buluşudur. Fakat bu buluş anlamsız bir kurgu olarak düşünülmemelidir. Felsefe hakikati, var olan dünya ile ona varlık anlamını veren transendental öznelliğin anlam bağının yönelimselliğinde keşfeder. Felsefi aklın sorumluluğunun teleolojisini de, bu yönelimsel anlam bağının kendinde buluruz. Pratik yaşam tecrübesinin göreli hakikatlerinden, evrensel hakikat anlamlarının çekip çıkarılması felsefi aklın sorumluluğudur. Bu, insanlığın, insan yaşamının tarihselliğinde yeni bir aşamaya yükselmesi demektir. İnsan yaşamının yeni tarihselliğinin erekliliği, felsefenin kesin bilim idesinin hayata geçirilmesinde açığa çıkmaktadır. Bunun anlamı, fenomenolojik indirgeme yöntemini kullanarak transendental fenomenolojiyi uygulamaya geçirmektir (Husserl, 1954: 270 vd.).

Husserl, transendental fenomenolog olarak insanı ve dünyayı bir matematikçi gözüyle tasvir eder. Matematiğin dili insanın kültürel, tarihsel zenginliğini ifade etmeye yeterli olmadığından, Husserl'in insan idesi matematiğin saf mantıksal dilinde saklı kalır. Fenomenolog Husserl'i motive eden radikal başlangıç idesi, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün, "keşfedilmemiş bir dünyaya duyulan yoğun ve tehlikeli bir merak" içinde tüm değerleri ve hakikatleri baş aşağı etme isteğini hatırlatır (Nietzsche, 2012b: xii). Tüm bağlardan ve önyargılardan kurtulmak isteyen özgür bir tinin ifadesidir bu motif. Bu çıkışta "kendini-belirlemeye, kendi değerlerini koymaya yönelik" bir ilk güç ortaya çıkar (Nietzsche, 2012b: xii vd.). Bu gücün insanı nereye götüreceği belirsiz de olsa, bu insanın kendine dair ilk bilgisi, ilk zaferidir. Burada "en parlak ışıkla en koyu alacakaranlık yan yana durur" ki trajik bir ana ulaşılır (Nietzsche, 2012b: 78). "Her şey zorunluluktur, -böyle söyler yeni bilgi: bu bilginin kendisi zorunluluktur. Her şey masumdur: bilgi de bu masumluğu kavrayış yoludur." (Nietzsche, 2009: 78) Her şey akar bu yüzden hakikatin göreli bir yanı vardır. Ama insana dair her şey de bu akışın içindedir. Akışın kendisi evrenseldir. Akış, değerlendiren, yorumlayan kurucu güçtür. İnsan kurucu gücü istemeye, akışa zorunludur.

Zerdüşt'ün trajik insan ve dünya görüşü, Husserl'in transendental öznesinin paradoksal yönüne tercüman olabilir görünmektedir. Husserl'e göre insan, hem dünyayı yaratan, dünyanın anlamını veren, değerler yaratan saf özne hem de dünyada varolan olarak algılanan duyusal öznedir. Bu paradoksal insan algısının bilgisi teorik refleksiyonun, yüksek bir rasyonalitenin, yüksek bir kültürün başarısıdır. Bu başarı, insan için çok özel olan aklın işidir (Husserl, 1954: 272 vd.). Husserl'in transendental öznesinin paradoksal yanı, Nietzsche'nin trajik insanını çağrıştırır. Nietzsche'deki dünyayı yeniden değerlendiren trajik sanatın yerine Husserl, dünyayı yeniden keşfeden teorik aklı geçirir. Nietzsche'de bu sanatsal irade, "ebedi kendini yaratmanın kendini yok etmenin *Dionysos* tarzı" bir dünya olarak ifade edilir (Nietzsche, 2010: 651). Buna karşılık Husserl bilimsel temelli, felsefi, akılcı bir tavrı yüceltir. Ona göre felsefe,

> […] her koşulda yüksek bir akılcılığa giden yolu izler, o, kendi yetersiz rölativitesini tekrar tekrar keşfederek, sürdürerek, hakiki, özlü akılcılığı elde etmek için didinen, çabalayan bir akılcılıktır. Nihayetinde o, uçsuz bucaksız bir deryada yüzen bir idenin ve olgusal olanın da bu yolda kaçınılmaz olduğunu keşfeder; fakat aynı zamanda yepyeni bir uçsuz bucaksızlığın ve göreliliğin başlangıç biçimi de olan, bir son biçimin var olduğunu da keşfeder (Husserl, 1954: 274).

Husserl'e göre bu son biçim, genel özlerin bilgisini edinmenin mantıksal yoludur. Bu yol, "evrensel *a priori* sistemi"ni kuran transendental fenomenolojinin yoludur (Husserl,

1950: 181). Evrensel *a priori* sistem, hem transendental öznellik hem de özneler arasılık alanlarını, böylece "düşünülebilir her varlığın evrensel *logos*'u"nu araştıran sistemdir (Husserl, 1950: 181). Transendental deneyim ve bilgi araştırması bu nedenle aynı zamanda gerçek anlamda evrensel ontoloji araştırmasıdır.

2.2 Heidegger'de Fenomenolojinin Dönüm Noktası Olarak Ontolojik Anlam Sorunu

> *"Ontoloji sadece bir fenomenoloji olarak mümkündür*… Ontoloji ve felsefe iki farklı disiplin değildirler… Felsefe, **Dasein** hermeneutiğinden yola çıkan evrensel, fenomenolojik ontolojidir."
>
> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*

Fenomenoloji, kurucusu Edmund Husserl'e göre, felsefeyi saltık dolaysızlık ilkesinde temellendirerek, Avrupa insanının ve felsefenin içinde bulunduğu bunalıma nihai çözüm getirmeyi amaçlayan bir yöntemdir. Martin Heidegger, fenomenolojik yöntemin açtığı yolda *Avrupa insanının ve felsefenin krizi* üzerine soru sormaya devam eder. Bununla birlikte o, bu bunalımın epistemolojik bir sorun olarak gündeme getirilmesine, felsefenin kesin bilim idealiyle bütünleştirilmesine ve mantıksal bir dile indirgenmesine tamamen karşı çıkar. Heidegger'e göre fenomenoloji, Husserl'de olduğu gibi, yöntemsel bir kavramdır; bir "bakış açısı" veya bir "akım" değildir (Heidegger, 1993: 27). Yöntemsel bir kavram olarak fenomenoloji, "Nedir?" sorusuyla değil "Nasıl?" sorusuyla ilgilenir. Araştırma konusunun "nasıl"ı "şeyin kendisiyle ilgili tartışmada kök salar", bu da "teorik disiplinlerde bolca bulunan, bizim teknik el mahareti dediğimizden" uzaklaşmak anlamına gelir (Heidegger, 1993: 27). "Nasıl?" sorusu Husserl'de, mantıksal bir kavram olarak ele alınırken, Heidegger'de bu soru varlıkla ve varoluşla ilgili bir kavram çerçevesinde ele alınır. Buna göre, Avrupa'da yaşanan kültürel ve bilimsel kriz, var olma ve varlık sorunu olarak fenomenolojinin konusu olur.

Heidegger, Husserl'in "şeylerin kendilerine geri gitme" çağrısıyla felsefi soruyu saf bilinç alanından başlatarak, şey bilincinin varlığına öncelik verdiğini, fakat bu durumda, bilinç sorusunu konu edinenin varoluş gerçekliğinin dolaysız önceliğinin göz ardı edildiğini ve bir bütün olarak varlığın anlamı sorusunun örtük kaldığını ileri sürer. "Günümüzde, 'varolan' sözcüğüyle esasen ne demek istediğimize ilişkin soruya bir cevap bulabildik mi? Hiçbir şekilde. Bu nedenle, *varlığın anlamına ilişkin soru* yeniden

sorulmalıdır" (Heidegger, 1993: 1). Heidegger bu hedefe varmak için izlenecek yolun, varlık tarzlarının fenomenolojisi üzerinden, ontoloji tarihini yeniden yapılandırmak ve bununla ontolojinin "*bir fenomenoloji olarak mümkün*" olduğunu göstermek olduğuna işaret eder (Heidegger, 1993: 35).

"Varlığın anlamına ilişkin soruyu açığa çıkarma" düşüncesinde sözü edilen esas konu, "varlığın unutulmuşluğu"dur (Heidegger, 1993: 2). Heidegger varlığın unutulmuşluğunu, Batı Avrupa metafizik düşünce geleneğinde, varlık ve varolan arasındaki ayrımı gözden kaçıran varlık tanımlarının yapılmasına bağlar. Bu bağlamda o, "ontoloji tarihinin destrüksiyonu" üzerine yapılacak bir çalışmayı da felsefenin görevi olarak belirler (Heidegger, 1993: 19). Buna göre ontoloji tarihinde "varlık" ilkin, "en tümel" kavram tanımına sokularak tamamen karanlıklar içinde bırakılmıştır. İkinci olarak, varlık kavramının tanımının hiçbir şekilde mümkün olmadığının iddia edilmesi, varlığın anlamına dair sorunun önüne geçen bir başka düşünme biçimine işaret eder. Oysaki buradan "sadece şu sonuca varılır: 'Varlık', varolan gibisinden bir şey değildir" (Heidegger, 1993: 4). Son olarak varlık kavramının kendiliğinden anlaşılır şey olarak kabul edilmesi de bizzat, varolanın varlıkla ilişkisinin gizemini ifade eder. "Bizim oldum olası bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız", varlık ve varolan arasındaki ontolojik ayrımı ortaya koyarak varlık sorusunu yeniden sormayı gerektirir (Heidegger, 1993: 4).

Heidegger'e göre, felsefi düşünmenin yanıtını araması gereken soru, *varlık sorusu*dur. İnsan varlığa tekabül ederek var olur, dolayısıyla varlık sorusu da varlık bağıyla birlikte ele alınan bir sorudur. İnsanın varlık bağı, varlığı bilmeye yöneliktir. Bilmek ise, soru sormayla ilintilidir. Bu nedenle, öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken, varlık sorusunun biçimsel yapısının belirlenmesidir. Heidegger'e göre varlık, bilen öznenin doğrudan yöneldiği bir bilgi nesnesi olarak ele alınamaz. Çünkü varlığa ilişkin soruyu soran "insan", hep, içinde yer aldığı ve hakkında bir anlayışa sahip olduğu fenomene dair soru sormak durumundadır:

> Arama olarak soru sorma, aranılanın öncesel kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Dolayısıyla varlığın anlamı, bir dereceye kadar elimizin altında önceden hazır olmalıdır. Daima belirli bir varlık anlayışı içinde hareket ettiğimize, daha önce değinmiştik. Varlığın anlamına ilişkin açık soru ve varlık kavramına eğilim tam da bu anlayıştan meydana gelmektedir. "Varlık"ın ne anlama geldiğini *bilmiyoruz.* Ancak, ">varlık< nedir?" diye sorduğumuz durumda, "dır"ın neyi imlediğini kavramsal olarak henüz saptayamasak da, ister istemez söz konusu "dır"a ilişkin belirli bir anlayış içinde bulunuruz. Hatta sayesinde anlamı kavrayıp saptayabildiğimiz ufku bile tanımıyoruzdur. *Bu ortalama ve belirsiz varlık anlayışı bir olgudur* (Heidegger, 1993: 5).

İnsanın varlığa ilişkin sahip olduğu *belirsiz varlık anlayışı*, pozitif bir fenomen olarak, "ön anlama" durumunu açığa çıkarır. Heidegger'in hermeneutiğe en önemli katkısı bu ön anlama kavramıyla olmuştur (Gadamer, 2003: 21). Heidegger, ön anlama fenomeninden hareketle, "varlığın anlamı" sorusunun sorulması gerektiğini iddia eder. Varlık, varolanı varolan olarak belirleyen şeydir. Buna karşılık varolanın varlığının, bir varolan olarak ele alınması, varlığa ilişkin asıl sorunun keşfedilememesi durumunu ortaya çıkarır. Heidegger'e göre varlık sorunu, bir anlam ve anlama sorunudur. Varolan hep bir şeye yönelik olduğundan, varolanın varlığı, bir anlama ufkuna bağlı olarak açığa çıkar ve anlaşılır. Dolayısıyla Heidegger'de varlığa ilişkin soru, "*muthon tina diegeisthai* yapmamak, 'hikâye anlatmamak'tır. Bir başka deyişle, varlık sanki mümkün bir varolan karakterine sahipmişçesine, varolan olarak varolanın kökenini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır" (Heidegger, 1993: 6). İnsan varlık hakkında bir ön anlamaya sahip olduğu için, bu anlayış içinde düşünerek, sanarak, eyleyerek varlığın anlamını fenomenolojik olarak analiz eder. Varlığa ilişkin sorunun bir anlama sorunu ve anlama sorununun da bir varlık sorunu olması nedeniyle, ontolojinin bir fenomenoloji olarak mümkün olabileceği anlayışı ortaya atılmaktadır. Böylece ön anlama olgusundan hareket eden fenomenolojik ontoloji, varlığın hermeneutiği üzerine yeni bir bilinçliliği de açığa çıkarmış olmaktadır.

Varlık sorununun artık kendine özgü yeni bir terminoloji gerektirdiği açıktır. Heidegger'e göre, bu dünyada bir varolan olarak "insan" kavramı, varlığa ilişkin soruda başvurulacak bir terminoloji değildir. "Hakkında konuştuğumuz, fikir yürüttüğümüz, şu veya bu şekilde tavır takındığımız her şey bir varolandır" (Heidegger, 1993: 6 vd.). Peki varlığın anlamını açığa çıkaran varolan hangisi olmalıdır? Heidegger, insanın bu dünyadaki varlığının açılımını yapmaya uygun bir terminoloji olduğu için, insan yerine *Dasein* kavramını geçirir. "Daima biz kendimiz olan, başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olan bu varolana, terminonolojik olarak *Dasein* diyoruz" (Heidegger, 1993: 7). *Dasein* olarak biz, hem varlığı yerine getiren hem de varlığı soran bir varolanız. *Dasein*, varlığı yerine getirme anlamını kendi varoluşunda taşır. Böylece varlık mantıksal bir nesne olarak değil, yaşanan anlam olarak sorgulanır. Varlık ilişkin anlam sorusunu soran düşünmenin de, bir varlık alanı bulunur. Soru sormanın kendisi, *Dasein*'ın varlığını belirleyen bir varlık halidir. Bu nedenle "varlık" ve "varlığın anlamı" sorusunu Heidegger, *Dasein*'ın varlık belirlenimlerinin fenomenolojik açıdan araştırılması olarak belirler.

Batı düşünce tarihinde, Heidegger'in anladığı anlamda, insan varlığının ontik ve ontolojik önceliğini konu edinen varlık sorusu hiç sorulmamıştır. "Dasein, ontik olarak bize sadece yakın değil, en yakın olandır, hatta o biz kendimiz *olandır.* Yine de ya da tam da bu nedenle ontolojik olarak en uzak olandır" (Heidegger, 1993: 15). Varlık insana hem en yakın hem de en uzak olan şeydir. Bu nedenle insanın düşünmesi hep varolana yönelik olmuştur. İnsan "sadece Varolan olarak Varolanı düşünür ve Varlık olarak Varlığı hiç düşünmez" (Heidegger, 2013: 23). Heideger'e göre metafizik felsefe, varlık ve varolan arasındaki ayrımı göremez, varolandan yola çıkar, yine dönüp dolaşıp varolana geri gelir. Ona göre varlığın anlamı sorusu, hem ontik, yani eksistensiyal hem de varolanın varlığını ele alan ontolojik bir konudur. Bunun da ötesinde *Dasein*, "bütün ontolojilerin olanağının ontik-ontolojik koşulu olarak", varlık sorununda "diğer bütün varolanlara kıyasla ontolojik olarak birincil" konumdadır (Heidegger, 1993: 13). Şimdiye kadar varolanı belirlemek için kullanılan yöntem, geleneksel mantığın tanımlama biçimi, varlığı anlamaya uygun değildir. Tam da bu yüzden özneyi merkez alan metafizik felsefeleri, hakikati varolanın varlığında aramış, fakat varlığın anlamı üzerine soru sormamışlardır. Heidegger'e göre, "Dasein'ın ontik ve ontolojik önceliği"ne bağlı olarak ele alınan varlığın anlamı sorusu, "bizzat Dasein'a ait özsel bir varlık eğiliminin, önontolojik varlık anlayışının radikalleştirilmesi"ne işaret eder (Heidegger, 1993: 15 ve 16).

Varlığın anlamına ilişkin soru hep, *Dasein*'ın varlığına ilişkin bir sorudur. Geleneksel varlık anlayışına göre varlık sorunu, *essentia* ve *existentia* kavramları üzerinden kurgulanır: *Existentia*, "ontolojik olarak *mevcudiyet* benzeri" bir anlama sahip olduğundan, varlığın anlamı sorusu, *essentia*'yı, varlığın özünü sormayı gerektirir (Heidegger, 1993: 42). Buna karşılık Heidegger, varlık tartışmasında, geleneksel *essentia* ve *existentia* kavramlarına yer vermez. *Dasein*'ın varlığı, mevcudiyet tarzında bir varlık biçimi olarak ele alınamaz. "*Dasein'ın 'özü' kendi varoluşundadır*" (Heidegger, 1993: 42). Bu ifade, *Dasein*'ın kendi varlığında *ekstatik* duruşunu, "yani Varlığın Işıması olarak özünü" sürdürmesini açıklamaktadır (Heidegger, 2013: 17). "İnsanın ekstatik özü, metafizik düşünülmüş existentia'dan farklı olan Ek-sistenzde yatar" (Heidegger, 2013: 17). Heidegger'e göre, *ekstatik eksistenz* "Varlığın Hakikati içine doğru-dışarı-çıkmak" demektir ve "bir ide olan imkandan farklı olarak gerçeklik" anlamına gelen *existentia*'dan her yönüyle farklıdır (Heidegger, 2013: 18). *Ek-sistenz* olarak varoluş, *Dasein*'ın varlığını belirleyen bir varlık anlayışıdır. *Dasein* kendini, kendi varoluşunda anlar. Bu varlık anlayışı bir varlık belirlenimi, bir varlık olanağıdır (Heidegger, 1993: 12). *Dasein*, ek-statik duruşuna bağlı olarak kendi varlığında belirlendiğinden, varlık sorusu,

"*Dasein'*ın özü nedir?" şeklinde sorulamaz. *Dasein*'ın varoluşu, ontik bir varlık anlamasıdır. Dolayısıyla varlık sorusu öncelikle bir varoluş sorusudur. Heidegger'e göre, metafizik düşünce, varolan ve varlık arasındaki ontik ve ontolojik farkı görememesi nedeniyle, gerçek anlamda bir varlık sorusunu sormaz; "çünkü Varlığı sadece, Varolanı Varolan olarak tasarladığında düşünür. Bütününde Varolanı kasteder ve Varlıktan söz eder" (Heidegger, 2009: 12).

Varolan ile varlığın ayrımının yapılamaması, "insanın eksistent özüyle ilgili" varlığının, ontolojinin öncelikli araştırma konusu olarak ele alınamamasına neden olur (Heidegger, 2013: 19). Varlık sorununun insanın eksistensiyal varlığıyla olan bağını kavrayabilmek için, *Dasein*'ın yerine getirdiği varlık anlamı üzerine düşünmek gerekir. *Ekstatik* tavrıyla dünyada bulunan insan, *Da-sein*'ı kaygı içinde taşır. Kaygı, varlığın ışıması olarak buradalığın kaygısıdır. Böylece kaygı, *Da-sein*'ın olanaklara "fırlatılmış" varlığını belirleyen duygudurumdur (Heidegger, 2013: 19). Varlık üzerine bu şekilde düşünmek, teorik disiplinlerin ve teknik bilimlerin tarzı değildir, çünkü "bilim düşünmez" (Heidegger, 1952/2000: 133). Heidegger'e göre bu, bilimin bir eksikliği değildir; bilim doğası gereği böyledir. Bilim varolanı analiz eder, açıklar, yöntemi gereği kendi üzerine düşünmez. Bilim, nesnesine yönelir ve varlığı varlık olarak düşünmez. Ne var ki "Varolanı hesaplayarak nesneleştirmenin bir çeşidi olarak Yeniçağ bilimi", metafizik düşünmeyi etkisi altına almıştır (Heideger, 2009: 46). Metafizik, bilimin gücüne sahip olma isteğiyle düşünme gücünü yitirmiştir. Oysaki metafizik, nesnesine uygun soru sormalıdır. "Nesnesine uygun sorulan her soru, zaten yanıta götüren köprüdür" (Heideger, 2009: 47). Metafizik "metafizikçe" değil de, "metafiziğin temelinden yola çıkarak" varlığı sorgulamalıdır (Heideger, 2009: 47). Varlık üzerine soru sormak veya düşünmek, *Dasein*'ın, kendi varlığı içinde varlığı konu etmesidir.

"Varlıktan sadece varolan çıkmıyor da, aynı zamanda Varlığın kendi de, hem de daha köklü olarak kendi hakikati içinde bulunuyor ve Varlığın hakikati, hakikatin varlığı olarak özünü sürdürüyorsa", varlığa ilişkin soru, varlık üzerine düşünmenin bu çift anlamlılığını da ortaya koymalıdır (Heidegger, 2009: 47). "Varlığın insanın özüyle olan bağı" bu çift anlamlılıkta açığa çıkar (Heidegger, 2013: 5). Düşünmek, bu bağı yerine getirmektir. Düşünmenin yerine getirme başarısı varlığı varlık olarak düşünmektir. Bu da "Varlığın Düşünmede dile gelmesiyle gerçekleşir" (Heidegger, 2013: 5). Düşünmek varlığı anlamanın teknik bir aracı değildir; düşünmek varlığa aittir. "Düşünme Varlıktan olagelerek Varlığa ait olduğu için Varlığın Düşünmesidir. Aynı zamanda Düşünme Varlığa ait olurken Varlığı dinleyerek, Varlığın düşünmesidir. Varlığı dinleyerek ona ait

olan Düşünme, kendi öz kökenine göre olan düşünmedir" (Heidegger, 2013: 8). Batı metafizik düşünce geleneğinde, varlık sorunu, "Varolanın bir yorumu" olarak kabul edilir (Heidegger, 2013: 13). Varolanın nesneleştirilmesiyle var olmada sürdürülen öz dikkate alınmaz. İşte metafizik düşünce geleneğinde varlığın unutulmuşluğu sorunu, varlık üzerine düşünmenin bu çift anlamlılığının üzerinin örtülmesinden doğar.

Dasein, varlık sorununda, özneyi ve nesneyi varlığın ışımasında bir araya getiren bir belirlenimdir. "Dasein'ın bu varlık belirlenimleri bu durumda *a priori* olarak, *dünya-içinde-olma* dediğimiz varlık hali temelinde görülmeli ve anlaşılmalıdır" (Heidegger, 1993: 53). Heidegger böylece, dil, dünya, anlama ve var olma konularını kapsayan varlık sorununu, dünyada var olma fenomenine indirger. Husserl'de dünya, transendental öznenin bir fenomeni olarak felsefi araştırmanın konusuna dâhil edilir ve varlığa ilişkin anlam sorusu bir bilgi sorunu olarak transendental bilinç analizine indirgenir. Husserl varlığı, insanın dünyadaki varoluşsal ilgisine mesafe alarak transendental özneye indirger, çünkü amaç salt olanla başlamak ve kesin bilgiye varmaktır. Heidegger ise tam da kesin bilim idealiyle saf bilince öncelik verilmesine yanıt olarak, duygudurumun ön anlama yapısına da bağlı olarak, varlık sorununda *Dasein*'ın ontolojik ve ontik önceliğini irdelemektedir. Heidegger, transendental öznede ilgisiz bırakılan dünya-içinde-olma durumunu, *Dasein*'ın varlık tarzlarının analiziyle aydınlatarak, transendental öznenin yerine *Dasein*'ı koymuş olur. *Dasein* kavramı, insanın gerçek doğasının dünya varlığı olarak açığa çıkabileceğine işaret eder.

Bu dünyaya ait varlık olarak *Dasein* üzerinden, varlığın anlamı sorusunun irdelenmesi, *Dasein*'ın zamansallık olarak yorumlanmasını beraberinde getirir. Zaman, dünya-içinde-olmanın varlık anlamıdır. Dolayısıyla zaman, varlığa ilişkin sorunun transendental ufku olarak, varlığın anlamı sorusuna dâhil edilir. Varlık sorununda böylece insan, hep kendini konu eder. Bu nedenle "varolanın varlığı *hep benim olan*dır" (Heidegger, 1993: 41). Bu *hep benim olan* dışında düşünülemeyen insan varoluşu, insanın varlık ilişkisini gösterir. Burada *Dasein*'ın iki ana niteliği açığa çıkar. İlkin, kendi varlığını mesele eden bir varolan olarak *Dasein*'ın özü, onun "bir-şey-için-olmasında" bulunur. Bu nedenle *Dasein* için nelik sorusu (*essentia*), onun kendi varlığından (*existentia*) yola çıkarak anlaşılır ve yorumlanır. *Dasein*'ın varoluşu, aynı zamanda onun özsel varlığını da açığa çıkarır. İkinci olarak *Dasein* için dünya-içinde-olma fenomeni "hep benimkilik" meselesidir. *Dasein,* duygusal varoluşuna ilgisiz kalamaz. Çünkü *Dasein*, sadece mevcut olan, varlığına isterse kayıtlı istemezse kayıtsız kalabilen bir varolan değildir. Tam tersine *Dasein*, varlığını hep benim varlığım olarak

mesele eden, varlık kaygısı taşıyan bir varoluşun varlık belirlenimi olarak vardır (Heidegger, 1993: 42 vd.). *Dasein*, kendisi olarak var olmak için dünyadadır (fırlatılmıştır). Başka türlüsü elinde değildir.

Dasein'ın varlığı, dünya içinde, dünü, bugünü ve yarınıyla bir zamansallık ufkunda, her bir *Dasein*'ın kendi tekliğinde belirlenen varlık olarak anlaşılır. Heidegger, *hepbenimkilik* kavramını, hep kendi varlığında var olan *Dasein*'ın somut varlığını, yani edimsel oluşunu (faktisitesini) anlatmak için kullanır. "Faktisite kavramı, bir 'dünya içi' varolanın dünya-içinde-olmasını içerir; öyle ki bu, varolanın kendini, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlıklarıyla birlikte kendi 'yazgısı' içinde tutuklu olarak anlayabilmesidir" (Heidegger, 1993: 56). *Dasein*'ın edimselliği (faktisitesi) onu, dünya içinde mevcut diğer varolanlardan ayıran özelliğidir. *Dasein*, kendine ait yaşam tecrübelerini ne şekilde yaşayacağına daima önceden karar verir. *Dasein*'ın varlığı, *Dasein*'ın varoluşunun imkânlarının bulunduğu varlık olanağıdır. "Dasein hep kendi kendinin imkânı*dır"* (Heidegger, 1993: 42). *Dasein* bu imkânlarıyla, mevcut olan nesnelerle kurduğu gibi bir ilişki kuramaz. *Dasein*'ın özünü belirleyen *dünya içinde hep benim olana* yönelmişliği, otantiklik olarak tasvir edilen bir varlık halini açığa çıkarır. *Dasein* olarak dünyada var olmak aynı zamanda ölüme, faniliğe teslim olma anlamını taşır. *Dasein*'ın zamansallığının varlığını bu *özgünlük* belirlemektedir. Bunun yanında insan zamandan, yani fanilikten kaçmaya meyilli olduğundan, *özgün olmama* durumu da aynı şekilde *Dasein*'ı belirleyen bir varlık halidir. Bununla beraber "Dasein'ın özgünsüzlüğü, 'daha az' varlık ya da 'daha düşük' bir varlık derecesi anlamına gelmez. Bilakis özgünsüzlük Dasein'ı, bütün somutluğunda, kendi faalliği, heyecanlılığı, ilgililiği, haz duyma yeteneği içinde belirler" (Heidegger, 1993: 43).

Dasein'ın varlık belirleniminin biçimsel anlamı, şu veya bu şekilde hep-benimkilik yönelimselliğinde açığa çıktığından, varlığın anlamı sorusu Heidegger'de, *Dasein*'ın zamansallığının dairevi yapısının ontolojik yorumuna bağlı olarak ele alınır. "Zira ilk önce varolanı *kendi varlığı içinde* belirlemek zorunda olmak ve sonra bunun üzerinden varlığa ilişkin soruyu sormayı talep etmek, daire içinde dönmekten başka nedir ki?" (Heidegger, 1993: 7). Varlığın anlamı, *Dasein*'ın varoluşunun eksistensiyalitesinden hareketle ortaya çıkar. Fenomenoloji gündelik yaşamın bu ortalama somutluğunu, araştırma alanının dışında tutamaz. Buradan hareketle Heidegger, "Dasein'ın bu varlık karakterlerini *eksistensiyaller*" olarak adlandırır (Heidegger, 1993: 44). Bu "eksistensiyaller", kategorilerden farklı olarak, *Dasein*'ın ontik önceliğini oluştururlar; fakat bu durum varlık sorununun ele alınışında hep

ıskalanmıştr. *Dasein*'ın somut, sıradan gündelik varoluşu, "ontik olarak en yakın olan ve en iyi bilinen, ontolojik olarak en uzakta olan, bilinmez olan ve ontolojik manası sürekli gözden kaçırılandır" (Heidegger, 1993: 43).

Heidegger'in, *Dasein*'ın varlık karakterleri olarak saptadığı eksistensiyaller, Husserl'in fenomenolojik *epoche* yönteminin nazarında dikkate alınmayan, dünyada var olma ve bizatihi bu dünya içinde olmanın eksistensiyal yapılaşması olarak ortaya çıkan, var olma duyarlılığı, kaygı, korku, anlama ve söz söyleme gibi fenomenlerdir. Heidegger'e göre *Dasein* analizi, belirli bir tarzda kendi varlığını konu edişin, belli bir varlık anlayışının temelinde gerçekleşebilir. Heidegger'in pozitif bir olgu olarak saptadığı bu varlık anlayışı, Husserl'in fenomenolojik yöntemine sınır çizen ön anlama kavramını doğurur. Husserl'in, doğal tezi parantez içine alarak, kendi varoluşuna, dünyadaki varlığına ilgisizce dışarıdan bakan tavrına karşılık, Heidegger, önontolojik ön anlamayı ortaya atar. Her ne kadar *Dasein* ontik açıdan kendine yakın, ontolojik açıdan uzak olsa da, "önontolojik anlamda kendine hiç de yabancı değildir" (Heidegger, 1993: 16).

"Şeylerin kendilerine geri gitme" ilkesiyle Husserl, saf bilinci hedefler, dünya bilgisini yönelimsel bilincin özsel analizinde arar.

> **Varlık ve Zaman**'da Heidegger kendisini, bir tranzendental fenomenolog olarak yorumladı. Elbette Husserl'i eleştirmeksizin. O, Husserl'in tranzendental ego'suna, bir fantastik stilizasyon diye saldırdı ve felsefenin bütün probleminin en derin temelini "varlıkta/varoluşta/mevcudiyette" aramayı sürdürdü. Onun "varoluş" diye tanımladığı şey, bu atılmışlığı yansıtan şey gerçekte bilinç değildir (Gadamer, 2002b: 155).

Heidegger'e göre saf bilinç düşüncesi varlığa tekabül etmeyen bir düşüncedir; o saf bilincin yerine kaygıyı geçirir, çünkü kaygı insanın bu dünyadaki zamansal varoluşunu yansıtır. İnsan olmak var-olma kaygısı taşımaktır. Gadamer'e göre Heidegger, varoluşu kaygı olarak tanımlar. Bununla, Husserl'in bilinç kavramı ile Heidegger'in kaygı kavramını karşılaştırma ihtiyacı ortaya çıkar.

> Bir nokta açıktır; bilinç kendisi için sunulan şeyi yeniden takdim edicisi/temsilcisi, kaygı, geleceğin önceden yaşanmasıdır. Heidegger'in "bilinç" yerine "kaygı"yı, şimdi (present)'nin ve takdimin (presentation), insanî varoluşun zamansal yapısını ve yansıtıcı karakterini göstermek için ikame etti (Gadamer, 2002b: 155).

Kaygıyı bilincin yerine koymanın fenomenolojide radikal bir çıkış olup olmadığı tartışma götürür. Husserl'de bilinç hep bir şeyin bilinci olduğundan, kaygı durumunda da insan kaygılı olduğunun, yani kendinin bilincindedir. "Bu yüzden insan Heidegger'in

gerçekten yerine kaygıyı ikame ederek Husserlci bilinç ve kendinin-bilinci tasvirinin batıncılığını (immanentism) bütünüyle kırıp kırmadığını ya da bilinci kaygı ve zamansallıkla somutlaştırıp somutlaştırmadığını sorabilir" (Gadamer, 2002b: 156).

Heidegger'in fenomenolojisinin ana konusu, *Dasein*'ın *hep-benimkilik* ruh halinde, bir dünya fenomeni olarak varlık göstermesidir. Dünya, sadece *Dasein*'ın dünya-içinde-olması bağlamında konu edilebileceğinden, "özünde Dasein *olmayan* varolan*ın* bir belirlenimi" değildir, "tam tersine bizzat Dasein'ın bir karakteri"dir (Heidegger, 1993: 64). Buna karşılık Husserl'de dünya, transendental öznenin yönelimsel nesnesi olarak, yönelimsel bilinç yaşantısıdır. Husserl'deki *noesis* (yönelimsel bilinç) ve *noema* (yönelimsel dünya) ayrımı Heidegger'de *Dasein* varlık tarzında bir araya gelir. Heidegger özneden değil, insan varlığından, *Dasein*'ın eksistensiyal dünyasallığından yola çıkarak dünyayı, "*dünyasallığın* ontolojik-eksistensiyal kavramı" olarak ele alır (Heidegger, 1993: 65). Husserl'de ise dünya, yönelimsel bilinç başarısıdır. Husserl'in *a priori* bilgi anlayışının, kesin bilim idealinin, Heidegger fenomenolojisinde terk edildiğini açıkça söyleyebiliriz (Gadamer, 2002b: 156). Heidegger için "bilme, dünya-içinde-olmak olarak Dasein'ın bir varlık tarzıdır" (Heidegger, 1993: 61). Bilmenin bu yorumuyla birlikte bilgi, fenomenolojinin konusu olmaktan çıkar. Heidegger'e göre fenomenoloji, dünyayı dünyasal kılan *Dasein*'ın varlık tarzının yorumlanmasıdır. Bilme, ontolojik nesne olarak varlığı sonradan bilme değildir, "bilmenin kendisi öncesel olarak, Dasein'ın varlığını özsel olarak meydana getiren, bir tür zaten-dünya-da-olma halinde temellenir" (Heidegger, 1993: 61). Buna göre, "temel ruh hali olarak dünya-içinde-olmak *öncesel* bir yorumu gerektirir" (Heidegger, 1993: 62). *Existentia*'nın *essentia*'dan önce gelmesi buna bağlı olarak açıklanır. Bu, *"essentia*'nın *existentia*'dan önce geldiğini söyleyen metafiziğin" cümlesinin tersine çevrilmesi değildir (Heidegger, 2013: 20). Bu bağlamda, Heidegger'e göre, Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" sözü de "metafizikle birlikte Varlığın Hakikatinin unutulmuşluğunda" kalmaya devam eder (Heidegger, 2013: 20). Varlığın anlamı sorusu, düşünmenin ait olduğu yeri ortaya çıkaracak ontolojik fenomenolojiyle, metafizik felsefenin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılar.

Şeyin kendisine yönelme Heidegger için, metafizik dünyanın temelini yerinden oynatacak, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktır:

> Niçin hep Varolan var da, Hiç yok? Bizim artık metafiziğin içinde kalmadan ve alışılmış metafizik biçimde değil de, metafiziğinin hakikatinden ve özünden çıkarak Varlığın hakikati üzerinde düşündüğümüz kabul edilecek olursa, burada şu soru sorulabilir: bir Varolan-olmayan, Varlığın kendisi olarak anlaşılan Hiç unutulmuş kalırken, her tarafta Varolanın önceliği olması ve her türlü "vardır" ifadesini kendisi için talep etmesi nereden kaynaklanır? (Heidegger, 2009: 24).

Heidegger'e göre *Dasein* için iki temel deneyim vardır. Bunlardan biri *iç sıkıntısı*, diğeri de *korku*dur. "Varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler" (Heidegger, 2009: 33). İç sıkıntısı varolanın varoluşunu bir bütün olarak belirler. Buna karşılık belli bir şeye yönelen endişeden farklı olarak korku, *hiç*i açığa çıkaran bir deneyimdir. Endişe anında insanın aklının başından gitmesine rağmen, korku, sessizlik içinde gelir. "Korku anında korkana 'birşeyler oluyor' deriz. Buradaki 'birşeyler' ve 'korkmakta olan' ne anlama gelmektedir? Ona neden ötürü bir şeyler olduğunu söyleyemiyoruz" (Heidegger, 2009: 34). Korkuda belirsizlik vardır. Belirsizliğe düşme bir yok olma değildir. Varolanın, korkuda belirsizliğe bürünmesi, korkuyla kaplı bir bütün olarak geri gelmesidir. Bu bir öteye geçme tecrübesidir. "Korku Hiçi açığa çıkarır" (Heidegger, 2009: 35).

Bilimsel insan, dünya bağı, tavrı ve adım atma şekli ile sadece varolanı araştırır, *hiç*i sormaz. "Bilim Hiçi, Hiçe karşı akıllıca bir kayıtsızlıkla 'olmayan bir şey' diye terketmiştir" (Heidegger, 2009: 29 vd.). Çünkü bilimsel mantığın gücü *hiç*in gizemini çözmeye yetmez. *Hiç*, gerekçelerin, bilimsel temellerin işlemediği bir dipsizlikte aranmalıdır. Heidegger'de *hiç* deneyimi, bilimin ve mantığın alanına girmez. Bu bize Kant'ın, anlama yetisini düşünülebilir dünya sınırından içeri almamasını hatırlatır. *Hiç* sınır ötesi, varolanın ötesinde bir deneyimdir. Hesaplanabilir, gözlemlenebilir, tekrar tekrar yaşanabilir bir tecrübe değildir. *Hiç* varolanın yadsınması da değildir, tam tersine var olma *hiç*in içine bırakılmadır.

> Hiç, ne bir nesne, ne de genel olarak bir Varolandır. Hiç ne kendi için vardır, ne de Varolana takılıymışçasına onun yanında bulunur. Hiç, Varolanın Varolan olarak açığa çıkmasının, insanın Varolması için, olanaklı kılınmasıdır. Hiç, Varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün kendisine aittir. Varolanın olmasında Hiçin hiçmesi gerçekleşir (Heidegger, 2009: 38).

Varlığa ilişkin soruyu varolandan yola çıkarak soran geleneksel metafiziğin varlığı unutmasının nedeni, *hiç*e dair soru sormamasıdır. Oysaki *hiç*in sorgulanması metafiziğin gerçek doğasına uygun bir sorgulamadır. "Metafizik, Varolanı, Varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir" (Heidegger, 2009: 41). *Hiç*, varolan olarak deneyimlenmediği

gibi, varolan üzerinden de sorgulanamaz. Heidegger'de varlık sorunu, *hiç*e dair soru sorarak ele alınır. *Hiç*e dair soru sorma, varolan karşıtı bir soru olarak da ele alınmamalıdır; aksi takdirde varlığın anlamına dair soru eksik kalır. Anlam, *hiç* sorusunda açığa çıkar. "Varlık ve Hiç birbirlerine aittirler" (Heidegger, 2009: 43). Her ikisi de mantıksal ve bilimsel bir araştırmanın konusu değildirler. Bunun nedeni ise, varlığın ve *hiç*in "belirsizlik ve dolaysızlıklarında üstüste" gelmeleri değil, tam tersine *hiç*in, varolanın varlığı olarak varlığa ait bir varlıkta bulunma deneyimi olmasıdır (Heidegger, 2009: 43). *Hiç*, bir ruh hali olarak, korku olarak varlıkta bulunur. Varlığın kendisi, korku niteliğinde özünü açığa çıkardığında bir bütünde son bulmuş olur. *Dasein*'ın bu şekilde *hiç*te bulunarak, *hiç*i açığa çıkarması, kendine en yakın olanın dışına çıkıp kendine en uzak olanı deneyimlemesidir. *Hiç*, *Dasein*'ın kendi varlığını dünya varlığı olarak, transendent varlık olarak tanımasının bir yoludur. *Dasein*, *hiç* ufkuna kendini bırakarak, varlık olanaklarını gerçekleştirir. Böylece *hiç*, *Dasein*'ı bilmenin, *Dasein*'ın dünya yönelimini anlamanın bir olanağı olarak Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinde yerini almış olur.

Heidegger'in metafizik olarak irdelediği *hiç*e dair sorunun, ruhsal veya tinsel olanın ontolojik boyutunu keşfetmeye yönelik bir soru olduğu söylenebillir. Düalist düşünme geleneğinde ruh, bedenden ayrı olarak düşünülen bir varolandır. Heidegger'in düşünme tarzından, ruhsal olanın yadsınmadığı açıktır. Fakat ruhsal olanın mevcut bir varolan olarak ele alınması, varlığı dile getiren düşünmenin tutuk olması demektir. Düşünmede varlığı yerine getiren "[d]il kendi özünü, yani Varlığın Hakikatinin evi olduğunu bizden hala gizliyor" (Heidegger, 2013: 10). Bu da şu anlama gelir: İnsan, somut varolan sınırlarını aşamadığında, kendi varlığının olanaklarını açamaz, "Varlığın talebi"ni duyamaz (Heidegger, 2013: 11). Buna karşılık, varlığın varolan gibi bir şey olmaması, ruhsal olanın kendini *hiç*in varlığında ortaya çıkarması anlamına gelir. Ruhsal bir varlık olarak *hiç*lik, ne vardır ne de yok; hem vardır hem de yok. Ruh, *Dasein*'ın varlığıdır, ama bir varolan değildir. Ruhun bilinmesi, varlığın bilinmesidir. Buna göre varlığın anlamı sorusu, telepatik bir düşünmeyle yanıtlanabilir bir soru olarak karşımıza çıkar. *Pathos* varoluşun özünü anlatan bir ifade olduğundan, telepati, *Dasein'*ın varlığının uzak etkisinin ontolojik anlamasıdır.

2.3 Ontolojik Anlamanın Hermeneutik Söylemdeki Yeri

20. yüzyılda hermeneutik düşünmenin felsefi çerçevesi, en yaygın anlamda, Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricouer gibi filozofların felsefi katkılarıyla belirlenir (Grondin, 2009: 8). Bununla birlikte, bu çalışmada Gadamer'in hermeneutik gelenek

üzerine inşa ettiği evrensel hermeneutiği irdelenecek, fakat çalışmanın şekillenişi bakımından Ricouer üzerinde durulmayıp, dolaylı olarak katkılarına başvurulacaktır.[2] Gadamer ve Ricouer'ün düşünceleriyle yaygınlık kazanan görüşe göre hermeneutik, üç temel anlamı içerir: metinleri yorumlama sanatı, tin bilimlerinin bilimsel yöntemi ve Heidegger'in katkılarıyla gerçekleşen "varoluş hermeneutiği" (Grondin, 2009: 9 vd.). Gadamer, evrensel hermeneutik felsefesini, Heidegger'in fenomenolojik ontoloji bağlamında geliştirdiği, "faktisite (edimsellik) hermeneutiği", "*Dasein* hermeneutiği", "anlamanın hermeneutiği", "anlamanın dairevi yapısı" gibi kavramsallıklar üzerinde temellendirir (Grondin, 2009: 31 vd.).

Heidegger, fenomenolojiyi, *Dasein'ın hermeneutiğinden yola çıkan evrensel ontoloji* olarak belirleyip, hermeneutiğin 20. yüzyılda bir felsefe akımı olarak meşruiyet kazanmasının önünü açmıştır (Heidegger, 1993: 38). "Dasein'ın varlığının yorumu olarak" hermeneutik artık, bir metin yorumu ya da yöntem sorunu değil, *Dasein*'ın eksistensiyalitesinin analitiği sorunudur (Heidegger, 1993: 38). Böylece Heidegger, fenomenolojik tasvirin, "yorum" ve "tasarlama" karakterini açığa çıkarır. *Dasein* hermeneutiğinin ortaya atılmasıyla birlikte hermeneutik, "teknik, normatif ya da yöntemsel" bilgi ve anlama öğretisi olmaktan çıkıp, varlık anlaması olarak yeni bir alana açılmaktadır (Grondin, 2009: 31). Heidegger'in fenomenolojiden hermeneutiğe uzanan varlık anlaması hem fenomenolojik yöntemde hem de hermeneutik anlamada yeni bir dönemi başlatır. Felsefi bir soru olarak varlığın olanağının koşulu sorusu, Heidegger'e göre, *Dasein* hermeneutiğini konu edinen fenomenolojik, ontolojik bir soru olarak ele alınır. Bununla Heidegger, Husserl'in fenomenolojik yöntemini, Dilthey'ın tarihselci hermeneutik yöntemiyle tamamlayarak, varlık sorununu yeniden belirler. Böylelikle hermeneutik, "tarihin olanağının ontik koşulu olarak Dasein'ın tarihselciliğini ontolojik açıdan ele alarak", insanın tarihselliğini anlamanın felsefi yolu olur (Heidegger, 1993: 38). "Heidegger'le birlikte hermeneutik, nesne, belirlenim ve statü bakımından değişime uğramıştır" (Grondin, 2009: 30).

Dolayısıyla, ontolojik anlamanın hermeneutik felsefedeki yerini belirlemek, Heidegger'in varoluş hermeneutiğinin ontolojik anlamı üzerine yoğunlaşmayı

[2] Gadamer'in felsefi hermeneutiğin 20. yüzyılda açtığı felsefi tartışmalar bağlamında ortaya çıkan hermeneutik ve ideoloji eleştirisinde, özellikle de Gadamer ve Habermas tartışmasında, Ricouer'ün orta yol bulma çabası, hermeneutik felsefede yeni yorum anlayışlarının gelişmesine yol açmıştır. Felsefi hermeneutiğin açtığı tartışmalar bağlamında burada, hermeneutik ve destrüksiyon arasında meydana gelen tartışmayı ve postmodern hermeneutiği de anmak gerekir. Heidegger'in destrüksiyon anlayışını geliştiren Derrida'nın ve Gadamer'in buluşmaları, hermeneutiğe zenginliğini veren bir alanı açmaktadır. Postmodern hermeneutik bağlamında ise, Richard Rorty ve Gianni Vattimo adını duyurmaktadır.

gerektirmektedir. Bu noktada metin hermeneutiğinden *Dasein* hermeneutiğine uzanan hermeneutik anlayışın felsefe tarihindeki gelişimine kısa bir giriş yapmak, bu çalışmanın amacına fayda sağlayacaktır.

2.3.1 Hermeneutiğin Soluğu

Hermeneutik, genel olarak ifade etmek gerekirse, yoruma dayalı anlama öğretisidir. Anlama yöntemi olarak hermeneutik, kültürel ve sosyal fenomenlerin çeşitliliğinde açığa çıkan anlamı konu edinir. Anlamla bağlantılı olarak hermeneutik, insan varlığına ve yaşamına ait başarıların anlamlandırılmasıdır. Böylece hermeneutik, bir yandan metin yorumuna bağlı anlama, diğer yandan yaşam dünyasının anlam bağıntılarını anlama olarak hem teorik hem de pratik anlamayı ve yorumlamayı kapsar. Heidegger'le birlikte insan varlığını anlamanın yöntemi olarak, yani ontolojik anlama olarak keşfedilen hermeneutiğin, bu dönüm noktasına gelene kadar geçirdiği tarihsel evrelerini ve felsefede kazandığı anlamı şu şekilde serimleyebiliriz:

Antik hermeneutik

"Hermeneutik" denince söz, Grek kültürüne dek uzanan bir gelenekten açılır. Kavramsal ve teorik bir bilinç olarak hermeneutik ilkin 17. yüzyılda ortaya çıkmış olmakla birlikte, Antikçağda dinsel motiflerle örülü bir "kehanet sanatı" olarak adından söz ettirir (Ruchlak, 2004: 21). Mitoloji ve Delphi rahiplerinin kehanetleri Grek dünyasında gizem etkisi yaratmış; Grekleri, bu gizemli sözlerin açılımına göre yaşamlarını düzenlemeye götürmüştür. Delphi'li tanrılar, Python'lu tanrı sözcüsü aracılığıyla Sokrates'e ondan daha bilgin bir adam olmadığını bildirmiş; bunun üzerine Sokrates tanrıların bununla ne demek istediğini anlamak için, kendini ve başkalarını sorgulamaya koyulmuştur. Tanrıların sözünü çürütemediği içindir ki Sokrates (Platon, 1994a: 17 vd./*Apologie*, 21a-22e), Delphi'deki Apollon Tapınağının girişinde yazılı *Kendini Bil* (*Gnothi Seauton*) sözünü yaşam şiarı yapmıştır.

Tanrısal gizemleri anlama ve yorumlama ihtiyacından doğan antik hermeneutik, şairlerin eserlerinin sahnede yorumlanmasıyla toplumsal eğitim talebini karşılayan bir sanat şekline bürünür. "Homeros ve diğer şairlerin yorumlanmasına ve eleştirisine dayanan zarif, esprili sahne oyunu Grek aydınlanma çağında Grekçe konuşulan her yerde sevilip rağbet görmüştür" (Dilthey, 2012: 97). Bu yorumlama sanatı, Sofistlerde retorik ile bir potada eritildikten sonra, "yazılı eserlerin kompozisyonu üzerine daha genel bir öğreti", antik hermeneutiğe dâhil edilmiş olur (Dilthey, 2012: 97). Yazılı

metinlerin yorumunda Sofistler alegorik yorumu gündeme getirmişlerdir. Alegorik yorum "sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlam"ı açığa çıkarma amacını taşır (Gadamer, 2003: 15).

Hermeneutiğin günümüze dek süren serüvenini, Grek mitolojisinde on iki olimpik tanrıdan biri olan ve tanrıların elçisi olarak anılan Hermes ile başlatmak yaygın bir görüştür. Platon, adların doğruluğuna ilişkin görüşlerin tartışıldığı *Kratylos* diyaloğunda, Hermes'in adının manası üzerinden hermeneutik sanat üzerine bir tartışma başlatarak, hermeneutik görüşe katkı sağlamıştır. Platon'a göre, "Hermes" adı konuşma ile ilgilidir. Konuşmak sözün kullanılması demektir. Konuşmak (*eirein*) ve icat etmek (*emesato*) birleştiğinde "Eiremes" adı ortaya çıkar. *Eiremes*, konuşmayı ve sözü icat eden tanrıdır. Tercümanlığı, haberciliği, konuşmada kurnazlığı, aldatıcılığı ve ticaret becerisini temsil eden Hermes, Platon'un deyişiyle, *Eiremes*'in adının farklı bir söylenişidir (Platon, 1994c: 47/ Kratylos, 408a-b).[3]

Tanrıların elçisi Hermes, tanrıların sözünü insanlara aktararak hermeneutik eylemin sembolü haline gelir. Hermes, tanrısal iletiyi insanlara doğrudan aktarmaz, onların anlayacağı dile tercüme eder. "Hermeneutik etkinliği daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur" (Gadamer, 2003: 13). Bununla *hermeneuein* sözü "hem ifade sürecini (konuşma biçimini, ifadeyi ve bilgi vermeyi) hem de açıklama sürecini (ya da tercümeyi)" ortaya koyar (Grondin, 2009: 13). Hermes'in eyleminde buna göre iki yönlü anlam aktarımı meydana gelir: "1. düşüncelerden hareket eden ve konuşmaya götüren ya da 2. konuşmadan hareketle düşüncelere geri götüren" aktarım (Grondin, 2009: 13 vd.). Hermes, kullandığı ve icat ettiği söz/anlam aracılığıyla aynı zamanda, tanrısal olan ile insansal olan arasında diyalog kurulmasına olanak sağlar. Antik Yunan'da söz kavramı, aktarma (yorum) eylemini, "iç söz"ün (*logos endiathetos*) "dışa vurulan söz"e (*logos prophorikos*) dönüşmesi olarak açması bakımından önemlidir (Grondin, 2009: 13). Bu bağlamda söz, anlamanın, bilmenin, yaşam tecrübesinin anlatımı olarak önem kazanır.

Platon'a göre, Hermes'in tanrı iradesinin tercümanı olması gibi, topluluk önünde yüksek sesle metin okuyan ozanlar da, tanrılardan ilham alan şairlerin şiirlerini

[3] Burada bir parantez açarak, "hermeneutik" sözünün Grekçe "*hermēneúein* (*ἑρμηνεύειν* 'açıklamak', 'yorumlamak', 'tercüme etmek')" fiilinden geldiğini belirtelim. Bkz. Zimmermann, Bernhard. **Altgriechisch. Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache**, Berlin&München: Langenscheidt, 1986.

dinleyene bildirerek hermeneutik söz sanatını icra ederler. Platon'un *İon* diyaloğunda Sokrates ve İon arasında şöyle bir konuşma geçer:

> Sokrates – Doğrusu, siz ozanların mesleğine imrenmişimdir hep, İon. Zira daima süslü olmak, kendinizi en güzel giysilerle göstermek sanatınız gereği olduğu gibi, aynı zamanda birçok büyük şairle, özellikle hepsinin en iyisi ve en tanrısal olan Homeros'la uğraşmak, yalnız mısralarını değil, onların derin düşüncelerini de bilmeyi gerektirir, bu imrenmeye değerdir. Gerçekten, şairin ne demek istediğini anlamazsa, ozan olamaz kimse; çünkü ozanın, şairin sözlerinin anlamını dinleyiciye iletmesi gerekir ve o şairin ne dediğini anlamadıysa, gereğince yapması imkânsızdır bu işi. İmrenecek şey bütün bunlar doğrusu. […]
>
> İon – Zeus hakkı için, evet bana da öyle geliyor. Öyle ki, sözlerinle ruhuma işliyorsun, Sokrates; çünkü iyi şairlerin doğru şeyleri tanrılardan bize tanrısal vergiyle ilettiklerini sanıyorum ben de.
>
> Sokrates – Siz ozanlar da şairlerin bu ilettiklerini iletmiyor musunuz?
>
> İon – Bunda da haklısın.
>
> Sokrates – Öyleyse sözcülerin sözcüsüsünüz siz.
>
> İon – Kuşkusuz. (Platon, 1994a: 67 vd./*İon* 530b-535b).

Buna göre Platon'da hermeneutik, göksel varlığın anlamının yeryüzünde açığa çıkmasına olanak sağlayan bir yorum sanatıdır. Sanat olarak hermeneutik, anlamanın kapsamını, olanağını ve sınırlarını belirleyen pratik bir biliş tarzıdır (*techne*), böylece hakikate götüren teorik bir yol değildir. Esas işlevi düşüncenin ifadesinden ziyade, tanrısal yargıları açımlamak, anlamak olan bu yorum sanatı, sözün anlama ve itaate çevrildiği dilsel ve öznel bir uygulamadır (Gadamer, 2003: 14). Platon'da söz sanatı, konuşmanın bütünsel yapısından hareket eden retoriğin kurallarına uygun olarak gerçekleşir. Ona göre, bir "metin yaşayan bir canlı gibi, yani bir merkezi olan ve birbirlerine ve bütüne uyum halinde organları olan bir beden gibi düzenlenmelidir" (Grondin, 2009: 15). Böylece söz sanatı, dil ve anlam bağlamlarını hep yaşanan dünyayla bağlantılı olarak ele alır.

Aynı şekilde Aristoteles, "içeriğiyle olmasa bile, yalnızca **adıyla**, hermeneutik söylem içinde yönelinen temaların ve problemlerin birçoğunun apaçık kaynağı" olan *Peri Hermeneias* denemesinde, anlamın dilbilimsel açılımlarıyla ilgilenir (Ormitson&Schrift, 2002: 14). Aristoteles'e göre anlama, mantıksal analizle doğru önermelere ulaşma yetisi olarak dünyayı bilmeye aracılık eder. Önermeler, dile gelen sözlere ya da yaşanan tecrübelere işaret ederler. "Bu yüzden her önermenin bir anlamı vardır; çünkü önerme, sembollerin birleşmelerinin ve ayrılmalarının fonksiyonudur" (Ormitson&Schrift, 2002: 15). Sözel veya yazılı işaretle temsil edilen her söylem,

duyusal bir gerçekliğe tekabül ettiği ya da bir şey hakkında olduğu içindir ki bir anlamdan söz edilir. Bunun yanında Aristoteles *Retorik* eserinde, "bir yazılı eserin bütününü parçalarına ayırmayı, üslup biçimlerini ayırt etmeyi, ritmin, periyotların, mecazların (metaforların) etkisini tanımayı" göstererek, hermeneutiği retorikle bağlantılı bir biçimde mantığın bir disiplini olarak ele alır (Dilthey, 2012: 97).

Grek hermeneutiğinin mitik, dinsel ve alegorik yapısı, Ortaçağ Hıristiyan dünyasında kutsal metinlerin tefsirleriyle harmanlanınca hermeneutik, teolojik bir öğretiye dönüşür. Platon'da, "tanrıların iradelerini hem haber veren hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklayan sanat olarak" hermeneutik, yasalarla uyumlu bir toplum idealine hizmet eder (Gadamer, 2003: 14). Buna karşılık Patristik dönemde hermeneutik, kutsal metinler arasındaki uyuşmazlıkları giderme ve de evrensel hakikat olarak Hıristiyan dogmasının, cemaat için derin anlamını açıklama görevini yerine getirir (Gadamer, 2003: 14).

Kutsal metin okumalarıyla Augustinus, Patristik felsefede hermeneutiğin yöntemsel bir şekil almasına katkı sağlar. Ona göre kutsal metinler, metnin bütünlüğü ve sosyal ve kültürel arka plan gözetilerek okunmalıdır. Bu, metnin açık ve anlaşılır olmasına katkı sağlar. Augustinus ayrıca, yazının sözel anlamından çok, metindeki ruhsal ve tinsel anlamı açığa çıkaran alegorik yorumlama yöntemine başvurur. Origenes ve Augustinus'un bu konudaki çalışmalarıyla bir bütünlük kazanan Patristik hermeneutik, Ortaçağda Johannes Cassianus tarafından sistemleştirilmiş ve böylece *yazının dört anlamı* (*Quadriga*) üzerine bir teori ortaya çıkmıştır. Buna göre *sözel anlam* olmuş olanı; *alegorik anlam* inanılması gerekeni; *ahlaksal anlam* yapılması gerekeni; *anagojik anlam* umut edilmesi gerekeni öğretir (Vette, 2007: 4).

Reformasyon ve Aydınlanma döneminde hermeneutik

15. yüzyılda baskı makinelerinin kullanılmasıyla Latince ve Grekçe birçok metinin çoğaltılması ve İncil'in basılmasıyla, hem klasik metinlere hem de İncil'e hermeneutik ilgi artmıştır. Bunu takiben 1517-1648 yılları arasında ortaya çıkan Reformasyon hareketiyle Hıristiyanlık farklı -katolik, Luther'ci, protestan- mezheplere bölünmüştür. Reformasyon'la birlikte kilise öğretisi polemik konusu olmuş, kutsal metinlerin kendilerinden hareketle yeni hermeneutik yaklaşımlar geliştirilmiştir. "Özellikle alegorik yöntem bir yana bırakılmıştır. Böylece nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyfilikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilinci yeşermiştir" (Gadamer, 2003: 15 vd.).

Reformasyon hareketiyle oluşan hermeneutik anlayışın mimarı olarak, Luther'ci M. Flacius İllyricus'un adı öne çıkar. Flacius, *Clavis* (anahtar) adlı kitabında kendinden önce kullanılan tüm yorumlama kurallarını bir araya getirmiş, ilkesel anlamaya dayalı bir yöntem geliştirmiştir. Dilthey'a göre Flacius, *Kutsal Kitap*'ı karanlık bir metin olarak gören anabaptistlere ve restore edilmiş katolisizme karşı savaş vermiştir. "Bu savaşlar bağlamında Flacius, genel geçer açımlamanın imkânını hermeneutik yoldan kanıtlamaya girişti. Ve bu görev çerçevesinde o daha önce hiçbir hermeneutiğin ortaya koyamadığı araç ve kuralları ortaya koymuş oldu" (Dilthey, 2012: 103). Dinsel metinler bu şekilde nesnel bağlamında anlaşılmak istendiğinde, hermeneutik etkinlik iki ilkeye dayanır: dinsel yorum ilkesi, dilbilimsel yorum ilkesi. "Fakat Flacius bunların yanında, öncelikle psikolojik açımlama ilkesinin veya teknik açımlama ilkesinin de önemini bilir. Bu ilkeye göre bir eserdeki tek bir yerin tüm eserin niyet ve kompozisyonundan hareketle yorumlanması gerekir" (Dilthey, 2012: 104).

Reformasyon hareketinde hermeneutiğin teknik ve ilkesel gelişimine rağmen, hermeneutik kavramının bugün kullandığımız formda literatürde yer alması Aydınlanma dönemine rastlar. "Hermeneutica" terimi Yeniçağda modern bilim ve yöntem kavramlarıyla eşzamanlı olarak, ilk kez Johann Conrad Dannhauer tarafından kullanılmıştır. Dannhauer, bu konuyla ilgili kaleme aldığı kitabının (*Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum*) başlığında hermeneutik sözüne yer vererek, bir ilke imza atmıştır. Hermeneutiğin teolojik, filolojik, hukuksal ve felsefi alanlara göre sınıflandırılması da bu dönemden itibaren başlar (Gadamer, 2003: 14). Dannhauer ile birlikte hermeneutik, sözün doğru ve bilimsel açılımıyla evrensellik arayışına girmiştir; yine de dünyanın anlaşılması, 19. yüzyıla kadar "dogmatik" çehresini tamamen kaybetmemiştir (Gadamer, 2003: 17).

Romantik ve pragmatik hermeneutik

Çağdaş hermeneutiğe katkı sağlayan diğer eser Romantik döneme aittir. Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808) [*Gramer, Hermeneutik ve Eleştirinin Temel Unsurları*] adlı kitabında "hermeneutik daire" kavramını geliştirmiştir (Ormitson&Schrift, 2002: 17). Ast'a göre yazarın ve metnin tinini anlamadan, hermeneutik etkinlik gerçekleştirilemez. Ast, bunun için üç adım öne sürer: "(1) onların eserlerinin içeriklerinin tarihsel anlaması; (2) dillerinin ve üsluplarının gramatik anlaması ve (3) bireyselliklerinin ve çağlarının total **Geist**'ının ruhsal anlaması" (Ormitson&Schrift, 2002: 17 vd.). Hermeneutik daire yöntemi, işte bu tekil ve

bireysel olanda bütünün, anlamın keşfedilmesi düşüncesinden doğar. Anlama parçada bütünün ışığını gördüğümüzde meydana gelir. Anlama olayında parça ve bütün karşılıklı olarak birbirlerini şart koşarlar.

Hermeneutiği kilise dogmasından ve vesilecilikten sıyırıp, evrensel bir anlama ve yorumlama sanatı olarak kurmaya kalkışan ilk Schleiermacher olmuştur (Gadamer, 2003: 17). Schleiermacher'e göre "hermeneutiğin henüz genel bir çerçevesi yoktur, fakat çok sayıda özel hermeneutik alanlar bulunmaktadır" (Schleiermacher, 1838: 7). Ondan önce, farklı disiplinlerin farklı metin tipleri için çeşitli hermeneutik yöntemler uygulanmaktayken, Schleiermacher'da ise hermeneutik anlama, ustalıklı bir yorum sanatı olarak öne çıkmaktadır. Anlama, konuşma ve düşünme sanatı ile ilişkilidir. O halde hermeneutik, retorik ve diyalektikle uğraşır, bu nedenle de felsefidir.

> Her konuşmanın, dille ve onun yaratıcısının düşünmelerinin bütünüyle ikili bir bağıntı içerisinde olması gibi, bütün anlamalar da iki etmenden meydana gelir: konuşmayı dilden çıkarılan bir şey olarak anlama ve onu düşünendeki gerçek olgu olarak anlama (Schleiermacher, 1838: 11).

Anlamaya dayalı yorum sürecinde hem "metnin içinde bağıntıdan bağıntıya, oradan eserin bütünündeki en yüksek bağıntıya kadar" giden dilbilimsel açımlama hem de "yaratıcı içsel süreçteki yer değiştirmeden hareket" eden ve "ileriye doğru eserin dış ve iç formuna" yürüyen psikolojik bir açımlama temsil edilir (Dilthey, 2012: 112). Schleiermacher'a göre, hermeneutik anlama, dil yeteneğini ve insan bilgisini gerektiren bir ustalıktır. Zira bir bütün olarak eser "yaratıcısının düşünce tarzı ve gelişimi" üzerinden kavranır (Dilthey, 2012: 112). "Hermeneutik yöntemin son amacı, yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır. Bu ilke, bilinçsiz yaratım üzerine bir öğretinin zorunlu ilkesidir" (Dilthey, 2012: 113).

Schleiermacher'ın evrensel anlama öğretisinde vurgu, metnin normatif anlamına değildir. Metin yorumunda artık yazarın ve yorumcunun katkısını öne çıkaran psikolojik yöne dikkat çekilir. "Anlama, metnin dehâlar-arasılık temelinde *üretken tekrar*'ıdır" (Gadamer, 2003: 17). Schleiermacher'da, metnin gerisindeki yaşamı yeniden yaşayarak yorumlama sanatı, metne yönelik metafizik ve tekilleştirici ilgiyi açığa çıkarır. Burada dil ve yazarın motifi ön plana alınmış, yazılı esere bağlı yorum aşılmıştır. Schleiermacher'da insanların birbirini anlaması da hermeneutik etkinlik olarak görülmüştür. Hermeneutik artık metnin dogmatik anlamını açığa çıkaran araç değil, tarihselciliğe giden yolu açan bir etkinliktir. Gadamer'e göre, yoruma ve anlamaya psikolojik yön kazandıran Schleiermacher olmuştur. Fakat bu genel hermeneutik,

"*teolojik* hermeneutiği" ve buna bağlı "dogmatik aporiler" içinde tutuklu kalmaktan kurtulamamıştır (Gadamer, 2003: 17-20).

Hermeneutiği bu genel çerçeveden çıkarıp bilgi teorisinin merkezine taşıyan Dilthey olur. Dilthey, tarih, toplum ve tin bağlamında insanı konu edinen tüm bilimleri, "tin bilimleri" adı altında toplamayı dener. Ona göre tin bilimleri, "doğa bilimleri karşısında bağımsız bir bütün olarak" doğa bilimi kadar sağlam bir deney bilimi olmalıdır (Dilthey, 2012: 21 vd.). Doğa açıklanabilir, ruhsal yaşam da anlaşılır olduğundan, iki farklı bilgi nesnesi olarak doğa ve ruhsal yaşam ancak farklı yöntemlerle bilinebilir. Buna göre, doğa bilimleri açıklama yöntemine, tin bilimleri ise anlama yöntemine başvurur (Dilthey, 1990: 144).

Dilthey'a göre anlama, "dıştan verili işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan" bir yöntemdir (Dilthey, 2012: 93). Bu durumda anlama "geçmiş olanın ve yabancı olanın yeniden yaşanmasında ve oluşturulmasında" içsel olarak deneyimlenen bir süreçtir (Dilthey, 1992: 216). Eğer ki *anlama*, tin bilimlerinin metodolojik temeli olacaktır, öyleyse keyfilik ve kuşkucu öznellik eleştirilerine karşı sağlam, güvenilir ve genel geçer bilgiyi arayan bir bilimsel yöntem olmalıdır. Bu şekilde bir bilimsel teknik olarak kullanılan anlama formuna Dilthey "hermeneutik" adını verir:

> Sürekli olarak sabitlenmiş yaşam bağıntılarını sanatsal olarak anlamaya "yorum" adını veriyoruz. Tinsel yaşamın tam, ayrıntılı ve bu nedenle nesnel algılanışının ifadesi sadece dilde mümkün olduğundan yorum nihai olarak, insan varoluşunun yazıdaki kalıntılarının yorumlanmasında şekillenir. Bu sanat, filolojinin temelidir. Ve bu sanatın bilimi, hermeneutiktir (Dilthey, 1992: 217).

Dilthey hermeneutiğinin çıkış noktası, Schleiermacher'daki kişisel dehanın bilinçsiz yaratıcılığından hareket eden psikolojik yorumlama olmuştur. Fakat Dilthey'ın hermeneutik anlamaya ilgisi epistemolojik ve metodolojik kaygılar taşıdığından, Dilthey burada, "tekil kişilerin ve genellikle tekil insan varoluşunun büyük formlarının bilimsel bilgisinin nasıl elde edileceği"ni sorgular (Dilthey, 2012: 91). Bilimsel bilgi, dışsal olanın içte yeniden yaşandığı bir iç deneyim olarak *anlama* ile nasıl mümkün olabilir?

Anlama kavramı Dilthey'da, "kendini birinin yerine koyma", "yeniden oluşturma" ve "yeniden yaşama" ilkelerinden dolayı psikolojik bir temele sahiptir (Dilthey, 1992: 213). Husserl'in psikolojizm eleştirilerinin etkisiyle Dilthey, psikolojizmin açtığı sorunlardan kaçınmaya çalışır, "Hegel'in 'nesnel tin' kuramına dönüş" yapar (Gadamer, 2003: 18). Schleiermacher, yazarı ve yazarın psişik durumunu anlama bağlamında bilinçsiz yaratım öğretisini ilke haline getirirken, Dilthey tarihin ve tarihsel ürünün,

kesintisiz biçimde süren, sabit yaşam bağlamında yeniden oluşturulmasına vurgu yapar. Dilthey'ın aradığı nesnellik ancak "[*y]azıya geçip sabitleşmiş yaşam işaretlerinin ve dışlaştırmaların ustalıklı anlaşılması*" ile elde edilir (Dilthey, 2012: 114). Gadamer'e göre ise Dilthey, tarihsel bilinçle bağdaştırdığı anlama kavramı ile nesnel deneyimsel bir bilim kurma denemesinde başarılı olamamış ve "anlamda görelilik probleminin kuramsal çözümü"nü bulamamıştır (Gadamer, 2003: 19). Tarihselciliği ele alırken Dilthey gerçi "derinlikli tipler öğretisi" geliştirmiştir; fakat bu öğreti yaşamın çok yönlülüğü ile örtüşmediğinden dogmatik kalmıştır (Gadamer, 2003: 19).

2.3.2 Heidegger'de Hermeneutik Var Olma

> "Anlama, buradalığın açığavurulmuşluğu olarak, hep dünya-içinde-olmanın bütünüyle ilgilidir. Dünyaya dair her anlama, varoluşa dair anlamayı da beraberinde getirir ve tersi."
>
> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*

Hermeneutik bir yöntem olarak anlama, Schleiermacher'da genel sanat öğretisi, Dilthey'da tin bilimlerinin nesnel bilgi yöntemi olarak ele alınırken, Heidegger'de anlama, *Dasein*'ın bir varlık biçimi olarak varoluş hermeneutiğidir. İnsanın kendisiyle kurduğu varlık ilişkisini ifade eden *Dasein*'ın somut gerçekliğinin yorumu, varlığın anlamının ontolojik anlamasıdır. Ontolojik anlama, insanın, kendi varlık belirlenimine uygun olarak kendini gerçekleştirmesidir. *Dasein*'ın dünyasallığının ontolojik temelleri, kendi varlığını nasıl deneyimlediğini anlamaya dayanır. Heidegger'e göre dünya deneyiminin fenomenolojisi, görü nesnelerinin teorik betimlemesi değildir, tam tersine bizzat dünya deneyiminin içinde kendini anlayan *Dasein*'ın hermeneutiğidir. Fenomenoloji, varlığa dair bir anlama olarak ele alındığında, anlama yorumlamaya dayalıdır. "Dasein fenomenolojisi, kelimenin asıl anlamıyla *hermeneutik*tir ve yorum etkinliği buradan hareketle belirlenir" (Heidegger, 1993: 37). Bununla Heidegger, Gadamer'in "hermeneutik dönüm noktası" olarak kabul ettiği değişimi felsefede başlatmış olur (Gadamer, 1990/93b: 343). Varolanın varlık biçimini yorumlama olarak anlama, *Dasein*'ın katılarak ve kaygılanarak varlıkta oluşunun hermeneutiği olarak karşımıza çıkar.

> Buna göre varlık kendini "anlar" ve kendini imkânlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, ontolojik yöntem anlayışına geri dönmek zorunda olduğu noktaya ulaşır. Anlama artık burada insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir. Böylece tarihsellik sona erer, tarihsel görelilikçiliğin demir parmakları kırılır (Gadamer, 2003: 22).

Dasein hermeneutiği, Dasein'ın faktisitesinin, yani fenomenal, edimsel gerçekliğinin hermeneutiğidir (Heidegger, 1993: 72). Faktisite hermeneutiği, "sum'un varlığının ontolojik sorusu" olarak gerçekleşir (Heidegger, 1993: 46). Descartes'ta tamamen konu dışı bırakılan *sum,* sadace *cogito*'ya bağlı olarak saptanmaktadır. Bununla birllikte, Descartes'ta *cogito* ve *sum,* birbirine karşıt varlık biçimleridir. Heidegger'e göre burada, insanın özne olarak "şeyleştirilmesi" söz konusudur (Heidegger, 1993: 46). Heidegger aynı şekilde, Dilthey'da yaşam deneyiminin, Husserl'de bilinç yaşamının şeyleştirilmesine de karşı çıkar. Ona göre "bilimsel yaşam felsefesi" ifadesi, "bitkilerin botaniği" sözünde olduğu gibi, anlamsız bir ifadedir (Heidegger, 1993: 46). *Dasein*'ın faktisitesi, onun dünya denen bu yerde, burada "varım (*sum*)" diyebilmesidir. Var olmak, *Dasein*'ın aidiyetidir. *Dasein* buradan başka bir yerde olamaz. Burada olmak, varlıkta olmaktır, varlığın kendisidir. "Kişi hiçbir şekilde şey, töz ve nesne değidir" (Heidegger, 1993: 47). Bu nedenle Heidegger'de "bilinç" ve "yaşam" sözcüklerinin felsefi kavramsallığı yoktur.

Faktisite hermeneutiğinin açtığı alanda *Dasein*, "buradalığın eksistensiyal yapılaşması" olarak ontolojik anlamanın konusu olur (Heidegger, 1993: 134). "Dasein kendi buradalığını kendi özünde taşır; bunun yoksunluğunda o, sadece gerçek olarak değil, bilakis böyle bir özü taşıyan bir varolan olarak da var olmayacaktı. *Dasein kendi açığavurulmuşluğudur"* (Heidegger, 1993: 133). *Dasein*'ın buradalığının açıklığı, mantıksal açıdan değil, ancak ontolojik açıdan ele alınabilir, çünkü *Dasein*, olmuş bitmiş değil, hep olmakta olan bir bulunuş deneyimini ifade eder. *Dasein*'ın buradalığı, bütün teorilerden önce gelir. Bu nedenle, buradalık deneyiminin yorumu, *eksistensiyal* ve *ontolojik* bir anlamadır. "Bu şu demektir: Varlık karakterleri mevcut bir şeyin nitelikleri olmayıp, birer özsel eksistensiyal oluş biçimleridir" (Heidegger, 1993: 133).

Heidegger'e göre, *Dasein*'ın edimsel gerçekliğini açıklayan durum, sadece "varım" demenin apaçıklığında bulunmaz. *Dasein*, dünyada bulunması bakımından kendini dünyayla açar, bu anlamda dünyayı anlar. *Dasein*'ın burada bulunuşu, dünyanın anlamına dünyada vararak, varlık anlamını açmasına işaret eder. Buna göre Heidegger, *Dasein*'ın dünyada varoluşunun özsel yapısını belirleyen eksistensiyal varlık tarzını "bulunma" olarak tasvir eder (Heidegger, 1993: 134). Bulunma, *Dasein*'ın "ne durumda" olduğunu gösteren ruh halinin "külfet karakteri"ni de kendinde taşır (Heidegger, 1993: 134). *Dasein*'ın burada bulunmasını niteleyen ruh hali, *Dasein*'ın "öyle olduğunu ve var olduğunu" açıkça ifade etmekle birlikte, "nereden ve nereye" sorularının örtüsünü kaldırmaya yetmez (Heidegger, 1993: 134). Burada olmanın

eksistensiyal ifadesi olarak bulunma ve bulunmanın eksistensiyal ifadesi olarak ruh hali, *Dasein*'ı diğer varolanlardan ayıran özelliğidir. Bu "ruh hali içinde bulunuş", *Dasein*'ın kendi buradalığına "*fırlatılmışlığı"*dır (Heidegger, 1993: 135). *Dasein,* fırlatılmış olarak varlık özünü ortaya koyar. "Fırlatılmışlık ifadesi, *terk edilmişliğin faktisitesi* olarak yorumlanmalıdır" (Heidegger, 1993: 135). Bu, *Dasein*'ın varlık karakterine ait bir gerçeği anlatır. *Dasein* hep buradadır, hep kendi bulunuşunda durur; başka bir bulunuşa kaçması mümkün değildir. *Dasein*'ın buradalığı, "*varlıkça*" anlaşılır; *Dasein*'ın bu "en kendine özgü varlığının ne tarzda olduğu"nu, terk edilmişliğin faktisitesinin yorumu anlatır; bununla beraber varlığın kendisi hiçbir zaman "sahip olmanın nesnesi" değildir (Heidegger, 1988: 7). "*Faktisite, mevcut bir varolanın factum brutum gerçekliği değildir, tam tersine, ilkin uzak tutulmakla beraber, varoluşun içine alınan bir varlık karakteridir*" (Heidegger, 1993: 135). *Dasein*'ın gerçekliğinin ortaya koyduğu nitelik, "varlıkça" anlaşılan şeydir, uzaktan bakılan bir nesnenin bilgisi değildir.

Dasein'ın varlık karakterini niteleyen faktisite (edimsellik), dünyada bulunuşun ontolojik yorumudur. "*Bulunma, Dasein'ı kendi fırlatılmışlığı içinde açar ve bunu öncelikle ve çoğu kez yüzünü dışa doğru çevirerek yapar*" (Heidegger, 1993: 136). Bundan başka bulunma, "dünyanın, başka Dasein'ın ve varoluşun *aynı kaynaktan çıkan açığavurulmuşluğunun* temel eksistensiyal tarzı"nı gösterir (Heidegger, 1993: 137). Buna göre, "bir bütün olarak dünya-içinde-olmak", ruh hali içinde bulunan *Dasein*'ın eksistensiyal varlığına aittir ve bu durum onun "kendini bir şeye yöneltmesi"ni olanaklı kılar (Heidegger, 1993: 137). Dünya, tam da dünyada olarak yöneldiğimiz dünyadan başka bir şey değildir.

Heidegger, fırlatılmışlığın ve dünya-içinde-olmanın açığavurulmuşluğunun yanı sıra üçüncü bir ontolojik varlık karakteri olarak "içinde-olma" deneyimini belirler. Bu varlık karakterinin açılımı bize, "dünyanın dünyasallığı hakkında daha güçlü bir anlayış" geliştirmemizi sağlar (Heidegger, 1993: 137). Bununla, içinde-olma deneyiminin, dünya deneyimini öncelediği daha iyi anlaşılır. "Bu öncesel, içinde-olmaya ait dünya açılmışlığı bulunmayla birlikte tesis edilir. Karşılaşmaya izin verme birincil olarak *basiret içerir*, sadece bir his ya da boş bakmak değildir" (Heidegger, 1993: 137). İçinde-olma, eksistensiyal açıdan önceden belirlenmişliği temsil eder; dünyada karşılaştığımız şeylerin bizi *ilgilendiriyor* olmasının nedeni de budur. "Bu ilgili olma durumu, bulunma içinde oluşmakta, yine bulunma olarak dünyayı örneğin tehdit edilebilirlik bakımdan açabilmektedir" (Heidegger, 1993: 137).

Dünyaya korkuyla veya korkusuzca açılmayı belirleyen şey, *Dasein*'ın ruh hali içindeki bulunuşudur. Varlığın bulunma karakteri, dünyaya tabi oluşun ve bu bağımlılıktan hareketle ilgili olunan dünyayla karşılaşma durumunu açıklar. Sonuç olarak "dünyanın ilk keşfi 'saf ruh hali' olarak ele alınabilir" (Heidegger, 1993: 138). Heidegger böylece, varlık deneyiminin saf görü olarak anlaşılamayacağının altını bir kez daha çizmiş olur. Bulunma, *Dasein*'ın eksistensiyalitesini belirleyen temel varlık tarzından biridir. "O, Dasein'ı sadece ontolojik bakımdan karakterize etmekle kalmaz, aynı zamanda açığavurma özelliğine bağlı olarak eksistensiyal analitik için de ilkece yöntemsel öneme sahiptir" (Heidegger, 1993: 139).

Dasein'ın buradalığının ontolojik açılımını meydana getiren bir belirlenim olarak *bulunma*, dünyayı açabilmenin bir yoludur. Dünyanın açığavurulmuşluğuna işaret eden diğer bir yol ise *anlama*dır. Anlama, bulunmayla birlikte tesis edilen, eksistensiyal bir var olma tarzıdır. "Bulunma, ona başkaldırtmıyor olsa da, o hep kendi anlayışını taşır. Anlama daima bir ruh haline bürünür" (Heidegger, 1993: 142). Anlama, sadece bir bilgi edinme tarzı olarak ele alınmasına karşın, Heidegger'de, "Dasein'ın *varlığının* temel biçimi olarak" ele alınan bir fenomendir (Heidegger, 1993: 143). Anlama, burada olmayı da beraberinde tesis eder. "Dasein'ın var olarak kendi buradalığında olması, öncelikle şu anlama gelir: dünya 'burada' vardır; onun *burada-olması,* içinde-olmadır. Ve bu, aynı anlamda 'burada' vardır, hem de Dasein'ın uğruna var olduğu şey olarak vardır" (Heidegger, 1993: 143). Buna göre anlama, *Dasein*'ın uğruna var olduğu şeyin açılmasıdır. Uğruna var olunan şey, dünya-içinde-olmayla içiçedir. Anlama da bu içiçeliğin anlaması olarak, *Dasein'ın* kendi varoluşunu dünya-içinde-olma uğruna anlamasıdır. *Dasein*'ın varlığı, hep bu varlık etrafında döner. "Varlık anlayışı Dasein'ın varlığına aittir. Anlayış kendi varlığını bir anlama esnasında kazanır" (Heidegger, 1993: 85). *Dasein*'ın varlığının anlaşılması, bu önontolojik varlık anlayışının açılımına bağlıdır. *Dasein*'ın varlığı bir dünya-içinde-olmadır, öyleyse varlık anlayışı da bu dünya-içinde-olma tarzına ait olarak tasvir edilir.

Dasein'ın kendini dünyaya açma tarzı, onun hem varlık tarzını hem de varlığını anlama tarzını yansıtır. Anlama fenomeni, dünyasallık fenomenidir. *Dasein* kendini buradan hareketle açar; dünyayla karşılaşması ve dünyayı ele alması bu şekilde meydana gelir. *Dasein*'ın ve dünyanın varlığı mevcut bir varolan değildir. *Dasein*, dünya varlığını, dünyasallık olarak ele alabillir. "Dasein'ın, üzerinde kendini gösterdiği yapı, dünyanın dünyasallığını oluşturan şeydir" (Heidegger, 1993: 86). *Dasein*, dünyasallığı, kendi dünya-içinde-olmasında evvelinden açığavurulan bir *anlamlılık* olarak açıklar

(Heidegger, 1993: 87). Bu nedenle dünya, sadece, dünyasallık olarak el altındadır. Bu durumda *Dasein* kendi varlığıyla "özsel olarak el altında olanın bağlantısı"nı keşfetmiş olur (Heidegger, 1993: 87). Bu şekilde dünyaya bağlı kalmak, *Dasein*'ın varlığının özüne aittir.

Dasein, hem dünyada var olan hem de dünyasallığını kendine konu edinen bir varlıktır. *Dasein*'ın eksistensiyal imkânları onun en asli ontolojik belirlenimidir. Bu ontolojik belirlenimi bir fenomen olarak analiz edebilmenin yolu anlamadır. Bu anlama, keyfe bağlı bir kayıtsızlık süreci değildir. Bu bağlamda *Dasein* hermeneutiği temelsiz bir anlama değildir. *Dasein* hep olabilirlikler içinde bulunmaktadır. "Dasein, kendi kendine terk edilmiş bir mümkün-olmaktır, baştanbaşa *fırlatılmış imkândır*" (Heidegger, 1993: 144). Bununla *Dasein*, kendi varlık olanaklarını kullanma özgürlüğüne sahiptir. "Anlama öyle bir varlık imkânının varlığıdır ki asla henüz-mevcut-olmayan olarak sürdürülmez, tam tersine özü gereği olarak, asla bir mevcut olan olmayan Dasein'ın varlığıyla birlikte bir varoluş anlamında '*vardır*'" (Heidegger, 1993: 144). Anlama, varlık olanaklarının bilinmesidir. "Bu 'bilgi', ilkin içkin bir öz algısından meydana gelmez; özü gereği anlama olan buradanın varlığına aittir" (Heidegger, 1993: 144). *Dasein* ancak anlayarak burada, yani dünyada varlık gösterebildiğinden, bu anlamada yolunu şaşırabildiği gibi kendini yanlış da tanıyabilir. "Anlama, bizzat Dasein'ın kendi varlık imkânının eksistensiyal varlığıdır, hem de bu varlığın, onunla kendi olmanın neye dayandığını kendi kendinde açmasıdır" (Heidegger, 1993: 144).

Varlık olanaklarının bilinmesi olarak anlama, teorik değil, pratik bir edimdir. Anlama, dünyayla karşılaşmadır. Anlama, dünyanın dünyasallığını "el altında olan" olarak karşılamadır. "Bu gibi bir el altında olan hizmete *hazır olmasında*, kullanıma *imkân sağlamasında*, eskimeye *açık olmasında* keşfedilir" (Heidegger, 1993: 144). Heidegger'e göre bu imkânlar, el altında olanla karşılaşmanın nasıl meydana geldiğini anlamamızı sağlar. Bu nedenle bu imkânları soyut nitelikler olarak görmek mümkün değildir. "İşaretin 'işaret etmesi', çekicin 'çekiçlemesi' varolanın vasıfları değildirler" (Heidegger, 1993: 83), tam tersine el altında olan bir şeyin kullanımını belirleyen varlık nitelikleridirler. Çekiçleme özelliği, çekici çekiç yapan uygunluğu, onun "olanağının varlıkça koşulu"nu ortaya koyar (Heidegger, 1993: 83). "El altında olanın varlığı, bir gösterme yapısına sahiptir" (Heidegger, 1993: 83). El altında olanın varlığını açan şey, onun neyle, nerede kullanıldığını gösteren karakteridir. "El altında olanın varlık karakteri *ele alma tarzı*dır" (Heidegger, 1993: 84). Dünya, dünyada olmayı gösteren dünyasallık olarak el altında bulunur. Böylece dünya, dünyasallık olarak

keşfedilmektedir. Buna göre dünyasallık, deneyim ufkunu açan temel yapıdır. Dünyasallık, pratikte varlığımızı ne şekilde gerçekleştirdiğimizi ve varlığımıza nasıl anlam verdiğimizi açıklayan eksistensiyal anlamadır. Eksistensiyal anlama, *Dasein*'ın ve dünyanın iç içeliğini, dünyayla kurulan ilişkide anlamadır. Bu ilişki, el altında olanın varlık olanağını, anlam bağıntısını ve gösterme niteliğini açığa çıkaran "karakteristik bütünlük" çerçevesinde açıklanır (Heidegger, 1993: 144).

Dünya içinde olma imkânında ve bu imkânı kullanma başarısında kendini öncesel olarak anlayan *Dasein*'ın varlık yeteneğini Heidegger, *tasarım* olarak adlandırır. "Bu, Dasein'ın varlığını başlangıca dair hem onun bir şey uğrunalığı, hem de şu anki ilgili dünyasının dünyasallığı olarak onun anlamsallığı üstüne tasarlar (Heidegger, 1993: 145). Bununla Heidegger, anlamanın tasarım karakterini ortaya çıkarır: Buna göre *Dasein*, dünya-içinde-olmayı bir varlık imkânı olarak anlayarak dünyasal varoluşunu kurar. "Tasarım, edimsel varlık imkânının hareket aralığının eksistensiyal varlık düzenidir" (Heidegger, 1993: 145). Tasarım olarak anlama eksistensiyal bir yapıya sahiptir, çünkü tasarım da bizzat *Dasein* gibi fırlatılmıştır. Heidegger'in anladığı anlamda asli bir anlama, *Dasein*'ın, varlık imkânlarını tematik olarak anlamasa dahi, kendini bu imkânlarından hareket ederek tasarladığını ve anladığını ifade eder. *Dasein*'ın varlık tarzı olarak tasarıma bağlı anlama, deneyim ufkundaki açık olanaklarını, kendi olanakları olarak kullanmasıdır. Böylece eksistensiyal tasarım olarak Dasein, gerçekte olduğundan hep daha fazlasıdır. Fakat *Dasein*, "edimsel olduğundan asla daha fazlası değildir, zira varlık imkânı özsel olarak onun faktisitesine aittir" (Heidegger, 1993: 145). *Henüz* burada bulunmayan eksistensiyal imkânlar, anlamanın tasarım karakteri sayesinde *Dasein*'ın edimsel gerçekliğine dönüşür. *Dasein* kendini kendi imkânlarında anlayarak, kendine "ne isen o ol!" der (Heidegger, 1993: 145).

Tasarım daima dünya-içinde-olmanın açıklığıyla ve anlaşılırlığıyla ilgilidir. Buna göre anlama, *Dasein*'ın özgünlüğüne ve özgün olmayışına bağlı olarak özgün veya özgün olmayan biçimiyle gerçekleşir. Özgün anlama, *Dasein*'ın kendini kendinden hareketle ve bir şey uğrunalık içinde anlamasıdır. Özgün olmayan anlamada *Dasein* dünyaya yönelmektedir. "Buradaki 'olmayan' ifadesi Dasein'ın kendiyle bağını koparıp 'sadece' dünyayı anladığı anlamına gelmez. Dünya, dünya-içinde-olma olarak Dasein'ın kendine aittir" (Heidegger, 1993: 146). Özgün olmayan anlama kişinin, dünyaya fırlatılmışlığı temelinde gündelik yaşamın sıradanlığına ve herkes gibi bir merak duygusu taşımasına bağlı olarak gelişen bir anlamadır. Varlık imkânını anlama

başarısı, olanakları kullanmaya bağlıdır. "*Zira anlama hep, Dasein'ın dünya-içinde-olma olarak tam açığavurulmuşluğunu ilgilendirdiğinden, anlamanın kendini ortaya koyması bir bütün olarak tasarımın eksistensiyal bir sınırlamasıdır*" (Heidegger, 1993: 146). Dünyayı anlamak demek dünyanın içinde-olma varlık karakteristiğini anlamak demektir; varoluşu anlamak ise dünyasallığı anlamak demektir.

Anlamanın eksistensiyal yapısı olarak tasarımın, varlık olanaklarını eksistensiyal açıdan belirlemesi aynı zamanda bakışın eksistensiyal yapısını da ortaya çıkarır. Heidegger'in "Dasein'ın *bakışı*" tabiriyle açıkladığı bu bakış, *Dasein*'ın dünya açılımıyla birlikte meydana gelir (Heidegger, 1993: 146). Bakış, *Dasein*'ın varlığının temel tarzlarıyla aynı kaynaktan gelir. Bakış, *Dasein*'ın dünyayla kurduğu ilişki tarzını ifade eder: Bunlar, endişeli varoluşun çevresine bakışında, gösterilen özenin saygın bakışında ve varlık olarak varlığa bakışta açığa çıkan varlık olanaklarıdırlar.

> Birincil olarak ve bütünde varoluşla ilgili olan bakışa *şeffaflık* diyoruz. Bu terimi, anlamı bilindik 'kendini bilme'ye işaret etmek için tercih ediyoruz ki bunda amaç, bir öz noktasının duyumsal izleme ve seyretme olmadığını, aksine dünya-içinde-olmanın özsel ruh durumları *içinden geçen* bir bakışla onun tüm açılmışlığını anlayarak kavranması olduğunu göstermektir (Heidegger, 1993: 146).

Dasein kendini ve dünyayı bu şeffaf bakış sayesinde tanır. Şeffaflık dünyayı algısal ve duyusal olarak tanımak değildir, tersine bakışın, tasarımın ve anlamanın, *Dasein*'ın temel eksistensiyal tarzı ve varlık olanakları olduğunu kavramadır. Şeffaflık varlığın özünü anlamadır.

Varlığı anlamada görüye ve düşünmeye öncelik veren felsefe geleneğini Heidegger, anlamada ontolojik birlik anlayışıyla değişime zorlar. Bu yeni anlayış, *Dasein*'ın kendi varlığının eksistensiyal yapısını konu edinmesiyle, genel olarak bakışın, bir endişeyle bakma olarak ve bir eksistensiyal basiret olarak, hermeneutik anlamada temellendiğini keşfeden bir anlayıştır. *Dasein*'ın hep kendi varlığını konu ediyor olması, *Dasein*'ı "anlayan varlık" yapmaktadır (Grondin, 2009: 38). Bununla *Dasein* hermeneutik varlıktır. *Dasein* hermeneutiği, bulunma ve anlama olanaklarına fırlatılmış varlığın kendi varlık anlayışının hermeneutiğidir, bununla bizzat anlamanın hermeneutiğidir. Anlama hermeneutiği, bulunma ve anlama olanaklarına kendini açma yeteneği olarak tasarımın anlamına yönelir. Bu bağlamda varlığın anlamı sorusu *Dasein*'ın kendini tasarlamasının anlamı hakkında bir soru olarak anlaşılmaktadır. Böylece eksistensiyal *anlayış* olarak ontolojik anlama, "noetik bakımdan, mevcut olanın geleneksel ontolojik önceliğine karşılık gelen saf görmenin önceliğini elinden alır"

(Heidegger, 1993: 147). Heidegger'e göre, saf görüye bağlı noetik düşünme, varlık sorununu anlamadan uzaktır. "Hatta 'fenomenolojik özü görüleme' de, temelini eksistensiyal anlamada bulur. Görmenin bu biçimi hakkında bir karara varabilmek için önce, varlık yapısının ve varlığın açık kavramlarını elde etmiş olmak gerekir" (Heidegger, 1993: 147).

Bu bağlamda varlık sorununu yeniden ele alan Heidegger, "varlığı mevcut olan olarak gören metafiziğin soru ufku"nu ve "Yeniçağ felsefesinin öznelliği"ni tamamen yerle bir etmektedir; böylece "transendental öznelliğin ontolojik dipsizliği" olarak gördüğü Husserl fenomenolojisini ve bilgi teorisine bağlı varlık sorununu aşmış bulunmaktadır (Gadamer, 1990: 261). Heidegger'de anlama, Dilthey'da ve Husserl'de olduğu gibi bilimsel yöntem ve bilgi teorisi çerçevesinde ele alınmaz. Anlama, içinde var olmak üzere dünyaya fırlatılmış bir imkân anlamsallığı olarak *Dasein*'ın buradalığının "varlıkta ışıması"dır (Gadamer, 1990: 261 vd.). "İmkânları tasarlamada varlık anlayışı önceden yerine getirilir. Varlık tasarımda anlaşılır, ontolojik olarak kavranmaz" (Heidegger, 1993: 147). Çünkü "varlığın kendisi zamandır" (Gadamer, 1990: 261). Bu nedenle de varlık anlayışının eksistensiyal anlamının hermeneutik bakımdan soruşturulması, zamansal varlık yorumuna bağlı olarak gelişir.

Dünyasallığını anlayan dünya-içinde-olma olarak, tasarımın eksistensiyal yapısına ait anlama, *Dasein*'ın fırlatılmış imkânlarının bir yorumudur. Heidegger, "anlamanın belli bir biçim kazanması"na "yorum" adını verir (Heidegger, 1993: 148). Yorumda "anlama, anladığı şeyi anlayarak kendine mal eder. Yorumda anlama başka bir şey olmaz, kendisi olur" (Heidegger, 1993: 148). Bir bütün olarak anlama ufku ve *bir şeyi bir şey olarak* anlama yapısı, anlama ve yorum arasındaki hermeneutik daireyi gösterir (Heidegger, 1993: 149). Fırlatılmışlık ve tasarlama, başka bir deyişle yorumlayan ve yorum, bütünle parça ilişkisinde dairevi bir şekilde birbirine bağlıdırlar. "Anlamın dairesi, içinde muhtelif bilgi tarzının devindiği bir çember değildir, bilakis Dasein'ın eksistensiyal ön yapısının ifadesidir" (Heidegger, 1993: 153). Anlama, varlık imkânlarının tasarlanmasında açığa çıkan yorumdur. Yorum anlamada temellenen eksistensiyal bilmedir. Bu bağlamda bilmek, "dünya-içinde-olma olarak Dasein'ın bir varlık halidir" (Heidegger, 1993: 61).

Heidegger, bilme probleminin yerine, hermenetik var olmayı koyar. Varlığın anlamı sorusu, anlayarak var olma, var olarak anlama döngüsünde hermeneutik daire olgusuna bağlanır. Anlam, bu şekilde açığavurulanda dile gelendir. "Anlam, bir şeye dair anlaşılırlığın dayanağıdır" (Heidegger, 1993: 151). Varlığın anlamı, varolan ve

varlık arasındaki ontolojik ayrımın anlaşılmasında açığa çıkar. Bu, dünya-içinde-olmanın, varlığın ışıması olarak dilde açığa vurulmasıdır. *Dasein*'ın en temel deneyimi olarak eksistensiyal varlık anlayışı, "anlayan açığavurma"da, "anlayan yorum"da kendini gösterir (Heidegger, 1993: 151). Anlama ve yorum arasındaki dairevi anlam ilgisi, eksistensiyal varlığın dünya varlığıyla birlikte anlaşılmış olmasını varsayar. *Dasein'*ın fırlatılmış ve tasarlanmış varlığının anlamı, anlamanın ve yorumun bu ön yapısına bağlı olarak anlaşır. "*Anlam, tasarımın ön-düşünme, ön-görme, ön-kavrama ile yapılandırılmış dayanağıdır, bundan dolayı bir şey bir şey olarak anlaşılır olur*" (Heidegger, 1993: 151). Anlama bir *tabula rasa* üzerinde gerçekleşmez (Grondin 2009: 42). Anlamanın ön yapısı, *Dasein'*ın kendi eksistensiyal varlığını kaygı olarak yorumlamasında ortaya çıkan önontolojik yorum yapısıdır (Heidegger, 1993: 196). Bununla varlığın anlamı, anlamanın önontolojik kaygı yapısından hareketle sorulmaktadır. "Heidegger'in bir 'eksistensiyal' olarak anlamaya bahşettiği ontolojik dönümden ve Dasein'ın varlık tarzına adadığı zamansal yorumdan hareketle" hermeneutik anlama problemi tarihsel ve evrensel bir çerçeve kazanır (Gadamer, 1990: 302). *Dasein*'ın edimsel oluşunun yorumunda gerçekleşen hermeneutik dairede "en başta var olan bilmenin pozitif bir imkânı gizlidir" (Heidegger, 1993: 153). Ön-düşünmeye, ön-görmeye ve ön-kavramaya bağlı anlama, "şeyin kendisinden çıkan bilimsel temayı teminat altına" alan, "ontolojik dairevi yapı"ya sahiptir (Heidegger, 1993: 153). Buna göre, anlamanın tarihselliği ve evrenselliği, bilimsel bilgi idesinde değil, "eksistensiyalite, faktisite ve düşkünlük" temelli ontolojide gerçekleşir (Heidegger, 1993: 191).

2.4 Gadamer'de Evrensel Anlama Olarak Hermeneutik Felsefe

"Anlaşılabilen varlık dildir."

Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*

Gadamer felsefi hermeneutiği temellendirdiği *Hakikat ve Yöntem* eserinde hermeneutik fenomenini bir bilgi ve hakikat sorunu olarak ele almakla birlikte, bu sorunun bir yöntem sorunu olmadığının altını özellikle çizer. Hermeneutik özünde insani bir anlama sorunudur. Yabancı kültürler, özellikle geçmiş zaman kültürleri, metinler olarak anlaşılabildiğinden, metin yorumu olarak hermeneutik anlamanın konusudurlar. Fakat geleneğin anlaşılması sadece bir metin yorumu sorunu değildir, geleneği anlama aynı zamanda bilgi ve hakikat probleminin bir parçasıdır. Gadamer'e göre hermeneutik bir fenomen olarak anlama, insanın bütün başarılarını ve yaratılarını

kapsayan bir dünya deneyimidir (Gadamer, 1990: 1). Bu bağlamda bilgi ve hakikat, insanın tarihini ve kültürünü anlama sorunu olarak hermeneutiğe dâhil olmak durumundadır. Bununla birlikte Gadamer, hermeneutik anlama sorunuyla birlikte ortaya çıkan yöntem sorununu, hermeneutik araştırmanın dışında bırakır. Böylece, anlamada yeni bir dönem başlar. Bu yolda hermeneutik, "dilin kılavuzluğu"nda ilerler (Gadamer, 1990: 387). Gadamer'e göre anlama hep dille ilgilidir; "her anlamada potansiyel bir dil ilişkisi" mevcuttur (Gadamer, 1970/1993a: 188). Hermeneutik anlamanın evrensellik iddiası, anlamanın dil ve dünya deneyimi bağlamında felsefenin konusu olmasında açıklık kazanır. Hermeneutik, insanın sanatsal başarılarını ve tarihsel geleneğini, dil ve dünya deneyimi olarak konu ederek yöntemsel bir savunma olmaktan çıkar ve bir "felsefe yapma tarzı" olur (Gadamer, 1990: 3).

Gadamer, hermeneutik anlamayı felsefi hermeneutik olarak meşrulaştırma çabasıyla, hermeneutiği genel bir sanat öğretisi olarak gören Schleiermacher'dan ve tin bilimlerinin yöntemsel öğretisi olarak gören Dilthey'dan farkını ortaya koyar. Ona göre anlama, "kendini başkasının yerine koymak, onun yaşantılarını yeniden yaşamak" değildir; bilakis anlama, "dilde anlaşma" demektir (Gadamer, 1990: 387). Gadamer anlamada gerçekleşen anlam deneyimini dilsel bir olay olarak tanımlar (Gadamer, 1990: 387). Gadamer bununla, Heidegger'in faktisite (edimsellik) hermeneutiği altında radikalleştirdiği, fenomenolojik ve ontolojik anlama yaklaşımını sürdürür. Faktisite hermeneutiğine göre, *Dasein* kendini varlık anlayışı içinde anlar. ">Anlama<, insanı yöntemsel disiplin kurmaya ve bilimsel bir yöntem oluşturmaya götüren bir düşünme tavrı değildir artık, bilakis insani Dasein'ın temel devinimini meydana getirmektedir" (Gadamer,1968/1993a: 103). Buna karşılık Gadamer'in hermeneutiği, daha köklü bir ontolojik çıkış yapar. "Heidegger'den farklı olarak Gadamer, varlığı anlaşılırlığı bakımından açıklamaz, tam tersine o varlık ile anlaşılırlığı bir tutar" (Figal, 2007: 221). Gadamer'de evrensel anlama "şeyin kendisinin dil-e-gelmesi" olarak gerçekleşir (Gadamer, 1990:384).

Dilsel dünya deneyiminde temellendirilen felsefi hermeneutik, dili bir araç olarak gören bilim anlayışına son verir. Hermeneutik bir bilim ya da bilimsel bir yöntem değildir. Hermeneutik yoruma dayalı bir anlamadır. Yorum, Nietzsche'nin de ileri sürdüğü gibi, temel varoluş biçimidir (Gadamer,1968/1993a: 103). Gadamer, insanın dilsel ve tarihsel varoluşuna dayandırdığı hermeneutik anlama biçimini, Aristoteles'in etik bilginin "*techne* modeli" olarak seçtiği *phronesis* kavramına geri giderek açıklar (Gadamer, 1990: 319 vd.). *Phronesis*, teorik bir bilgi (*episteme*) değil, pratik bir bilgidir.

Pratik bir bilgi olarak anlamanın gerçekleşmesi bir sanat olarak meydana gelmektedir. "Hermeneutik öncelikle sanatsal bir uygulamadır" (Gadamer, 1968/1993a: 92). Aristoteles'te eyleyen kişinin olaya dâhil olma sanatına benzer olarak, Gadamer'de yorumcu, dilsel anlaşma deneyiminde gerçekleşen yorum olayının zorunlu bir parçası olarak anlama sanatını kullanır. Pratik bilginin sanat olarak gerçekleşmesinde, kişinin gerçekleştirme özgürlüğü ve sorumluluğu anlamayı belirleyen unsurlardır. Gadamer'de hermeneutik, böyle bir anlama ve yorumlama sanatıdır.

Gadamer, *phronesis* kavramına geri giderek, hermeneutik ve pratik felsefe arasında kurduğu bağı göstermek ister. Bunun yanında hermeneutiğin insanın pratik yanıyla ilgisini gösteren diğer önemli kavram Gadamer'in, Heidegger'in anlamanın ön yapısı olarak ele aldığı "ön-anlama" kavramının etkisiyle ortaya attığı "önyargı" kavramıdır (Gadamer, 1990: 270). Önyargı insanın somut varoluşunu belirleyen pozitif bir kavramdır. Önyargısız anlama mümkün olamaz. Anlama nesnesine gösterilen ilgi, kendinde daima bir beklenti olgusunu barındırır. Beklentiler anlamanın, kişinin tarihsel ve toplumsal çevresinden kopuk olarak gelişemeyeceğini gösterir. Gadamer önyargı kavramını, "ontolojik açıdan pozitif bir anlamı olan" hermeneutik daire kavramı çerçevesinde anlamanın tarihselliğine bağlamaktadır (Gadamer, 1990: 271).

> Bir metni anlamak isteyen, hep bir tasarlama ortaya koyar. Metinde bir ilk anlamın ortaya çıkmasıyla birlikte, o hemen bütünün bir anlamını kendinde önceden oluşturur. Metin zaten belli beklentilerle belli bir anlam doğrultusunda okunduğu içindir ki böyle bir anlam ortaya çıkar. Başka anlam çıkarmalarda beliren şeye bağlı olarak mütemadiyen denetlenen bir ön tasarlamanın aldığı son biçim, orada duranın anlaşılmasının zeminidir (Gadamer, 1990: 271).

Gadamer'in burada anlamanın koşulu olarak kısaca tanımladığı önyargı kavramı, bize anlamanın sıfır noktasından başlamadığını, çevrenin, kökenin, dilin, eğitimin vb. anlamayı belirlediğini gösterir. Anlama, bütünden münferit olana, münferit olandan bütüne doğru dairevi şekilde gelişen bir süreçtir. Geleneksel yöntem anlayışlarından farklı olarak Gadamer'de anlama doğru-yanlış kıstaslarına göre belirlenmez. Önceden oluşturulmuş kanılar, şeyin kendisiyle uyuşmadığında ister istemez anlamada yanılgılara yol açacaktır. Bunları önlemenin yolu nesnel bir anlama yöntemini tercih etmek değil, anlama nesnesinin şeyin kendisiyle uyum sağlayacak şekilde denetlenip doğrulanmasıdır. "Önceden oluşturulmuş kanıların kendileriyle yeniden düzenlenmesiyle elde edilen bir doğrulamadan başka bir 'nesnellik' yoktur" (Gadamer, 1990: 272).

Anlamanın ön tasarılara bağlı olması, anlamanın rastgele oluşturulan düşüncelere göre meydana gelmesi anlamını taşımaz. Kişi karşısındaki metne ya da diğer bir kişiye karşı açık olmalıdır. Hermeneutik, başka olana açıklık bağlamında gündeme getirilen bir soru sorma tarzını kendine görev edinir.

> Bir metni anlamak isteyen, daha çok, metnin bir şey söylemesine izin vermeye hazır olmalıdır. Bu nedenle hermeneutik açıdan eğitilmiş bir bilinç baştan sona metnin başkalığına karşı duyarlı olmalıdır. Ancak böyle bir duyarlılık, ne yansız bir "nötrlüğü" ne de kendini silmeyi şart koşar, tam tersine kendi kanılarını ve önyargılarını çekip alarak kendine mal etmeyi içinde bulundurur" (Gadamer, 1990: 273 vd.).

Gadamer'e göre anlama, kendi ön anlayışımızın ve anlama konusunun başkalığının iç yüzünü görme olayıdır. Anlama olayını belirleyen somut özellik, önyargı yatkınlığıdır. "Anlamayı deneyen herkes ön sanılara bağlı olarak yanılgıya düşer" (Gadamer, 1990: 272). Hermeneutik anlamada kişi, anlamanın üstünde ya da karşısında değil, bizzat tüm somutluğu ve açıklığı ile sürecinin içinde yer alır. Bu, anlama olayında, yorumcunun önyargılarının metnin anlama sürecine dâhil olması anlamına gelir. Gadamer'e göre yorumcu anlamada, kendini ve konu hakkında şimdiye kadarki önyargılarını, dikkate almadan bir kenara itemez. Bunu yaptığı takdirde bilimsel ve nesnel olarak anlama hatasına düşer. Buna karşılık önyargılar, insanın varlığının zamansallığı bağlamında anlamanın dairevi yapısına ve böylece tarihsellik olarak irdenlenmesine işaret ederler (Gadamer, 1990: 270).

Bundan dolayıdır ki Gadamer hermeneutiğinin amacı, önyargıyı, hermeneutik bir problem olarak felsefi anlam tartışmalarının zirvesine taşımaktır. Bu bağlamda Gadamer Aydınlanmanın önyargıya karşı önyargılı tutumunu eleştirir (Gadamer, 1990: 275). Kant'ın insanları kendi aklını kullanma cesaretine teşvik etmesi Aydınlanmanın önyargılarına bir örnektir. Gadamer bununla, önyargının kaynağının, geleneğe karşı "otorite" kazanma çabasında yattığını iddia eder (Gadamer, 1990: 276). Önyargı kavramının etimolojisine bakıldığında, Latincede *praeiudicium* zarar, ziyan anlamına gelir. Fakat yine de bu kavramın negatif yüklü bir anlamı taşıdığı söylenemez. İlk olarak Aydınlanma ile birlikte önyargı negatif bir anlamı çağrıştırır "**>**Önyargı**<** zorunlu olarak tamamıyla yanlış yargı anlamına gelmez. Kavram, pozitif ve negatif değerlendirme imkânını kendinde barındırır" (Gadamer, 1990: 275). Aydınlanmanın "önyargılı" önyargısızlık ilkesi, kesin ve sağlam bir temele dayalı Yeniçağ bilim idealine geri gider. Modern bilim anlayışına göre bilginin yöntemsel olarak güvence altına alınması, önyargıları saf dışı bırakıp yargılara nesnel değer atfetmeye bağlıdır. Bu tipik bir rasyonel tavırdır. Geleneğin yetki ve yeteneğini elinden alan rasyonel bilimin

nesneleştirici yöntemiyle hakikate yaklaşmak bilgiyi insan yaşamından ayrı bir yere koyar ve insanın yaşamla bağını koparır (Gadamer, 1990: 275 vd.).

Gadamer'e göre önyargılar, anlamanın ontolojik ön anlama yapısına bağlı olarak temel varoluş biçimine aittirler. Anlama, anlaşılan konudan ayrı düşünülemez. Anlayan ve anlaşılan arasındaki varlık ilişkisi, dilin dile getirme karakterine bağlıdır. Dil bilimsel anlamanın aracı ve aleti değildir. "Dil, bilinci dünyayla bir araya getiren araçlardan biri değildir" (Gadamer, 1966/1993a: 148). Dil doğası gereği, dile gelen konuyu "gösterir ve temsil eder. Konuşmak demek bütünü kuşatan ortaklaşalığın kendini temsil edişine katılmaktır" (Barbaric, 2007: 200). Gadamer, insanı ve insan yaşamını nesneleştirici bir yöntem anlayışını savunan Dilthey'ı, dilin ontolojik karakterini baskılayarak yargıları öne çıkarması noktasında eleştirir. Nesneleştirici yöntem doğru mesafeyi koyduğunda insanın tarihsel bağıntılarını nesnel olarak anlayacağını savunur. Buradaki yanılgı, insanın, "tarihe ait" oluşunun üstünü açamamış olmasına bağlı olarak meydana gelir (Ricoeur, 2002: 166). Anlama insanın tarihsel-dilsel bir başarısıdır ve önyargılar bu başarının zorunlu bir öğesidir. Önyargı, yargıdan daha fazla bir şeydir. "Varlığımızı oluşturan şey yargılarımızdan çok önyargılarımızdır" (Gadamer, 2002a: 65). Önyargılar, insanın "varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturur" (Ricoeur, 2002: 166). "Önyargılar dünyaya açılışımızın/açıklığımızın temelleridir. Onlar birşeyi kendileri vasıtasıyla tecrübe ettiğimiz/yaşadığımız şartlardır – onlar aracılığıyla karşı karşıya geldiğimiz şey, bize birşey söyler" (Gadamer, 2002a: 66). Önyargı anlamanın koşuludur, yanlış anlama değildir. Yanlış anlama, anlamanın önüne geçen içsel bir engeldir. Bu durum, insanı insan yapan şeyin, yani gelenekle olan diyaloğun unutulması sonucunda oluşur (Ormitsen&Scfrift, 2002: 30).

Gadamer'e göre hermeneutik anlama ilkin, "kendini konu içinde anlamaktır" (Gadamer, 1990: 299). Birbirini anlama, ikincil bir anlamadır. Bu nedenle anlama ilkin, ön-anlama içinde ait olduğumuz kültürel mirasla ilgili bir edimdir. Hermeneutik, "aynı konuyla alakalı olmaktan çıkan bir ön anlama" koşulunda meydana gelir (Gadamer, 1990: 299). İnsan kendini, kendine yabancılaşmış yazılı bir tarihi ya da geleneği yorumlayarak anlamak zorundadır. Anlama, yorumda açığa çıkan, temsil edilen ve dile gelen konuyla bağlantılıdır. Geçmiş olanın bugün anlaşılabilmesini sağlayan dildir. Bugün konuştuğumuz dili belirleyen de gelenektir. Geleneğin, tarihin ve sanatın hermeneutik deneyimi "yalnızca dilde mümkün" olur (Figal, 2007: 218).

Yabancı anlam bağlamlarını, yabancı kültürleri kendi derinliklerinde anlamak, "hermeneutiğin kritik sorusu"dur (Gadamer, 1990: 304). Gadamer, önyargı ve ön

anlamanın dairevi yapısına bağlı hermeneutik anlama sorununa, "zamansal mesafe" kavramını hermeneutik bir bilinç olarak ortaya atarak, çözüm arar (Gadamer, 1990: 304). Zamansal mesafe bilinci, insanın doğasına özgü önyargıları, insanın doğasını bozan yanlış önyargılardan ayırt etmeye yarar. Ayrıca rölatif gerçekliklerin etraflıca gözden geçirilmesi ve sürekli tekrar eden süreçlere bağlı olarak şeyin kendisini gösteren anlamın bulunması da yine, zamansal mesafe bilincinin hermeneutik katkısıdır. Geçmiş zaman metinlerinin, geleneğin anlaşılmasını sağlayan zamansal mesafenin hermeneutik açıdan anlamını Gadamer söyle dile getirir:

> Hermeneutik, anlamak isteyenin, aktarılan gelenekle birlikte dile gelen dil ile bağlı olduğu ve geleneğe bağlantısı olduğu ya da geleneğin bahsettiği bağlantıyı kendine mal ettiği düşüncesinden hareket etmelidir. Bunun yanında hermeneutik bilinç, bu konuyla, geleneğin kesintisiz yaşamaya devam etmesinde sözü edildiği gibi, şüphe götürmez biçimde açık bir birlik tarzında bağlı olamayacağını da bilir. Tanıdıklık ve yabancılık arasında gerçekten bir kutuplaşma vardır, hermeneutiğin işi bu kutuplaşmada başlar; fakat bu, Schleiermacher'ın psikolojik olarak kişiliğin gizini açan bir mesafe aralığı olarak anlaşılmamalıdır, tam tersine tam anlamıyla hermeneutik olarak, yani, geleneğin bizimle konuştuğu dilin, bize söylediği söylencenin söylediği şey bakımından anlaşılmalıdır. Burada bir gerilim vardır. Geleneğin bize sağladığı yabancılık ve tanıdıklık arasındaki duruş, geleneğin tarihsel olarak ifade edilen, mesafeli nesneselliklerin ve aidiyetlerinin aradalığıdır. *Hermeneutiğin gerçek yeri bu aradalık içindedir* (Gadamer, 1990: 300).

Hermeneutik anlama, ilkesel olarak yorumcu ve eser sahibi arasındaki ortadan kaldırılamaz bir mesafe üzerinden gerçekleşir. Bununla birlikte Gadamer, "anlamayı, zamansal uçurumu aşmada yapılandıran tarihselcilikte, zamansal mesafenin negatif değerlendirilmesi"ne karşı durur (Grondin, 2001: 128). Zamansal mesafe bomboş bir uçurum değildir, geleneğin ve adetlerin sürekliliği ile doludur. Anlama eyleminde söz konusu olan geleneği aşmak değil, kendimizi geleneğe açmaktır; fakat bu, geleneğe kör itaat anlamına gelmez, tam tersine onun üstünlüğünü kabul etmek demektir. "Gerçekte esas olan, zaman mesafesini, anlamanın pozitif ve üretken bir olanağı olarak kabul etmektir" (Gadamer, 1990: 302). Bu tarihsel bilinç ışığında biz geleneğin mirasını tanırız. Anlama, verili bir nesne karşısında takınılan öznel bir tutum değildir, tam tersine anlaşılan şeyin varlığına ait tarihsel bir unsurdur. Bu nedenle anlamada vurgu yazarın niyetinden çok metnin anlamındadır. Metnin anlamı yazarın niyetinden daha yüksektir. Hermeneutik anlama, metnin anlamının, sürekli tekrarlanan süreçlerde hep yeniden üretilmesidir. "Anlama gerçekte daha iyi anlama değildir, bu, ne seçik kavramlara bağlı nesnel bilgiçlik ne de üretim bilinçsizliği üzerinde bilinç sahibi bir ilkesel üstünlük anlamında böyledir. *Şayet bir anlama varsa*, bunun, *başka türlü* bir anlama olduğunu söylemek yeterlidir" (Gadamer, 1990: 302). Gadamer, Heidegger'in anlamaya varoluşsal anlam yükleyerek açtığı ontolojik yolun ve yine Heidegger'in insanın bu

dünyada var olma tarzına ilişkin irdelediği zamansal yorumun, zamansal mesafe anlayışının hermeneutik açıdan üretkenlik kazanmasına katkı sağladığını ileri sürer. Bununla birlikte Gadamer'in, hermeneutiğin yanlış yargıları ortadan kaldıracağına duyduğu naif inancı, onun gelenekçilikle ve tekyanlılıkla kınanmasının önüne geçemez (Grondin, 2001: 128).

Gadamer'e göre, gerçek tarihsel bir bilinç, kendi tarihselliğini de anlama sürecine dâhil etmelidir (Gadamer, 1990: 305). Hem anlaşılan metin hem de yorumlayan özne tarihsel etkiye sahiptir. Çağlar ve kültürler arasındaki zorunlu mesafe, anlama gerilimini ve olayını yaratan bireyüstü yöndür. Burada anlama, dilde meydana gelen ve bireysel olmayan anlama süreçleri olarak ele alınır. Her anlama "meydana gelme yapısı"na sahiptir (Gadamer, 1990: 490). Mesafenin aracılığına veri sağlayan dil, tek tek öznelerin üzerinde bir olaydır, tarihtir. Kendinde şeyin dilde kendini göstermesi olarak dil varlıktır (Gadamer, 1990: 490). "Hem hermeneutik 'özne' hem de hermeneutik 'nesne' tarihte tomurcuklanır ve hermeneutik bilinç, tarihin etkisi altında olan bir bilinçtir (Ormitson&Schrift, 2002: 27). Bu bilinç dilsel deneyimde kendini bulduğu içindir ki "etkin tarih" kavramı Gadamer hermeneutiğinin anahtar kavramıdır.

> Tarihsel nesne, esasen bir nesne değildir, bilakis tek olanın ve başka olanın birliğidir, tarihin gerçekliğinin olduğu kadar tarihsel anlama gerçekliğinin dayandığı ilintidir. Gerçeğe uygun bir hermeneutik, anlamanın kendinde tarihin gerçekliğini gösterebilmelidir. Bu nedenle talep edilene "*etkin tarih*" adını veriyorum. Anlama doğası gereği etkin tarihe göre gelişen bir olaydır (Gadamer, 1990: 305).

Etkin tarihe ilişkin bilinç Gadamer'e göre hermeneutik durumu temsil eden bir bilinçtir. Hermeneutik durum, bizim geleneği anlamak için gösterdiğimiz tavrı dile getirir. Hermeneutik durumu aydınlatan etkin tarih bilincidir. Bu bilinç bitmeyen bir süreçtir, fakat "bu bitmemişlik hali refleksiyon eksikliği değildir, bilakis biz olduğumuz bu tarihsel varlığın özüdür. *Tarihsel olma hiçbir şekilde kendini bilmede erimek değildir*" (Gadamer, 1990: 307). Hermeneutik durum zaman ve mekâna bağlı olması bakımından görmenin olanaklarını sınırlar. "Bu nedenle durum kavramı tabiatı gereği *ufuk* kavramıyla ilişkilidir" (Gadamer, 1930: 307). Ufuk, engin dünya görüşünü ifade eder. Ufuk kavramı ya öyle ya da böyle sınırlamasından hem böyle hem öyle göreceliğine ve imkân çokluğuna işaret eder. Bu bağlamda ufuk, Nietzsche ve Husserl'den beri felsefi terminolojide yer alan bir kavramdır. Ufuk açmak, sınırlı olanakları aşmak anlamına gelir. Bu da, büyük resmi görmek, doğru ölçüyü bulmak, yani hakikate ulaşmak demektir. Gadamer, "*anlamada meydana gelen ufukların kaynaşmasının dilin esas*

başarısı" olduğunu söyleyerek, felsefi hermeneutiğin evrensellik iddiasına yanıt vermektedir (Gadamer, 1990: 383).

Gadamer, felsefi hermeneutiğin evrensel anlama sorununu, hermeneutik anlamada meydana gelen "ontolojik dönüş" düşüncesinde temellendirir (Gadamer, 1990: 385). Ontolojik anlayış, varlık ve dil bağıntısını hermeneutik deneyim sorunu olarak ele alır. Gadamer'e göre dil, "bu-dünya-içindeki-varlığımızın temel işleyiş modu ve dünyanın oluşumu ile ilgili her şeyi içine alan formdur" (Gadamer, 2002a: 61). Dilin evrensel bir yapısı vardır. Dil, insanın kendini ve dünyayı anlamasına olanak sağlayacak üniter bir oluşumdur. Gadamer dilin bu evrensel ve üniter varlığının unutulmasının nedeni olarak uygarlığı görmektedir. Uygarlığın gelişimiyle diller çok çeşitlilik kazanmıştır; tam da bu spektrum çokluğunda dilin evrensel varlığı unutulmaya yüz tutmaktadır. Gadamer "dilin unutulmuşluğu" söylemini hermeneutik bir problem olarak ele alır ve bunu, dilin "bizim dünya anlayışımız"ı belirleyen toplumsallığına geri giderek çözmek ister (Gadamer, 1990/93b: 341). Hermeneutik anlama, nesnesine dilde erişilebildiğinden, hermeneutik nesne dilsellik olarak belirlenir. Hermeneutiğin esas konusu olan geleneği anlama biçimini de dilsellik ile karakterize edilir (Gadamer, 1990: 393).

Gadamer'e göre, 20. yüzyılın felsefi tartışmalarında dilin rolü büyüktür. Dile eğilim yeni soruları da beraberinde getirmiştir. Dilde, felsefi anlamda devrim niteliğindeki gelişmelerde Ludwig Wittgenstein'ın adı ilk sıradadır. Wittgenstein, "Dünya olan her şeydir" ve "Üzerinde konuşulamayan konuda susmalı" ifadelerinde (Wittgenstein, 1995: 11 ve 85), dilin dünya sınırlarını belirleyerek "dilselliğe dönüşü" gerçekleştirmiştir (Gadamer, 1990/1993b: 343). Gadamer'e göre dildeki ikinci büyük yenilik Alman geleneğinde meydana gelmiştir. Gadamer, bununla "Yeni Kant'çılıktan fenomenolojiye geçişi ve özellikle Heidegger'in, Husserl fenomenolojisini geliştirerek *hermeneutik* dönüşü gerçekleştirmesini" kasteder (Gadamer, 1990/93b: 343). Buna göre, ontolojik anlayış felsefi düşünmeye girmeye başlar. Gadamer de hermeneutik felsefesini, bu ontolojik anlayış temelinde, dilin konuşmasında başlatır. Gadamer'in, dilin konuşma olarak gerçekleştiğini öne sürmesi, özünde düşünmenin de yapısı gereği bir konuşma olduğu iddiasına bağlıdır. Burada Gadamer, Platon'un düşünmeyi ruhun kendiyle yaptığı içsel konuşma olarak tanımlamasına dayanır (Gadamer, 1985/1993b: 359). Dilin konuşmasında inşa edilen hermeneutik dilsellik, dilin işaretler sistemine dayalı bir iletişim aracı olmasına değil, tam tersine insanın sosyal birlikteliğini, dünyasal varoluşunu gösteren bir varlık tarzı olmasına vurgu yapar. Hermeneutik bağlamda dil

artık, “konuların ve olguların aktarılması olarak” değil, “birlikteliğin yolunda olmak olarak” anlaşılır (Gadamer, 1990/1993b: 344). Dilin konuşmada gerçekleşmesi böylece hermeneutik anlamanın dilsel ve ontolojik temelini oluşturur. Gadamer’e göre felsefi hermeneutiğin gerçek başarısı, ortak dünyaya katılım sorununu, dilin konuşması düzleminde yeniden tartışmaya açmasıdır.

> Her ne kadar, bir konuşma ‘yapmak’tan bahsediyor olsak da, bir konuşma, ne kadar asli ise, konuşmaya katılanlardan birinin ya da öbürünün iradesi bu konuşmanın yapılmasında o kadar az etkilidir. İşte asli bir konuşma hiçbir zaman bizim yapmak istediğimiz bir konuşma değildir. Daha ziyade bizim bir konuşmaya sürüklendiğimizi ve hatta bir konuşmaya karıştığımızı söylemek çoğunlukla daha doğru olur (Gadamer, 1990: 387).

Bu bağlamda konuşma, bir deneyimdir, “bir anlaşma olayıdır” (Gadamer, 1990: 389). Dil de, bu hermeneutik deneyiminin meydana geldiği toplumsal çevredir (Gadamer, 1990: 387). Böylece, Gadamer dilin sınırlarını, konuşma olarak belirler. “Dilin sınırı gerçekte, bizim zamansallığımızda, sözümüzün, söylememizin düşünmemizin, aktarmamızın, konuşmamızın vargısallığında oluşan sınırdır” (Gadamer, 1985/1993b: 359). Bu, dünyadır; insanın dünyasıdır. Konuşma, insanın dünyadaki hermeneutik durumudur. Gadamer’de felsefenin, “hermeneutik olana dönüşü”, dilin konuşmasında meydana gelen hermeneutik durum ile karakterize edilir (Gadamer, 1990: 389). Hermeneutik durum içinde “dünya, ufuk olarak bulunur” (Gadamer, 1990/1993b: 345). Buna göre konuşma olarak anlama, hem “şimdiki zaman ufku” hem de “tarihsel ufuklar” olarak kazanılmış “*ufukların kaynaşma olayıdır”* (Gadamer, 1990: 311). Ufukların kaynaşması, dilin başarısı olarak diyalog olayıdır. Burada diyalog, “söz ve sözün karşılığından oluşan anlam birliği” olarak hermeneutik bir durumdur (Gadamer, 1985/1993b: 359). Böylece, konuşma olarak sınırları çizilen dil, hermeneutik ufuk kaynaşması olayında, “bizim için sınırsız olan bir alan”a, içinde yaşadığımız, yönümüzü bulduğumuz deneyim ufkuna açılır (Gadamer, 1990/1993b: 345).

Hermeneutik deneyim, bir dünya olarak konuşulan dili anlamaktır ve böylece dilsel bir deneyimdir. Felsefi hermeneutik, anlama ve dilsellik arasındaki ilişkiyi, başka bir deyişle, dil, düşünme ve varlık arasındaki temel bağıntıyı göstermeyi amaçlar. Gadamer hermeneutik çabayı, öncelikle konuşmada bir konu üzerinde anlaşmayı sağlayan “ortak dil”i arayarak sürdürür (Gadamer, 1990: 383). Dilselliği hermeneutik yorumun nesnesi olarak belirlemek bu bağlamda önemlidir. Anlamaya konu olan kültürel miras ve insanın dünyasıyla ilgili her şey dildedir. Dil anlamanın gerçekleştiği evrenselliktir (Gadamer, 1990: 392). Dilde insanın değişimine, insanlık tarihine tanık

olunur (Gadamer, 1990: 384). Dilin, insanı dönüştürme gücü vardır. Hermeneutik, özünde varlığı gizleyen dilin gücünü açığa çıkarmak ister. Böylece Gadamer "biz olduğumuz bu konuşmadan hareketle dilin karanlığına yakınlaşmayı" dener (Gadamer, 1990: 383).

Gadamer'e göre felsefi hermeneutik, dilselliğin, insanın dünya bağının, dünyasal olana aidiyetinin koşulu olduğunu gösterir. İçinde insanın ve dünyanın yer aldığı ortak çevre olarak dil, spekülatif bir karaktere sahiptir. Bu şu demektir: Hermeneutik anlamanın yorum olarak gerçekleşmesinde, yorumun dilselliği, kavramın diyalektik anlatımından farklı olarak, "sınırlı bir meydana gelme" durumunu kasteder (Gadamer, 1990: 478). Her yorum, "yorumlayanın sözü olarak", olgusal bir gerçekleşmeye işaret etmesi bağlamında spekülatiftir (Gadamer 1990: 477). Gadamer'de dilin spekülatif yapısı, yorumun "sabit verili olanın resmedilmesi" olarak değil, "bir dil-e-gelme" olarak gerçekleştiğini gösterir (Gadamer, 1990: 478). Yorum hermeneutik konuşmanın meydana gelmesidir. Böylece yorum, yöntemsel özne-nesne anlayışından uzaklaşır. Yorum etkinliği, bir anlam bütünlüğü olarak şeyin kendisinin, söz dâhilinde dile gelmesidir.

> Şeyin kendisinin bu edimi, tam da konuşanları ele geçiren ilk spekülatif harekettir. Biz onların öznel reflekslerini konuşmada arayıp bulduk. Şimdi, şeyin kendisinin ediminden, anlamın dil-e-gelmesinden, evrensel-ontolojik yapıya doğru giden, yani anlamanın yönelebileceği şeylerin temel durumuna doğru giden dönüm noktasını fark ediyoruz. *Anlaşılabilen varlık, dildir* (Gadamer, 1990: 478).

Gadamer'in, *anlaşılabilen varlık dildir* tezi, anlamayı ve anlaşma olayını dilde, dilin konuşmasında sözün ve konunun birliği olarak ortaya koyar. Buna göre dil, hem hermeneutik anlamayı, hem de nesneyi belirleyen şeydir. Bu, dilin, dil-e-gelme ediminde açığa çıkan spekülatif yapısıyla ilgilidir. Gadamer hermeneutik ontolojisini, dilin spekülatif bir ara olmasında temellendirir (Figal, 2007: 221). "Dil-e-gelme ikinci bir Dasein elde etmek anlamına gelmemektedir" (Gadamer, 1990: 479). *Söz*de dile gelen, şeyin kendisiyle ilgilidir. Dil varlığı tanımlayan, adlandıran bir bağlantı değildir. Bu şekilde varlık, dilin bir ürünü de değildir. Gadamer'in hermeneutik ontolojisi, şeyin kendisinin, yani *anlaşılabilen varlığın*, dil sayesinde erişilir ve anlaşılır olduğunu söylemez. Daha çok, "erişilebilirlik varlıktır ve varlık sadece erişilebilir varlık olarak ele alınır" (Figal, 2007: 222). "Anlaşılabilen varlık dildir" tezi, hermeneutik deneyimin dil sınırını ifade eder. Gadamer bu cümlesiyle, "var olanın hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacağı"nın altını çizer (Gadamer, 1993a: 334). Bunun nedeni, ifade edilenin ardında, dile gelen, hep bir şey olarak anlaşılan, "algı-lanan" bir boyut vardır. "Bu

varlığın kendini gösterdiği hermeneutik boyuttur" (Gadamer, 1993a: 334). "Anlaşılabilen varlık dildir" cümlesi, ifade edilemeyene de işaret eder. Bu, "dilsel olanın evrenselliğine zarar vermez. İçinde anlamanın gerçekleştiği diyaloğun sınırsızlığı, ifade edilemeyenin her geçerli kılınışını göreli yapar" (Gadamer, 1969/1993a: 444 vd.). Gadamer'de, ifade edilemez olanla ilgili soru, deneyim ve dinleme alanlarıyla birlikte, dil öncesi anlama bilincini de hermeneutik bağlamda tartışmaya açar. Hermeneutik felsefe böylece, dilselliği, anlamanın gerçekleşme biçimi olarak irdeleyerek, hem hermeneutik bilinci hem de "hermeneutik öncesi bilinci" anlamaya dâhil eder (Gadamer, 1969/1993a: 444).

BÖLÜM 3. "GÖRME" FENOMENOLOJİSİNDEN "DİNLEME" HERMENEUTİĞİNE

Görme, her şeyden önce dünyaya tanık olmanın bir aracı olarak önemlidir. Görmenin felsefi ve fenomenolojik boyutta ele alınması, görünüşler dünyası ve gerçekliğin hakikati arasında kurulan bağlantıdan dolayıdır. Görünüşlerin insanı büyülemesi insani bir olgudur. Büyünün etkisine kapılan insanın, içinde bulunduğu bu psişik durumdan çıkmak için olanakları da bulunmaktadır. Bunlar bilme yeteneği ve yapıp etmeye bağlı sanatsal beceri olarak çift yönlü düşünülebilir. İnsanın düşünsel ve içgüdüsel bütünlüğünü de bu çift yönlü anlamayla bağlantılı ele almak gerekir.

Hakikat sorunu, insanla birlikte varlığını sürdüren bir sorundur. Hakikatin ele alınma biçimi, insanın düşünsel, kültürel başarılarının çeşitliliğini meydana getirir. Bu çalışmada hakikat, hem bir bilme biçimi hem de anlama biçimi sorunu olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda ortaya atılan düşünceler tarihsel olarak değerlendirildiğinde, bunların "teorik yaşam" ve "pratik yaşam" gibi iki farklı kutupta toparlanabildiği görülmektedir. Buradaki "görmenin fenomenolojisinden dinlemenin hermeneutiğine" başlığı altında, görme-bilme ilişkisini, dinleme-anlama ilişkisiyle karşılaştırmaya götüren düşünce, teorik ve pratik yaşam arasındaki farklılıkta gizlidir. Tam bu noktada burada bilmenin teorik yaşamla ilgisinin, pratik anlamaya dönüşmesi konu edilir olmaktadır. Daha kışkırtıcı bir şekilde ifade etmek gerekirse, burada aklın ve içgüdünün karşı karşıya getirilmesinin ya da aklın iç sesleri bastırmasının sonuçlarının bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

3.1 Görme-Bilme İlişkisi

Görme-bilme ilişkisi, görmenin, bilmenin bir modeli olarak kabul edilmesine dayanır. Düşünce tarihinde görmenin bilmeyle ilişkilendirilmesinde öne çıkan iki büyük aktör Platon ve Husserl'dir. Hussel'in fenomenolojisinin bilgi ideali Platon'a kadar geri

gider. Bu bağlamda burada bu iki filozofla bağlantılı olarak Aristoteles'in ve Kant'ın bu konudaki görüşlerine de değinilmektedir. Kavramsal olarak bakıldığında konuyu daha geniş bir çerçeveden ele almak mümkündür. Bu bölümde dört isim üzerinde durularak, bu konu bağlamında düşünürlerin görmeye bağlı bilme modelinin oluşmasındaki etkileri ele alınmaktadır.

Antik Yunan kültüründe Platon'la birlikte görme, en yüksek bilgiyi kavrayan aklın karakteristik bir özelliği olarak tamamen hâkimiyeti ele geçirmektedir. Platon'da bilgi, idelerin bilgisidir. Bununla birlikte idelerin idesi, iyi idesi her türlü varlığın ve bilmenin koşuludur. İyi, var eden ışıktır. Bilmek, idenin varlığını görmektir. Böylece ontoloji de epistemeloji de nesnesini aklın gözünden hareketle ele alır. Cehaletten bilgiye giden yol, mağaranın karanlığından, güneş ışığının aydınlığına giden yola benzer. Bilgi yolu, baştan sona görmeye ait sembollerle döşenmiştir.

Bilgide görmenin üstünlüğü, Aristoteles'in metafizik felsefesinde de devam eder. Aristoteles'e göre, en yüksek düşünme etkinliği, *teoria* etkinliğidir. Düşünmeyi *teoria* etkinliği olarak ve bilmeyi de teorik bir etkinlik olarak belirlemek, Heidegger'e göre, düşünmeyi teknik bir araç olarak yorumlamaktır (Heidegger, 2013: 6). Düşünmenin teknik bir araç olarak yüceltilmesi ve kullanılmasında görme edimi model olarak seçilir. Görmenin düşünmeye model olduğu bir anlayışta, bilme ve anlama "görmenin gramatiği"nde gerçekleşir (Welsch, 2006. 32). Antik Yunan felsefesinde doruk noktasına ulaşan görme önceliği, "yeni platoncu ve ortaçağ ışık metafiziğini, aynı şekilde Aydınlanmanın Yeniçağcı ve modern ışık *pathos'*unu belirler" (Welsch, 2006: 32).

Bilgi edinmede görmeye verilen önceliği, bilgi teorisinin kavramları açığa vurur. Kant'ın ve Husserl'in görü kavramları örneğin, bu çalışmada da ele alınan, bilgide görmeyi model alan kavramlardır. Kant'a göre bilgilerimiz içsel ve dışsal duyusal görülere bağlıdır. *Görüsüz kavramlar boştur*. Husserl'e göre ise, "ilkelerin ilkesi: bilginin doğruluk kaynağının orijinal verili görü olduğudur" (Husserl, 1976: 51). Her iki filozof için aklın *telos'*u, saf *a prirori* biçimselliği bilmektir. Görmenin hâkim olduğu bilme tarzı, görülürlüğün epistemolojisini dile getirmektedir.

3.1.1 Platon'da Güneş, Bölünmüş Çizgi ve Mağara Alegorilerine Göre Görme-Bilme İlişkisi

Platon'a göre, duyu organları arasında yaratılan ilk organlar "ışık dolu gözler" olmuştur (Platon, 1994d: 45/*Timaios*, 45b). Görmeyi sağlayan göz, yakma özelliği

olmayan ama ışık veren ateş elementinden oluşur. Ateş gün ışığına, Güneş'e en yakın madde olduğu için seçilmiştir. İnsanda, gözün maddesi olarak ateşin yanında, katıksız bir ateş daha vardır. Pürüzsüz göz bebeği tabakası gün ışığının içeri sızmasını ve içerdeki saf ateşle buluşmasını sağlayacak yoğunluktadır. "Bir bütün benzerleri sayesinde benzer bir duruma geldikten sonra, onun temas ettiği ve ona temas eden şeyin hareketi, bütün bedeni sarıp ruha kadar yayılır ve görmek olarak adlandırdığımız duyu algısını meydana getirir" (Platon, 1994d: 45/*Timaios*, 45d).

Yüz üzerine yerleştirilen gözler, ışığı taşıdığı ve görmeyi sağladığı için öncelikli bir konumdadır. Fakat görme duyumuzun diğer duyulara üstün tutulmasının esas nedeni görme gücünün insana verdiği olanaklardır. Görme duyusu Güneş'i, yıldızları, gökyüzünü görmemizi sağlar ve bu nedenle tanrıların bir lütfudur. Görme gücü olmasaydı evreni gözlemleyemez ve evren hakkında bilgi sahibi olamazdık. "Gerçekte, gece ve gündüz görünümü, ayların ve yılların döngüsü sayıyı meydana getirmiş ve bu zaman kavramını, aynı şekilde evrenin doğası üzerine inceleme olanaklarını bize vermiştir" (Platon, 1994d: 47/*Timaios*, 47a). Felsefenin doğuşu da yine buna bağlıdır. Platon'a göre felsefe, insanoğlunun gelmiş geçmiş en büyük başarısıdır. Bu da yüzümüzün, görme gücümüzün üstünlüğünü ve önceliğini açıklamaya yeter.

> Tanrı, aklın gökteki devinimine bakarak, onları, kendi düşünce gücümüzün, düzensiz olup düzenli olana yakın duran dönüşümleri için kullanalım diye, görme yetisini düşünüp verdi bize. Böylece tüm bunları kavrayıp ve düşüncelerimizin doğaya uygun doğruluğuna ulaştıktan sonra, Tanrının hiç yoldan sapmayan yörüngesine öykünerek, yoldan sapma eğilimi olan kendi yörüngemizi buna göre düzenleyebiliriz (Platon, 1994d: 47/*Timaios*, 47b-c).

Platon'a göre "duyularımızı yapan usta, görme ve görülmeye, ötekilerden daha çok emek vermiş" (Platon, 2007: 223/*Devlet*, 507c). Her ne kadar görme gücümüzle dünyanın renklerini görüyor olsak da görmek için üçüncü bir etmene ihtiyaç vardır. Platon'a göre bu ışıktır. Işık "görme ve görülmede, öteki duyularla nesneler arasında olmayan değerli bir bağ"dır (Platon, 2007: 223/*Devlet*, 508a). Bu değerli bağı elinde tutan Güneş'tir. Diğer taraftan Güneş, görmeyi sağladığı gibi, bizim de gördüğümüz bir şeydir. Öyleyse görülen Güneş'i görmemize neden olan başka bir ışık kaynağı daha vardır. Platon'a göre bu kaynak iyi ideasıdır. İyi ideası ise görünen değil, kavranan bir şeydir (Platon, 2007: 223/*Devlet*, 507c). Nasıl ki görme yetisi, "güneşten akıp gelen bir güç" olarak kabul ediliyorsa, aynı şekilde kavrama yetisinin gücünü iyi ideasından aldığı söylenebilir (Platon, 2007: 224/*Devlet*, 508b). Böylece Platon görülür şeyler ile kavranan ideler arasında bir ayrım yapmaktadır.

Güneş iyiden doğan bir değerdir. “İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi düşünce ve düşünülen şeyler için odur” (Platon, 2007: 224/*Devlet*, 508b-c). Görme ve görülme alanında görme gücü, Güneş’e benzer bir yeti olarak öne çıkar. Buna karşılık düşünce ve düşünülen şeyler alanında görme gücünün yerine Platon, ruhun kavrama gücünü koyar. Ruhun kavrama gücü de bir tür görme ve bilme tarzıdır. “Ruh bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama karanlıkla karışık doğan ve ölen şeylere çevrildi mi, yarım yamalak bulanık görür onları” (Platon, 2007: 225/*Devlet*, 508d).

Platon’da görme ve bilme arasındaki bağ konu edildiğinde, vurgu duyusal algı alanından, duyusal olmayan görme alanına kayar. Görme gücünün insana sağladığı en büyük yarar da, duyusal olmayan görme alanında felsefi bilgiyle ilgili bir başarıya olanak vermesidir. Felsefi bilgi ideanın bilgisidir. Ruh ideanın bilgisine, yüzünü aydınlığa, iyi ideasının ışığına çevirdiğinde erişir. Bilmek görmekle, görmek ışıkla mümkündür. Güneş duyusal algı alanının ışığı, iyi ise hem gün ışığının hem de ruh ışığının kaynağıdır. İyi, bilinebilir olana gerçekliğini, bilene de bilme yetisini veren kaynaktır.

> İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir (Platon, 2007: 225/*Devlet*, 508e-509a).

Duyusal görme alanında da, akılca kavranan alanda da bilinebilir olana, bilinebilir olma özelliği iyiden gelir. Platon, iyi ideasını, görülür dünyada görme ve görülmeyi sağlayan Güneş’e benzeterek açıklar. Güneş’in saçtığı gün ışığı görülür şeylerin dünyasını aydınlatır, oluşu ve büyümeyi sağlar. Ama Güneş görülür şeylerin oluşu içinde değildir. Aynı şekilde iyi ideası, varlığın ve varlıkla ilgili her şeyin nedenidir, fakat kendisi varlık değildir. İyi varlığın da üzerinde bir güçtür (Platon, 2007: 225/*Devlet*, 509b). Hem Güneş’in aydınlattığı yaşadığımız dünya hem de idelerin varlığı ve bilgisi iyi idesine bağlıdır, ancak iyi idesi hiçbir koşula bağlı değildir.

Görülür ve düşünülür şeyler üzerinden iyiye giden yol, karanlıktan aydınlığa doğru giden bir yoldur. Bu yol, görülür olanı aşmayı, düşünülür olana açılmayı gerektirmektedir. Bu yol üzerine düşünerek Platon’un insan, varlık ve bilgi anlayışı

hakkında yorum yapılabilir. İyi ideasına giden bu yolu Platon'un kendisi, bölünmüş çizgi analojisiyle tasvir eder. Bölünmüş çizgi analojisi, bir yandan varlık aşamalarını betimler, diğer taraftan bu varlık aşamalarına denk düşen görme ve bilişsel zihin çeşitlerini sınıflandırır. Bölünmüş çizgi analojisi şu şekilde göz önüne getirilebilir:

Önce bir noktadan diğer bir noktaya düz bir çizgi çekilir ve bu çizgi ortadan ikiye bölünür. Bir tarafa görülür şeyler yerleştirilir, diğer tarafa düşünülür şeyler. Görülür alan ve düşünülür alan kendi içinde tekrar ikiye bölünür. "Nesnelerin aydınlık ve karanlık derecelerine göre görülen dünyada bir parça elde edeceksin: Yansılar parçası. Yansı dediğim şey, önce gölgeler, sonra suda, ya da parlak düzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntülerdir" (Platon, 2007: 226/*Devlet*, 509d-e). Platon'a göre yansılar parçasının biliş tarzı tahmindir, varsaymadır. Aynı şekilde görülür alanda, yansılar parçasının öteki tarafında "canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı nesneler" bulunur (Platon, 2007: 226/*Devlet*, 510a). Yansılar parçasının sahteliğine karşılık bu alanda yaşanan dünyanın iddia edilen bir gerçekliği vardır. Bu biliş tarzını Platon "inanma" olarak adlandırır. Fakat yaşanan dünya, idelerin bir yansısı olduğu için bir bütün olarak görülür alanın bilişsel başarısı, sanı olmanın ötesine geçemez.

Diğer yanda, düşünülür şeylerin alanı ikiye bölünür ve bir tarafa geometri, aritmetik gibi bilimlerin konusu olacak şeyler, diğer tarafa "aklın kendiliğinden dialektika gücüyle kavradığı şeyler" yerleştirilir (Platon, 2007: 228/*Devlet*, 511b). Bilimlerin düşünme biçimi, düşünsel anlayışa dayalı çıkarımdır. Buna karşılık "akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır" (Platon, 2007: 228/*Devlet*, 511b-c). Aklın, yani diyalektik düşünüşün nesnesi olarak idelerin bilgisi, kavramsal bilgidir. İdelerin kavramsal bilgisi, duyusal algılara dayanmaz, tamamen aklın diyalektik kavrayış tarzıyla ortaya çıkar.

İdelerin akılca kavranması, insanın düşünce gücünü kullanmasıdır. Düşünce gücünün gelişimi görme gücünün gelişimiyle doğru orantılıdır. Duyusal görmenin *karanlık görüş* biçiminden kavramsal görmenin *aydınlık görüş* biçimine varmak, aşağıdan yukarıya doğru gelişen bir aşamadır. Platon'a göre bu aşamalı gelişiminin başında aydınlanmamış, sonunda aydınlanmış insan vardır ve insanın, aklın diyalektik görme gücüyle aydınlanması felsefi eğitimin bir başarısıdır. Diyalektik görme gücünün eğitimi, insanın kendini aşmasını ve tanımasını gerektirdiğinden, güç bir süreçtir. Bu

süreci Platon, yeraltında bir mağarada yaşayan insanların, mağaradan çıkıp gün ışığını tecrübe etmesine benzetir (Platon, 2007: 231/*Devlet*, 514a).

Mağara benzetmesinde ilkin insanlar, "ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş" olarak tasvir edilir (Platon, 2007: 231/*Devlet*, 514a). Platon'da zincire vurulmuş insan, görme gücü kısıtlanmış insandır. "Ne kımıldanabiliyor ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar" (Platon, 2007: 231/*Devlet*, 514a-b). Mağara insanlarının görme gücü kısıtlanmış da olsa, "mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler" (Platon, 2007: 232/*Devlet*, 515a). Bundan ötürü mağaradaki insanların gerçekleri, gölgelerdir. Onların arkalarında duran yapma nesnelerin gölgelerini gerçek sanmaları ve duydukları sesleri, gözlerinin önünde olup biten gölgelere ait sanmaları olağandır, çünkü arkalarında yanan ateşi görmezler ve ateşin önünde olup biten olayları bilmezler. Bu gündelik yaşamın olağanlığında gölgenin gerçek sanılması, gözün doğrudan gölgeyi görmesine bağlıdır. Bu görme, duyulara bağlı bir görmedir. Burada, Platon'a göre, en karanlık görme biçimi anlatımını bulur.

Mağaradaki insanlardan birinin, zincirlerinden çözüldüğü bir aşamada nasıl bir görme ve bilme gerçekleşir? "Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacak" (Platon, 2007: 232/*Devlet*, 515c). Mağaradaki insan, tüm bedenini ışığa çevirerek, neyin gerçek nesne neyin gölge olduğunu karşılaştırabileceği yeni bir görme açısı kazanır. Düz bakışla gördüğü gölgelerin yanında, gözünü kamaştıran ışığı ve ışığın önünde duran yapma nesneleri de görecektir. "Ona demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun" dendiğinde, o buna kolayca ikna olmayacaktır; gölgelerin gerçek olduğuna inanmaya devam edecektir (Platon, 2007: 232/*Devlet*, 515c).

Platon, zincirlerinden kurtarılmış insanın bu tepkisini, görme tarzının karanlık ve aydınlık olma niteliğine bağlar. Burada insan, ışığa bağlı olarak daha doğru görme olanağı olan ve böylece gerçeğe daha yakın duran varlık olarak resmedilir. Ateşin ışığından gözleri kamaşmış insanın, gölgeleri, onları meydana getiren yapay nesnelerden daha gerçek zannetmesi, var olan şeylerin gerçekliğinin ve doğruluğunun bakanın bakış açısına bağlı olduğunu gösterir. Burada gerçekliğin ve doğruluğun üstünlük derecesi, göreli bir değerdir. Hem gölgelerin hem de yapay nesnelerin görülen

bir gerçekliği vardır. Bu da biliş biçimlerinin ve bilişsel şeylerin varoluş tarzlarının farklılıklarına işaret eder.

Yukarıda bölünmüş çizgi alegorisinde betimlenen ayrımların, burada mağara alegorisinde de karşılık bulduğunu ve devamlılık gösterdiği söylenebilir. Mağara içinde, ışığa çevrilmeden önce görülen gölgelerin gerçekliği ile ışığa çevrildikten sonra görülen yapay nesnelerin gerçekliği arasındaki fark, görülür dünyada, yansılar parçası ile yaşadığımız dünyanın gerçekliği arasındaki fark gibidir. Ateşin mağarayı aydınlatması, Güneş'in görülür dünyayı aydınlatması gibidir (Platon, 2007: 234/*Devlet*, 517b).

Diyalektik görme biçiminin gelişiminin bir sonraki aşamasında mağara insanının "aydınlığın ta kendisine bakma"ya zorlanması söz konusudur (Platon, 2007: 232/*Devlet*, 515e). Platon, mağaranın yarı aydınlığına alışmış insanını, gün ışığına çıkmaya zorlamaktadır. Onun gün ışığını kendi gözleriyle görmeden, üzerine sinmiş tembellikten kurtulmak için irade gösteremeyeceğini bilmektedir. Burada eğitimin insanın iç dünyasını değiştirme gücüne ve insan olma çabasına tanık olunur. İnsanın, zorla da olsa, bu yokuşlu yolda verdiği çaba mükâfatını bulur. Gün ışığı başta onun gözlerini kamaştırsa da, o bu ortama alışacaktır. Bu alışma sürecinde gerçekliğin belli katmanlarını tecrübe edecek, en gerçek olan kaynağın kendini tanıyacaktır. "İşte ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yıldızları yapan güneştir. Bütün görülen dünyayı güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı güneştir" (Platon, 2007: 233/*Devlet*, 516b-c).

Mağara alegorisindeki Güneş, düşünülür şeyler alanının sınırındaki iyi ideasının sembolüdür. Mağaranın dışında gün ışığında "seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi" olarak karakterize edilir (Platon, 2007: 234/*Devlet*, 517b-c). Görülür ve düşünülür her güzelliğin kaynağı iyi ideasıdır. "Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir" (Platon, 2007: 234 vd./*Devlet*, 517c). İyi ideası duyusal görmeyle asla bilinemez. Kavramsal görme ile bilinmesi mümkündür, fakat bunun için kavramsal görmenin de kendi içinde tam bir olgunluğa erişmesi gerekir. Bunun için insanın "bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne, iyi dediğimiz yönüne çevrilmesi gerekir" (Platon, 2007: 234 vd./*Devlet*, 517c).

Görme ve bilme arasındaki bağ, Platon'un Güneş, bölünmüş çizgi ve mağara alegorilerinde sergilenen bilgi ve varlık anlayışında apaçık anlatımını bulur. Görme hem

*duyusal algı*yı hem de *düşünsel anlama*yı temsil eder. Duyusal algı bilmenin karanlık yönü, düşünsel anlama aydınlık yönüdür. Mağara alegorisinde mağara insanları anlatılırken işitsel tecrübelere yer veren anlatımlara da rastlanır: "Geçenlerden biri her konuştukça, mahpuslar bu sesi karşılarındaki gölgenin sesi sanmazlar mı?" (Platon, 2007: 232/*Devlet*, 515b). Fakat Platon, işitsel tecrübelere ilişkin duyusal algı biçimlerini mağarada bırakmıştır (Espinet, 2009: 11 vd.). Mağara dışında insanın "görebildiği ilk şeyler gölgeler olacak. Sonra, insanların ve nesnelerin sudaki yansıları, sonra da kendileri. Daha sonra da, gözlerini yukarı kaldırıp, güneşten önce yıldızları, ayı, gökyüzünü seyredecek" (Platon, 2007: 233/*Devlet*, 516b). Platon'da ruhun en yüksek bilgiye ulaştığı biliş tarzı, görsel betimlemelerle ifade edilmektedir. Güneş, iyi ideasının sembolü olarak anlatılmaktadır. Güneş'i ya da iyi ideasını her şeyin kaynağı olarak görme, tanrılara ait "dünyaları seyretmiş" olmak demektir (Platon, 2007: 235/*Devlet*, 517d). Böylece yüzü ışığa dönük bir düşünme gücü, varlığın ve bilginin kaynağını ve özünü kavrayan tanrıca bir anlama ve görme olarak belirlenir.

Platon, bu düşünce gücüne, *dialektika* adını verir. Görülür alanda gözün gördüğü işi, düşünülür alanda diyalektik düşünme görür. "İnsan dialektikayla duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da" (Platon, 2007: 254/*Devlet*, 532a). İnsan, aşağıdan yukarıya, karanlıktan aydınlığa doğru yürüdüğü yolda kendini aşama aşama gerçekleştirir ve her aşamada, o aşamanın varoluşuna özgü bilgi sahibi olur. Bilginin doğruluk ve açıklık değeri ışıkla birlikte artar. Varlık ve bilgiyle uğraşan "bilimler içimizin en üstün yanını, bütün varlıkların en üstün yanlarını seyre götürür, tıpkı bedenin en keskin örgeni olan gözün, görülen madde dünyasının en parlak, en ışıklı varlığını seyre yükselmesi gibi" (Platon, 2007: 254/*Devlet*, 532c). Platon'a göre, düşünme gücüyle ve akılla gidilen yol, diyalektik bir yoldur ve bu diyalektik yürüyüşün sonunda iyi ideasının değişmeyen öz varlığına varılır.

Platon'da *duyulur* olandan *düşünülür* olana geçiş diyalektik yöntem sayesinde gerçekleşir. Diyalektik, "her şeyin özünü metotla kavramayı deneyen" en yüksek bilimdir (Platon, 2007: 255/*Devlet*, 533b). Diyalektik düşünce yöntemi "varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır" (Platon, 2007: 255 vd./*Devlet*, 533c-d). Platon'a göre ruh, bilgi ve görme gücünden yoksun değildir. Ruhun ışığa çevrilip varlığı, yani iyi ideasını kavraması diyalektik düşünme yöntemiyle olur.

Düşünme gücü ruha eğitimle verilemez, fakat eğitimle ortaya çıkarılır ve yönlendirilir (Platon, 2007: 235 vd./*Devlet*, 518c).

Varlığın özünün bilgisine, ideaların bilgisine ulaşmanın bir yöntemi olarak diyalektik düşünme, felsefedir. Felsefenin amacı, iyi ideasının benzersizliğini ortaya koymak ve iyinin özüne varmaktır. Bunun için önce görülür ve düşünülür olanı ayırt etmek, sonra değişen ve değişmeyen öz varlığı belirlemek ve buna uygun olarak ortaya çıkan varoluş ve biliş tarzlarını tanımlamak gerekmektedir. Buna göre bilişsel yetinin aşamaları yukarından aşağıya doğru, *bilme*, *çıkarsama*, *inanma* ve *varsayma* olarak adlandırılır. Bilme ve çıkarsama, *kavram bilgisi*dir; inanma ve varsayma, *sanı*dır. Sanı değişimle, oluşla ilgilidir; kavramsal bilgi varlıkla, özle. Varlık oluşla kıyaslandığında, ortaya çıkan varlık değeri ne anlama geliyorsa, sanı karşısında kavramsal bilginin değeri de odur (Platon, 2007: 256/*Devlet*, 534a & Platon, 1994b: 441/*Politeia*, 534a). Aynı şekilde *varsayma* en bulanık görmedir, *bilme* en aydınlık görme. *Çıkarsama inanma*dan daha doğru ve daha gerçektir. Platon'un ilgisi de hep, daha doğru, daha gerçek olana ve ruhun en ışıklı yönünedir.

Platon'da görme kısaca iki şekilde anlaşılır: Gözle görme ve ruhla görme. Gözle görme, duyusal alanın görülmesidir, ruhla görme düşünülür alanın görülmesidir. Duyulur olandan düşünülür olana doğru aşılan yolda, bilmenin önü açılır. Platon'a göre bilmek, görmektir (*θεωρεῖν*, *θέα*=bakmak ve *ὁρᾶν*=görmek sözcüklerinden oluşur). Ruh, düşünülür alanda, ideleri görerek bilgiye ulaşır ve varlığı kavrar. İdeler de, ruhu aydınlatarak kavramayı sağlarlar. Bilgi, varlığı varlık yapan şeyi görmedir.

Kavranan dünyada düşünme, ruhun en ışıklı yönüne çevriktir. Burada en son görülen ide, "iyi" idesidir. İyi idesini kavramak, zor bir iştir. İnsanın kendini bunun için eğitmesi, bu yolda yoğrulması gerekmektedir. Böylece Platon'da en yüksek ide olarak iyi, her türlü ışığın, görmenin, bilmenin, hakikatin ve varlığın kaynağı olarak belirlenir. Heidegger'e göre bununla Platon, varlığın ve hakikatin ötesinde bir varlık karakterini sorarak felsefenin, yani metafiziğin sınırına gelir. Böylece iyi, "yetkinlik karakteri" kazanır (Heidegger, 1997: 106). "İyi, bir tarz olarak varlığa ve bir tarz olarak gizli olmamaya olanak vermedir" (Heidegger, 1997: 109). Her şey iyiden gelir ve her şey ona bağlıdır. İyi, varlığa ve hakikate kendini gerçekleştirme yetkisini verir. "Varlığın *yetkinliği*, var olan bir 'iyi' (bir 'değer') değildir, tam tersine her varlıktan önce geleni ve her varlık için olanı ve her hakikati içine alandır" (Heidegger, 1997: 109).

En yüksek ide olarak iyinin varlığa olanak vermesi, ide kavramını varlıkla ve varolanla ilişkilendirir. "İdeler gizliliği bertaraf ederler. Varolanın gizli olmaması varlıktan, idelerden, *ἀληθινόν*'dan çıkar" (Heidegger, 1997: 70).[4] İde, şeyleri görülür kılarak, varolanın varlığına geçit verir. İde görülmüş olandır. Dolayısıyla idenin bu başarısı yanlış yorumlanmaya açıktır. Heidegger, Platon'un ideyi, insanın varlığını gerçekleştirmesi anlamında bir kendini gösterme, bir açığa çıkma sorunu olarak derinlemesine irdelemediğini ve bu nedenle ide sorununun yanlış anlaşılarak başka bir yöne kaydığını ileri sürer (Heidegger, 1997: 70 vd.). Platon'da ide görünümü olandır ve bu görünüm duyusal algının nesnesi değildir. İde, bir öz varlık olarak kavranan, akıl ile duyumsanan bir varolandır. Böylece Platon'da varolanın varlığına bir kendinde varlık, varolan karakteri atfedilir. Heidegger'e göre Batı felsefesinde metafizik düşünce ve idealizm tarihi, Platon'un ide görüşünün Platon'la aynı çizgide yorumlanmasıyla başlar.

> Varlığın *ἰδέα* olarak yorumlanmasından bu yana, varolanın varlığı üzerine düşünme metafizikle ilgilidir ve metafizik teolojiktir. Teoloji burada varolanın nedenini tanrı olarak yorumlamak ve varlığı, varlığın içerdiği ve kendinden savurduğu nedene indirgemek demektir, zira o varolanlar içinde en varolandır (Heidegger, 1947: 48).

Heidegger'e göre görünümü olmak, görmek ve bakmakla ilgilidir ve ide sorunu, "bakıp görenin ve bakılıp görülenin bağlayan birliğinin oluştuğu nokta"da ele alınmalıdır (Heidegger, 1997: 71). İde, varolanın varlığının açığa çıkabilir olmasını sağlar. İdeleri görme, bakıp görme olayının gerçekleşmesidir. Bakıp-görme, "bakma *sayesinde* ve bakma*da* bakıp görüleni (bakışı) ilkin *oluşturmak*" anlamına gelir (Heidegger, 1997: 71). Bakışı oluşturma, içeriğe dair ön anlayışı gerektirir. "Varlığın, özün önceden-oluşmasını sağlayan bu bakıp görme, aynı zamanda böyle bir tasarımda tasarlanana kendini bağlar" (Heidegger, 1997: 71). Bu, gizli olmama olarak bir idenin gerçekleşmesinde önceden-oluşturulan bir bakıp görmenin katkı payını ortaya koyar. Bununla Heidegger, idelerin ne kendi başına var olan nesne olarak ne de özne tarafından tasarlanan kurgu olarak ele alınabileceğini ifade eder. "*Ne* oldukları, *nasıl* oldukları, hatta 'olup'

[4] Platon'un mağara alegorisinde birinci aşamadaki varolan, gizli olmayan (*ἀληθές*), ikinci aşamadaki varolan, daha gizli olmayan (*ἀληθέστερον*) ve üçüncü aşamadaki varolan, en gizli olmayan (*ἀληθέστατα*) olarak belirlenebilir. Bu üstünlük dereceleri, gizli olmama gerçeğinin basamakları olduğunu gösterir. Heidegger, Platon'un *ἀληθέστατα* ifadesini doğrudan kullanmadığını bunun yerine saf gizli olmama anlamına gelen *ἀληθινόν* ifadesini kullandığını söyler ki bu da gizli olmamanın en yüksek derecesine işaret eder. Bununla kastedilen bizzat idelerdir. Platon'a göre ide, "ancak bir varolanın var olabileceği şekilde varolan"dır; *ἀληθινόν* ifadesi de bu varlık tarzını anlatır (Heidegger, 1997: 67). Her görünen şey, *ἀληθινόν* olarak adlandırılamaz. Görünen şeylerin gerçeklikleri olmakla beraber, bir ide gibi "varolanlar varolanı" değildirler (Heidegger, 1997: 68). Mağara alegorisinin üçüncü aşamasında, gizli olmayan olarak en yüksek dereceye eren varlık tarzı, "bizim şimdi gerçek dediğimiz nesnelerin" tarzıdır (Platon, 2007: 233/*Devlet* VII, 516a).

olmadıkları hakkında bugüne kadar bir karar verilmemiştir" (Heidegger, 1997: 71). İdenin esas başarısı, varolanın varlığını gizli olmama olarak aydınlatmasıdır. Gizli olmama olarak hakikatin doğruluk değeri yoktur, bilakis meydana gelme özelliği vardır.

Hakikatin bilgi değeri, idenin doğruluğu ve uygunluğu temelinde kavrandığında, hakikatin gizli olmama olarak kavrandığı temel varlık tecrübesinden, insanı merkez alan metafizik düşünce çizgisine kayılmaktadır. İde, görünen şey olarak insanın yönelimiyle kavranan bir varlık bilinmesi olduğundan, idenin doğruluğu ve uygunluğu insana göre görelidir. İdenin görünürlüğü görme sayesinde ortaya çıktığından, hakikatin değeri de görmeye bağlı olarak göreli bir nitelik taşır (Heidegger, 1947: 35). İdeye, Platon'un ide öğretisinde olduğu gibi, mutlak varlık değeri yüklendiğinde, varlık sadece bakanın perspektifinden bilinen idenin buyruğuna tabi kalır. Böylece hakikati belirleyen bakışın doğruluğudur (Heidegger, 1947: 41). Bu anlayışta, gizli olmama olarak hakikat yerini, doğruluk olarak hakikate bırakır. Gizli olmama olarak hakikat varolanı tanımlarken, doğruluk olarak hakikat insanın varolana ilgisini tanımlar (Heidegger, 1947: 2).

Platon'da hakikat, varolanın gizli olmaması olarak ve görmenin doğruluk değeri olarak iki şekilde yorumlanabilir. Heidegger'e göre hakikatin esas anlamı gizli olmama olarak ele alındığında açığa çıkar. Fakat bu, Platon'un gizli olmamayı konu edişinden yine de farklıdır, çünkü Platon'da hakikat, "*ἰδέα*'nın boyunduruğu altına" sokulur. "Platon tarafından kavranan gizli olmama durumu, bakıp görme, duyumsama, düşünme ve ifade ilgisine bağlı kalır. Bu ilginin peşinden gitmek gizli olmamanın özünden ayrılmak anlamına gelir" (Heidegger, 1947: 51). İnsanının kendini gerçekleştirme ve özgürleşme deneyiminde, duyumsanan idenin özü her aşamada değişime tabidir. Buna bağlı olarak akılda ve öznellikte temellendirilen hakikat aslında hep "gizli olmamanın kavranmış özü"nün açıklanmasıdır (Heidegger, 1947: 51). Varlık, kavrayan özneye bağlı olarak bilgi ve doğruluk değerine göre ele alındığında, hakikat, öznenin görme başarısıyla sınırlı kalır. Oysa gizli olmama olarak hakikat hem görene hem de görülenin görülebilir olmasına dikkatleri çeker ki bu da insanın varlığının kendi tarihsel gelişimine bağlı olarak açığa çıkması anlamına gelir.

Platon'da görme ve bilme arasındaki ilişki nihayetinde doğruyu görme olarak hakikat sorununa bağlanır. Hakikat, felsefi düşünmenin konusudur. "Doğruyu görmesini sevenler" de buna göre filozoflardır (Platon, 2007: 185/*Devlet*, 475e). Düşünmek ruhsal bir yetidir ve insan, kendini eğiterek düşünme yetkinliğini ortaya çıkarır. Eğitim, "aydınlanmamış" bir durumdan "aydınlanmış" bir duruma geçmektir (Platon, 2007: 231/*Devlet*, 514a). Eğitim, ruhun bakışını, varolan hakkında *nasıl* sorusundan *nedir*

sorusuna çevirmektir. Ruhun bütün çabası, görünüşlerden özlere, varlığa geçmektir (Platon, 1994c: 548/*Briefe [Mektuplar]* 7, 343c). Platon'da özleri bilmek, idelere ve idelerle beraber var olan her şeyin koşulu en yüksek ideye, "iyi"ye yönelmektir. Eğitim, ruhun karanlığa dönük görme gücünü, ışığın kaynağına çevirmeyi öğretir. Bilmek, bu yolda şaşmadan gitmeyi bilmek, yola hâkim olmak, doğruyu görme olgunluğuna ulaşmaktır.

Doğruyu görme, bizzat varolanın kendini bilmedir. Varolanın varlığının bilgisi özün bilgisidir. Bilgi görünüşlerle değil, özlerle ilgilidir. Görme özü görmedir. Platon'a göre bilgi (*episteme*) özü görme olarak idelerin bilgisidir. Ruh, duyusal algı izlenimlerine ve bedene çevrikse "[b]akılmayacak yana bakmaktadır" (Platon, 2007: 236/*Devlet*, 518d). Bilgi algı değildir. "Algı" duyular aracılığıyla edindiğimiz izlenimlerin ortak adıdır. Bilgi ise, ruhun, dolaysız görmede varlığı ve doğruluğu kavramasıdır (Platon, 1994c: 214 vd./Theaitetos, 186c-e). Bilgi, doğru sanı da değildir. Sanı görünüşleri konu edinen bir yetidir (Platon, 2007: 188/*Devlet*, 477e), buna karşılık bilginin konusu var olan şeylerdir, varlığın kendisidir. Var olmayan şeyler bilinemez (Platon, 2007: 186/*Devlet*, 477a). Sanı "ne varlığa bağlanıyor ne yokluğa"; sanı bilgi ve bilgisizlik arasında bir yetidir (Platon, 2007: 189/*Devlet*, 478c-d). Sanı görünüşleri varlık sanmaktır. Sanı duyu yetilerimize dayanan deneyimlerimizdir. Buna göre "bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği göremeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeylere bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanıları vardır diyeceğiz" (Platon, 2007: 191/*Devlet*, 479e). Duyusal izlenimlerden bilgi edinmediğimiz için, yanlış sanı da bu bağlamda bilginin konusu değildir (Platon, 1994c: 216 vd./*Theaitetos*, 187e-188c) Doğru sanı varlık ve yokluk arasındaki deneyimdir. Platon doğru sanıyı, bir olaya bizzat tanık olmuş birinin ifadesine benzetir. Hâkim görgü tanığının anlattıklarına göre karar vermek zorundadır. Ama yine de ortada tanıklığın yanıltma ihtimali vardır. Hâkim, tanığın söylediklerinden doğru bir kanıya varmak ve davayı bir karara bağlamak için tanığın söylediklerini kanıtlamasını bekleyebilir. Görgü tanığı, gördüklerini bir kanıta bağlayabildiğinde doğru tanıklık etmiş olur. Bu durumda kanıt, tanıklığın önüne geçer. Böylece doğru sanı hep bir açıklamaya dayandırılmaya ihtiyaç duyar (Platon, 1994c: 236 vd./*Theaitetos*, 201c-e). Bununla, bilginin açıklamayla (*logos*) temellendirilmiş bir doğru sanı üzerinden elde edilebileceği söylenmektedir. Bu da yine temellendirmenin yetkin akla, yani noetik görmeye uygun yürütülüp yürütülmemesine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Temellendirme doğru sanıyı bir nedene bağlamadır. Bilgi, nedeni kavramadır. Bilgiyi doğru sanından ayıran, noetik görmeyle açığa çıkan nedensel bağdır (Platon, 1994a: 497/*Menon,* 98a).

Neden, iyi ideasını yaratıcı güç olarak anlamadadır. İnsan "savaştaki bir kahraman gibi bütün engellerden sıyrılarak kanıtları görünene değil, olana dayanarak, düşüncesini aydınlığa" çıkarabilirse, iyinin özünü görür ve varlığın nedenini bilir. Felsefe insanın aklını bu yönde kullanması için insanı eğitmenin yoludur. Her insan bu yönde eğitilemez. İnsanın öğrenme ve bilme yetisi yetersizse "Lynkeus bile bu insanların gözlerini açamaz" (Platon, 1994c: 548/*Briefe* 7, 344a). Görme ve bilme gücü ruhun kendindedir. Bilgi, arayanın ve araştıranın kendisindedir. Bilgiyi araştırma ve öğrenme soru sorma eylemidir. Kişi soru sorarak ancak kendinde aydınlanacaktır. Aydınlanma bir anımsamadır (Platon, 1994a: 480/*Menon,* 85d). Anımsama, ruhta bulunan nedenleri görme, kavramadır. Bilgi ölümsüz ve göçer ruhun kendindedir (Platon, 1994a: 480/*Menon*, 86a). Anımsama olarak bilgiyi görme, "hep kendinin aynı kalan öz varlıklar"ı seyretme olarak, varlığa dair soru sormadır (Platon, 2007: 191/*Devlet*, 479e). Varlığa dair soru sorma ise kendini bilmedir.

3.1.2 Aristoteles'te *Teoria* Olarak Görme

Antik Yunan'da, görmenin, hakikati bilmenin biricik yolu olduğu görüşü hâkimdir. Platon'da olduğu gibi, Aristoteles için de görme ve bilme arasında zorunlu bir bağ vardır. "Bilmek demek: görmenin en geniş anlamında, görmüş olmaktır" (Heidegger, 1977: 46). Bununla birlikte Platon ve Aristoteles, bilgi anlayışlarındaki farklılıklara paralel olarak farklı görme teorilerini savunurlar. Yayılma teorisini savunan Platon'a göre görme, gözün yaydığı ışınların doğrudan nesneyle buluşması ve nesnenin renginin göze etki etmesi olayıdır. Görme rengin görülmesidir (Platon, 1994d: 73/*Timaios*, 67e). Gözle rengin çakışması olarak görme duyumunda, nesnenin hareketlerini beden üzerinden ruha taşıyan göz, aktif rol oynar (Platon, 1994d: 45/*Timaios*, 45b vd.). Buna karşılık Aristoteles'te, görmede ışığın önemini vurgulayan bir görme teorisi öne çıkar. Aristoteles için görme, nesnenin görüntüsünün, yansıma olarak göze dokunması ve göz tarafından yakalanmasıdır. "Görme gerçekte, yalnız duyu organı belli bir değişime uğradığı zaman meydana gelir" (Aristoteles, 2018: 110/*Ruh Üzerine*, 419a). Aristoteles'e göre, gören gözün nesne tarafından uyarılması için, her ikisini de birbirinden ayırt eden başka bir faktöre ihtiyaç vardır. Bu da ışık faktörüdür. Işık, göz ve nesne arasındaki şeffaflığın hareketidir (Aristoteles, 2018: 106 vd./*Ruh Üzerine*, 418b).

Aristoteles, görmeyi sağlayan ışığın varlığını öne çıkararak, duyusal dünyanın gerçekliğini bilgi konusu yapabilmenin ve bilgide duyuların tanıklığına başvurmanın önünü açar. Bilmek, insanın doğasının gereğidir ve bunu duyulara dayanarak yapmak

insanın bir gerçeğidir. İnsanın somut varoluşundan hareketle bilgiye yönelen Aristoteles, bu arayışta, görme duyusunu diğer bütün duyuların önünde, özel bir yere koyar ve görmenin "her türlü kavramaya ve bilmeye model olma özelliği"ni gözler önüne serer (Welsch, 2006: 32):

> Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir (Aristoteles, 1985: 79 vd./*Met*. I 1, 980a 21-25).

Aristoteles, duyusal algı ve bilme arasındaki ilgiyi görme yetisinin üzerinden kurar. Aristoteles'te bilgi edinmede görmenin önceliği, görmenin, farklılıkları ortaya koyması ve bilgi nesnesini tanıdık hale getirmesi niteliğine bağlanır. "Bu konuda hiçbir duyu göze benzemez öyle ki bütün her şeyin rengi vardır ve böylece görmede de hep figür, hacim, sayı, hareket gibi ortak belirlenimler birlikte görülürler [De Sensu 437 a_3]. Onun en büyük başarısı, tanıdık hale getirmektir" (Gadamer, 1985: 19). Duyusal olarak görmeye verilen önemi, felsefi açıdan ele aldığımızda, bir yandan bilgi edinmede görülebilirlik üzerinde yoğunlaşma ve diğer yandan da "bizzat varlığı görmeden ve görülebilirlikten yola çıkarak belirleme" eğilimi ortaya çıkar (Espinet, 2009: 34). Aristoteles, bilmeyi insanın doğasıyla, görmeyi de bilmeyle bir turarak, insanın ve her yönüyle insanı bilmek isteyen metafiziğin temel yapısını belirlemiş olur. Böylece metafizik, bilen ve bilinen arasında nesnesel bir bağ kurarak yol alır. İnsan, gören ve akla sahip bir varlık olarak varlığı bilmeye eğilir. Aristoteles'in görünür varlığın neliğine ilişkin metafizik tavrı, "görme öncelliğini ölçüt alarak özel ontolojik bir renge bürünür" (Espinet, 2009: 34).

Pratik yaşam tecrübesiyle ilgili olarak, görme ve bilme arasında kurulan bağ, dilin gündelik kullanımında da açığa çıkar. Aristoteles'in "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler" ifadesinde kullandığı "bilmek" sözcüğü "herhangi bir terminolojiye ait olmadan, özgün deyişte 'εἰδέναι' demektir ve sözlükte ilkin 'görmek' anlamını taşır" (Espinet, 2009: 35) *Eidénai*, görmek, algılamak, tanımak anlamında tecrübeye, deneye dayalı bir bilmedir. Burada kesinlikle *episteme* anlamında bilimsel bir bilgiden söz edilmediğinin de altı çizilmelidir. İnsanın doğasını anlatan bilme isteği, duyusal bir varlık olarak insanın dünyayı görme isteğidir. Bilme ve görme isteği, insanı anlatan en temel varoluş biçimidir.

Görme ve bilme arasındaki bu bağıntı, insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkar. Zira görerek ve gözlemleyerek tekrar tekrar yaşanan tecrübeler, insanı deneyime dayalı bilmeye götürür. Deneyerek öğrenmede hafızanın ve işitme duyusunun önemi unutulmamalıdır elbette. Hayvanlar arasında bu tür bir öğrenmeye rastlıyor olsak da, deneyimsel bilgi insana özgüdür ve insan bu sayede, "sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir" (Aristoteles, 1985: 80/*Met*. I 1, 980b 25). Tekrarı ve imgeleri akılda tutmayı temsil eden deneyim, insanın, icra ettiği sanatıyla ilgili olarak gelişmesini sağlar. Bu nedenle insanın yaşam dünyasında deneyimin anlamı, sanattan daha düşük değildir. "Hatta deney sahibi insanların, deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz" (Aristoteles, 1985: 81 vd./*Met*. I 1, 981a 15). Çünkü pratik yaşamda tekilin somut bilgisi, tümelin soyut bilgisinden daha fazla yarar sağlar. Yaşama sanatını öğrenmiş bilge insanlarda ise, hem deneyimin tekil bilgisi hem de nedenleri gösteren kavram bilgisi tecrübe edilir.

Duyusal görmenin tanıklığına hiçbir şekilde itibar etmeyen Platon'u ve idealar öğretisini eleştirerek (Aristoteles, 1985: 113/*Metafizik* I 6, 987b 5), dikkatleri duyusal dünyaya ve pratik yaşam tecrübelerine çeken Aristoteles, bununla, teorik ve nedenleri açıklayan bilimsel bilgiden uzaklaşmış olmaz. Tam tersine, akıl yürütebilen bir varlık olarak insan, duyulara dayalı deneyim bilgisinden elde ettiği bilgiler sayesinde sanat, ahlak, toplumsal yaşam alanlarında nedenleri gösteren düşünsel, teorik bilgilere ulaşır:

> Bundan dolayı yukarda söylediğimiz gibi deney sahibi insanın basit olarak herhangi duyu algısına sahip olan insandan, sanatkârın deney sahibi insandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu düşünülür veya teorik türden bilginin pratik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu kabul edilir. O halde bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır (Aristoteles, 1985: 84 vd./*Met*. I 1, 981b 25-30 / 982a 5).

Aristoteles'e göre bilgeliği amaçlayan filozof, düşünce âleminde kavramlarla iş görür. Kavramlar, varolanlarla ilgili olarak, nedenlere ve ilkelere dair en genel ifadelerdir. Kavramsal bilgi, tümelin bilgisidir. Tümellere gelince, tekil şeylerden bağımsız olarak, kendi başına var olamazlar; töz değildirler. Aristoteles bu iddiayı şöyle temellendirir: İlk olarak töz, "bir başkasına ait olmayan", sadece adı geçen bireysele özgü bir özellik olarak tanımlanır. Şeylerin ortak adı olarak tümel, "birden fazla varlığa ait olan şey"e denir. "Sonra töz, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelir. Oysa tümel, her zaman bir öznenin yüklemidir" (Aristoteles, 1985: 364 vd./*Met*. VII 13, 1038b 10-15).

Tümellerin, tözü gösteren bir varlık tarzına sahip olmadıklarının bilgisi, ideaların da "bağımsız bir varlığa sahip tözler" olamayacağı gerçeğine götürür: "bununla birlikte onları cins ve ayrımlardan meydana gelen türler" olarak değerlendirenlerin bunları kanıtlaması zor olacaktır (Aristoteles, 1985: 368/*Met*. VII 14, 1039a 25). İdeaların var olduğu varsayımı, ideaları, ya kendinde varlık olarak ya da şeylerin tanımını ve imgesini gösteren biçimsellik olarak ele almamıza yol açar. Platon'un ideaları "tümeller" olarak adlandırması ve sonra tümelleri kendinde varlık ve töz olarak tasvir etmesi Aristoteles'in gerçeklik anlayışına ters düşmektedir. Ona göre tözler, bireysel, bağımsız varlıklardır. Örneğin, bireysel bir varlık olarak *Aristoteles*'e, "insan", "iki ayaklı", "politik hayvan" gibi özellikler atfedilebilir. Fakat Aristoteles'i Aristoteles yapan töz, bir özellik olarak başka bir bireye yüklenemez. Bu nedenle şeylerin ortak adları olarak idealar, töz olarak tanımlanamaz. Fakat idealar kuramına göre "insan türünü meydana getiren bütün öğelerin İdeaları olduğu kabul edilirse, İdealar bir şeye, töz başka bir şeye ait olmayacaktır; çünkü <sistemin içinde> bu ayrılma imkânsızdır" (Aristoteles, 1985: 370/*Met*. VII 14, 1039b 10-15).

Aristoteles'e göre idealar, duyusal dünyanın dışında, kendi başına var olan bir varlık âleminde, ontik olarak var olamazlar. Değişime ve yok oluşa tabi duyusal şeylerle ilişkili olarak idealar, madde ile birleşik formlar olarak karşımıza çıkarlar. Fakat formun kendisi oluşa ve yok oluşa tabi değildir. Bu nedenle bir birey olarak bizim bu alanla ilgili giriştiğimiz her tanım "daima gelip geçici, eğreti" olacaktır (Aristoteles, 1985: 371/*Met*. VII 15, 1040 5). Bununla birlikte duyuüstü tözlerin tanımını yapamıyor olmak, ezeli-ebedi tözlerin varlığını reddetmek anlamına da gelmez. Aristoteles idealar öğretisini, "İdeayı bir çokluğun birliği olarak" tasvir ettiği için eleştirir (Aristoteles, 1985: 378/*Met*. VII 16, 1040b 30). Çünkü bu, ideaları tözler olarak, tözleri de tümeller olarak tasvir etmeyi gerektirir. Bu düşüncenin aksine, hiçbir tümel töz değildir ve çokluğun birliği mantığıyla, tözlerden oluşacak bir tözün varlığı söz konusu edilemez.

Aristoteles'e göre Platon, tözün doğasını doğru tanıyamamıştır. Töz, yalnızca form olarak bilinebilir. "Töz, bir ilke ve bir nedendir" (Aristoteles, 1985: 379/*Met*. VII 17, 1041a 5-10). Duyusal dünyayı ve ideaları bilmek için, madde ve formu açıklamak yeterli değildir. Burada yapılacak ilk iş, varlığın doğasını araştırmaktır. Varlığı bilmek, özü bilmektir. Varlığa ve öze dair bilgi sahibi olabilmek için de, maddi ve formel nedenin yanında, hareket ettirici ve ereksel nedeni de varlık sorununa dahil etmek gerekir.

> O halde burada aranan şeyin, neden olduğu açıktır. Şimdi neden, mantıksal bakımdan özdür; Öz de bazı durumlarda ereksel nedendir. Nitekim ev ve yatakla ilgili olarak o, ereksel nedendir. Diğer durumlarda ise öz, ilk hareket ettiricidir; çünkü ilk hareket ettirici de bir nedendir. Yalnız fail nedeni sadece oluş ve yokoluş söz konusu olduğu durumlarda araştırdığımız halde, diğer nedeni Varlık söz konusu olduğunda da ararız (Aristoteles, 1985: 381/*Met*. VII 17, 1041a 25-30).

İnsan, doğası gereği bilmek ister; bilmek ise tam olarak, nedenleri ve ilkeleri bilmektir. Oluşa ve yok oluşa tabi duyusal bir dünyada, değişmeyen nedenleri ve ilkeleri bilmek, Aristoteles'e göre bir *teoria* etkinliğidir. *Teoria* bilimi, bir şeyin hangi amaca yönelik olduğunu bilmeye götürdüğü ve ilk ilkeleri ve nedenleri araştırdığı için en yüksek bilginin bilimidir (Aristoteles, 1985: 86/*Met*. I, 1, 982b 5-10).*Teoria* etkinliği, görmeye, ruhsal ve akılsal temaşaya dayalı bilimsel bir bilmedir. İnsan için gerçek mutluluğun, son ereğin *teoria* etkinliği olduğunu düşünen Aristoteles'i (Aristoteles, 2014: 209/*Nikomakhos'a Etik*, 1178b 5), Platon'un teorik bilgi anlayışından ayıran nokta, varlık sorununa yaklaşımıdır. Platon, ideaların varlığından, akılsal görüsünden kalkarak, duyusal dünyanın varlığına işaret eder. "Başka bir deyişle, Platon, ontolojiyi epistemolojiye indirgemiş, ontolojisini epistemolojisi içinde eritmiştir" (Özcan, 2011: 272). Buna karşılık Aristoteles, deneyime dayalı, pratik bilgeliğe dayalı bilgi üzerine teorik bilgiyi koyar. Duyusal gerçekliğin, tek tek var olanların tanımını arar. Fakat ereksel nedeni bilmek, tinsel temaşadır, bir *teoria* etkinliğidir. İlk hareket ettirici nedeni bilmek, bilgi sorunundan çok, varlık sorunudur. Bu nedenle Aristoteles, "ontolojiye dayalı bir epistemoloji" anlayışı sergileyerek, felsefesini, Platon'un idealar öğretisinden ayrı bir çizgiye taşır (Özcan, 2011: 273).

Aristoteles, *teoria,* tinsel temaşa etkinliğini, insanın erişebileceği en yüksek mutluluk olarak belirleyerek, "kendi başına değerli" olan bir varlık alanının bilgisini felsefi düşünme için olanaklı kılar (Aristoteles, 2014: 210/*Nikomakhos'a Etik*, 1178b 30). Kendi başına değerli olan şey, artık deneyimsel olanda, sanatsal olanda, eylem alanında aranan bir erdem, iyilik, güzellik, doğruluk değildir; salt iyidir, salt özdür, salt formdur. Kendi başına var olan salt formun temaşa edilişi, ruhsal, tinsel bir etkinliktir. Böyle bir etkinlik, ancak tanrıların durağanlığında yaşanabilir, bu yüzden de insan için en yüksek mutluluktur. İnsan kendi dünyasal varlığını, ilk harekete yol açan iradeyle birlikte özümsediğinde, varlığın hakikati üzerine düşünmüş olacaktır. Hakikat bilgisi de böylece, salt forma şeylerin değişmeyen özü olarak anlam vermedir. Hakikatin, bu şekilde düşünsel, teorik bir bilgi olarak felsefeye dâhil edilmesinde, varlığa anlam veren şey, hem aklın anlamı seyri hem de gönlün anlamla olan bağıdır.

Değişmeyen özlerin bilgisi olarak *teoria, eidos*'ları gören bilgi etkinliğidir. Görmede saklı bulunan doğal bilme isteğini ifade eden *εἰδένα* sözcüğü, duyusal görme olayını temsil ediyor olmasına karşın, bu sözcükten türetilen bir anlama sahip *eidos* (ide, biçim, görünüş), görmenin "metaforik kullanımı"na işaret eder (Espinet, 2009: 35). Bu görmeye dayalı metafor, teorik bilme etkinliğinde de görmenin hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Aristoteles'e göre, genel özlere dair bilgi çıkarımı, görmenin doğasında vardır. Bununla görme, "[v]arlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri" bilmenin ve anlamanın modeli olarak felsefeyi başlatan adımdır (Aristoteles, 1985: 191/*Met*. IV, 1, 1003a 20).

3.1.3 Kant'ta Bilen ve Düşünen Akıl Formu

Kant'ta, bilme ve düşünmenin görmeyle ilgisinden bahsedebilmek için, öncelikle Kant'ın fenomen kavramına açıklık getirmek gerekir. Fenomen, görünüş demektir. Görünüş, deneyim nesnesinin belli bir şekilde ortaya çıkması, belirişidir. Kant'a göre, olası deneyim nesnesi olarak görünüşler, anlama yetisinin kavramsal birliği çerçevesinde düşünüldüğünde, "fenomen" olarak adlandırılırlar (Kant, 1781: 162). Fenomen, duyusal ve düşünsel olarak bilinen, şeyin görünüşüdür, ama bir kendinde şey, bir *numen* değildir. Kendinde şey olarak *numen,* Kant'ın düşünce sisteminde fenomenin karşısında duran ve birlikte ele alınan bir kavramdır. Kant'a göre *numen*, anlama yetisinin ve anlama yetisince düşünülebildiği ölçüde görünün nesnesi olan, fakat duyuların nesnesi olmayan şeylerin adıdır (Kant, 1781: 162 vd.). Kant'ta bilginin konusu olacak nesneleri belirlemek açısından, görünüşleri kendinde şeylerden, yani *phaenomena'yı noumena*'dan ayırt etmek önemlidir (Kant, 1787: 202 vd.). Bu ayrımın Kant'ta, bilmenin sınırları üzerine düşünebilmek açısından da ayrıca önemi vardır. *Phaenomena*, görünüşler olarak bilinen, olası deneyim nesnelerinin konu edildiği duyusal varlık alanıdır; *noumena*, deneyimsel görünün, olası bir deneyimin, duyuların nesnesi olmayan, sadece düşünülebilen, düşünülür varlık alanıdır (Kant, 1787: 209).

Kant'ın nesneleri fenomen ve numen olarak ayırt etmesi, felsefe tarihinde Platon'dan beri yapılagelen görünüş ve öz ayrımından farklıdır. Kant bilgiyi, *phaenomena* alanıyla sınırlar, *noumena* alanına dâhil etmez. Buna karşılık Platon'da en yüksek bilgi *noesis*'tir, düşünülür özlerin kavranmasıdır ve görünüşler dünyası bu gerçek özlerin, ideaların sadece görüntüsüdür. Kant ise görünüşleri kendinde şeylerden ayırt ederek, doğayı, bizim için bir fenomen dünyası olarak yeni bir bağlamda keşfeder. Kendisinin "Kopernik Devrimi" olarak adlandırdığı bu düşünce biçimi, felsefenin nesnesini ve görevlerini yeniden belirlemenin yolunu açar.

> Bugüne dek tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır: ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bilgimizi bu yolla genişletme girişimleri, bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınayabiliriz (Kant, 1787: 11 vd.).

Kopernik, bilimsel gözlemlerle uyuşmayan Dünya merkezli paradigmanın yerine, Güneş merkezli yeni paradigmayı geçirir. Dünya sanıldığı gibi evrenin merkezinde değildir, tam tersine sabit bir gök küresi olan Güneş'in etrafında dönmektedir. Kopernik, yaptığı devrimle, gözlemcinin kendisini döndürmüş, en yüksek gök küresi olarak Güneş'i sabit ve hareketsiz kılmıştır. Bu kıyasla Kant, insanın anlama yetisini, bilmenin ölçüsü olarak merkeze alır ve kendinde şeyleri *noumena* alanında bilinemez olarak bırakır. "Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur. Doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman, *a priori* olarak da *a posteriori* olarak da bilemezdik" (Kant, 2002: 44). Doğa görünüşler olarak olası deneyimin nesnesidir. Bilinen nesneler, bilen öznenin sahip olduğu görme ve anlama yetilerine, bilme yasalarına göre belirlenir. Nesne, bizim gördüğümüz biçimde bilinir, nesnenin kendindeki gerçekliğine göre değil. Nesneleri tanımladığımız kavramlar, anlama yetimizden çıkar. Bilme, görü ve anlama yetimizin bir başarısıdır.

> Metafizikte de, nesnelerin görüsü açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer görü kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi bir şeyin nasıl *a priori* bilinebileceğini düşünemiyorum; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini görü yetimizin yapısına uydurmalıysa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim (Kant, 1787: 12).

Bu yeni düşünce biçimine Kant, *transendental* adını verir. Transendental felsefe, nesnelerin bilgisinin yanında, nesneleri biliş tarzımızla da ilgilenir (Kant, 1787: 43). Buna göre, nesneleri biliş tarzımızın *a priori* olanağı, yani bilginin olanağının koşulu, aklın kendinde, saf ilkelerinde aranır. Kant'ın transendental felsefesine göre, duyusal görünümler kavramsal biçimlere bağlı olarak bilinir. Deneyimin olabilirliği, nesnel gerçeklik koşuluna; nesnel gerçekliğin deneyi de, nesnel gerçeklik üzerine bizde *a priori* var olan görünün zorunlu koşullarına bağlıdır. Kant'a göre deneyimi, deneyimsel bilgiyi ve her türlü bilgiyi ortaya çıkaran, yargı yetilerimizin *a priori* biçimleridir (Kant, 1787: 144 vd.). Böylece Kant *phaenomena* alanında hem görünen şeyleri hem de kavrama biçimlerini bilgi nesnesi olarak ele alıp, duyular ve anlama yetisi arasında bilgi açısından zorunlu bir etkileşimin olduğunu ortaya koyar. Hem doğa bilgisinin hem kavramsal bilginin kaynağı insanın kendisidir. Burada Kant'ın özgünlüğü,

kendinde şeyin kendinde gerçekliğini yadsımadan, bilmenin öznelliğini ve insanla ilgili her başarının insan aklının bir başarısı olduğunu ileri sürmesidir.

Kant'ın transendental felsefesinde bilgi açısından özne, duyusal görüleri anlama yetisinin kurucu kavramlarıyla birleştiren öznedir; Kant,

> […] özneyi görünüşün sınırladıklarını ya da yanılsamalarını kurmak yerine belirişin koşullarını kurduğu ölçüde terfi ettirir. Kant diyecektir ki, elbette görünüşlere boyun eğen, ve duyu yanılgılarına düşüp duran bir özne vardır: Ona ampirik özne diyeceğiz; ama başka bir özne de var ki, o ne benim, ne sizsiniz, özellikle ne de ampirik özneye indirgenebilen bir öznedir -ona bundan böyle transendental özne diyeceğiz, çünkü o herhangi bir şeyin belirdiği koşulların hepsinin birliğidir; peki kime beliriyorlar? Ampirik öznelerin her birine beliriyorlar (Deleuze, 2000: 21 vd.).

Bilginin olanağının ve kaynağının ne olduğu sorusu kapsamında transendental felsefede tartışma, "akıl mı, deneyim mi?" sorusu üzerinden yürütülmektedir. Felsefe tarihinde, görünüşler ve düşünsel varlıklar bağlamında, deneyimsel ve kavramsal bilgi hep karşı karşıya gelir. Bu ayrımda eski düşünürler "görünüş ile kuruntuyu bir saydıkları için", kavramlar ve akıl hep duyuların üzerinde tutulmuştur (Kant, 2002: 66). Aklın ve kavramların belirleyiciliği Kant'ta da önceliğini korur. Bununla birlikte Kant, transendental öznenin keşfiyle, duyusal nesnelerin, öznenin kavramlarınca belirlenebildiği ölçüde bilgi nesnesi olabildiğini ortaya koyar. Bununla birlikte kavramlar da her zaman duyusal verilerin temsili tasarımlarına bağlıdır. Deneyimden çıkmayan soyut kavramların, deneyim alanında kullanılmasını sağlayan da yine bu temsili tasarımlardır. "Eğer kavramlarımız herhangi bir görüden (ki nihayetinde bu, her zaman, olası herhangi bir deneyimden çıkan bir örnek olmalıdır) dayanak almasalardı, onlara nasıl anlam yükleyebilirdik ki?" (Kant, 1786: 133). Bilgi, görü ile başlar, görüler kavramlara dönüşür ve ide olarak tamamlanır (Kant, 1787: 460). Kant'ta amaç, görünüşlerin ardındaki özleri, kendi başına şeylerin varlığını bilmek değildir; tam tersine aklın kendi başına şeylerin varlığının üzerine düşünebilmesinin sınırlarını belirlemektir.

"Akıl mı, deneyim mi?" sorusu Kant'ın transendental bilgi anlayışında hem akıl hem deneyim düşüncesiyle yeni bir araştırma alanını açmaktadır. Kant bu düşüncesini *phaenomena* ve *noumena* alanları arasında yaptığı ayrım üzerinden geliştirir. Bu ayrımda ortaya çıkan transendental özne için bilgi, deneyimle başlar, fakat deneyimden çıkmaz (Kant, 1787: 27). Bu da deneyimsel ve saf bilgi ayrımını beraberinde getirir. Kant'a göre böyle bir teorinin ortaya konabilmesi ve her iki bilgi türünün olanağının koşulunun belirlenebilmesi için bir yöntem gereklidir. Bu yöntem, Kant'a özgü bir akıl eleştirisidir. Kant tüm felsefesini akıl eleştirisi üzerinden kurar.

Eleştirel yöntemle ilkin, *phaenomena* ve *noumena* ayrımına bağlı olarak, anlama yetimizin, doğa yasalarına bağlı duyularımızın sağladığı tasarımlar aracılığıyla görünüşlerin bilgisini biçimlendirdiği, fakat "hiçbir zaman şeylerin kendilerinin bilgisine" erişemediği saptanır (Kant, 1982: 69). Bununla kendinde şeylerin kendinde varlığı kabul edilmiş olur. "Yoksa görüneni bulunmayan görünüm gibi saçma bir önerme ortaya çıkardı" (Kant, 1787: 17). Fakat kendinde şeyler bilgi nesnesi olarak ele alınamaz. Bu da kabaca, "duyular dünyası ve anlama yetisi dünyası ayrımı"nı beraberinde getirir (Kant, 1982: 70). Anlama yetisi, bir bilgi oluşturma ve düşünme organı olduğundan, bu ayrımla birlikte insan kendini, hem "duyular dünyası"ndan hem de "düşünülür dünya"dan bir varlık olarak görür (Kant, 1982: 70). Düşünmek, saf ya da duyusal bilgiyi ayırt etmeksizin, bilgi açısında ele alındığında, *phaenomena* alanıyla ilgili bir uğraştır. Fakat düşünmek söz konusu olduğunda insan sadece kavramlara bağlı değildir. Burada "insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer her şeyden, nesnelerce uyarılan kendinden bile ayırır; bu da akıldır" (Kant, 1982: 70). Akıl sahibi bir varlık olarak insan, özünde, duyulur dünyaya değil, düşünülür dünyaya (*noumena*'ya) aittir; çünkü insanın "duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız" olması ve düşünülür olanda kendini koşulsuz olarak gerçekleştirmesi buna bağlıdır (Kant, 1982: 71). Eğer insan sadece doğa yasalarının nedenselliğine bağlı olsaydı, sırf akla dayanan ideler insan tarafından düşünülebilir olmazdı. İnsanın bilme sınırını belirleyen de, düşünme gücünün sınırlarını genişleten de yine akıldır. İnsan akıl varlığı olduğundan şeyleri *noumenon* olarak anlama olanağına sahiptir. İnsanın bu olanağını kullanabilmesi, bu bağlama özgü bir akıl eleştirisini gerektirmektedir.

Kant'ta "bir ve aynı akıl" eleştiri yöntemiyle, hem teorik (spekülatif) hem de pratik olmak üzere iki kullanım alanına ayrılır (Kant, 1982: 6). Burada dikkat edilmesi gereken husus, aklın değil, aklın kullanımının ikiye bölünüyor olmasıdır. Teorik kullanım bilgiyle; pratik kullanım isteme ve ahlak alanıyla ilgilidir. Aklın teorik kullanımı, bilgi nesnesinin ve kavramının *a priori* belirlenimine yöneliktir (Kant, 1787: 8).

Kant, gerçeklik deneyiminin *a priori* olarak belirlenişini, "kavramlara göre akıl kullanımı" olarak adlandırır (Kant, 1787: 475). Gerçekliğin kendinde varlığı, deneyimsel olarak verili olmadığından, kendinde şey, *a priori* kavramlara göre belirlenemez. Kendinde şeylerin varoluşu, özü, kendinde belirlenişi gibi konular üzerinde anlama yetisinin *a priori* kavramlarına göre herhangi bir yargıda bulunmak, aklın bilme sınırlarını zorlar ve aklı katı ve dogmatik bir düşünmeye iter. Düşünmenin bu dogmatik tavrına esneklik kazandırmak için Kant, "kavramlardan çıkan akıl bilgisi" deyimini

kullanır (Kant, 1787: 475). Kavramlardan hareketle aklı kullanmak, felsefi bir etkinliktir. Bu felsefi etkinliğe dayanak sağlayacak bilim, tüm *a priori* kavramları görülere taşıyabilen, "doğa ustası" matematiktir (Kant, 1787: 476). Kant bir yandan teorik bilme yetimize sınır koyarken, diğer taraftan matematiğin sezgisel bilgisinden ilham alarak felsefi düşünmenin ufkunu açar.

Saf akıl eleştirisiyle Kant, düşünme yasalarını analitik titizlikle etraflıca inceleyerek, doğa ve insan hakkında konuşabilme yetkisini insan aklına vermek ister. Akıl, en yüksek düşünme ve yargı organı olarak, duyusal görüler ve kavramsal düşünme arasında bağıntı kurarak, transendental bilgi alanına açılır. Bu bağlamda saf aklın eleştirisi, doğa yasalarının nedenselliğine bağlı duyular dünyasının deneyim alanını, teorik aklı araştırma konusu yaparak, bilinebilir varlık alanını ele alır. Duyu, görü ve anlama yetisinin düşünme şemaları üzerine yapılan eleştirel araştırma, kavramsal bilmenin sınırlarını ve deneyimin olanağının *a priori* koşullarını açığa çıkarır. Bir bütün olarak saf akıl eleştirisi, bilimin koşullarını ve *a priori* ilkeler sistemini araştırarak, bilimin ve metafiziğin olanağının koşulları üzerine tartışma imkânı sağlar. "Kant doğa biliminin temelinin, insanlığın en evrensel ilgilerine yönelik tüm aklî girişimlerde olduğu gibi, özel ve temel her bilimin, metafizik olduğunu düşünür" (Wood, 2009: 47).

Kant'ta metafizik bilim, transendental felsefe üzerinden kurulur ve bu yeni anlayış geleneksel dogmatik anlayışı altüst eder. *Noumena* alanının nesnesi olarak kendinde şeyin duyusal görü veya nesnel kavram olarak bilinemiyor olmasına rağmen, kendi sınırlarını zorlamak, spekülatif aklın bir ihtiyacıdır. Felsefi düşünmeyi dogmatik yanılgılara götüren, aklın bu ihtiyacından çok, bu ihtiyacı yönlendiren şeyin aklın nesnel bir ilkesi olarak kabul edilmesidir (Tanrı kanıtlamaları buna bir örnektir). Duyuüstü varlıklar üzerine düşünmek, aklın vazgeçemeyeceği öznel bir ihtiyacıdır ve öznel ilkelere bağlı olabilirlikleri ifade eder (Kant, 1786: 137 vd.). Saf teorik akıl eleştirisinin felsefe açısından önemi de burada ortaya çıkar. Bu eleştirinin amacı hakikati bulmak değil, insanı doğası gereği içine düştüğü yanılgılardan kurtarmaktır; bunu da teorik kullanıma sınır çizerek yapar ve bu nedenle de olumsuzdur (Kant, 1787: 517).

Teorik aklın bilme sınırlarını belirleyen kritik soru, "Ne bilebilirim?" sorusudur. Kant'a göre bu soru spekülatif bir sorudur (Kant, 1787: 522 vd.). Spekülatif teorik akıl, *noumena* alanında, düşünülür alanın kendi başına varlığı hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizden, bilgi, *phaenomena* alanıyla, duyusal varlık alanıyla sınırlıdır. Zira "saf anlama yetisi kavramlarımız olduğu kadar saf görüler de, ancak ve ancak olanaklı

deneyimin nesneleriyle, dolayısıyla duyu varlıklarıyla ilgilidirler ve bu görülerden insan uzaklaşır uzaklaşmaz, o kavramların en ufak anlamı bile kalmaz" (Kant, 2002: 67).

Duyusal varlık alanında bilginin ortaya çıkışı da iki türlü bilme yetisine bağlı olarak gerçekleşir. Bunlar duyusallık ve anlama yetisidir (Kant, 1787: 74). Duyusallık, izlenimlerden tasarımlar edinme yetisidir. Nesnelerin görüsünü bize sağlayan sadece duyusallıktır. "Bir bilgi nesnelerle hangi tarzda veya hangi araçlarla ilişkili olursa olsun, nesnelerle doğrudan ilişkiyi kuran ve her türlü düşünmeyi araç olarak amaçlayan görüdür" (Kant, 1787: 49). Görü, anlama yetisinin düşünmesine malzeme sağlar. Anlama yetisi tasarımlar üzerine düşünür, kavramlar üretir ve böylece görü nesnesini tanımlar. Duyusal görü üzerine düşünmek, duyusallığın değil, anlama yetisinin yapabildiği bir şeydir. Bu bilme yetilerinden hiçbiri diğerine öncelikli değildir. "Duyusallık olmadan hiçbir nesne bize verilemezdi, anlama yetisi olmadan da hiçbiri düşünülemezdi. İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler kördür" (Kant, 1787: 75).

Kant'a göre görü, doğası gereği duyusaldır, başka türlü olamaz (Kant, 1787: 75). Görü, görünüşlerin tasarımıdır, ama tek tek nesnelerin görünüşlerinin doğrudan doğruya resmedilişi değildir. Nesnenin, tasarlama gücü üzerindeki etkisi duyumdur. Nesnesini duyum aracılığıyla edinen görü, deneyimsel görüdür. Deneyimsel görünün belirlenmemiş nesnesi de görünüştür (Kant, 1787: 50). Görünüşü yapan şey hem içerik hem de biçimdir. Görünün içeriği duyumdur. Biçim, görünüşün çeşitliliğinin belirli ilişkiler bağlamında düzenlenmesidir. Buna göre, duyumların düzeni biçim aracılığıyla sağlandığından, görünün içeriği *a posteriori*, duyumlardan bağımsız biçim ise *a priori* bilgi nesnesi olarak belirlenir (Kant, 1787: 50).

Kant, duyumlardan bağımsız tasarımları "saf tasarımlar" olarak tanımlar. "Duyusallığın bu saf biçimi bizzat görünün de saf biçimi demektir" (Kant, 1787: 50). Bununla Kant, deneyimsel görünün duyuma ait hiçbir şey taşımayan saf biçimleri olduğunu ortaya koymaktadır. Ve bilginin *a priori* ilkeleri olarak duyusal görünün iki saf biçimini belirlemektedir. Bunlar "uzam" ve "zaman"dır. Uzam, duyularımızın tasarımları olarak uzamda algılanan nesnelerin görüsünün saf biçimidir; şeyin kendisinin bilgisi veya şeylerin biçimi değildir. Uzam sadece dış görünün saf biçimi olarak duyusallığın öznel koşuludur ve deneyimin olanağının koşuludur. (Kant, 1787: 55 vd.). Zaman, görünün öznel koşulu olarak iç duyunun, yani kendimize, kendi iç durumumuza bakışımızın saf biçimidir; aynı zamanda, tüm *a priori* görünüşlerin dolaylı ve dolaysız koşuludur. Zaman koşulu altında olmayan hiçbir nesne, deneyimin nesnesi olamaz (Kant, 1787: 59 vd.).

Kant'a göre uzam ve zaman, *a priori* sentetik bilginin çıktığı iki farklı bilgi kaynağıdır. "Zira her ikisi de birlikte ele alındığında tüm duyusal görünün saf biçimleridirler ve böylece *a priori* sentetik önermeleri mümkün kılarlar" (Kant, 1787: 63). Uzam ve zaman ne deneyimden çıkan ne de genel bir kavram değildirler; deneyimsel görünün saf biçimleri olarak bilginin *a priori* ilkeleridirler (Kant, 1787: 52 vd.). Her türlü bilginin unsurları, görü ve kavram olarak belirlendiğinden, bilginin olanağının koşulu da hem görünün saf biçimlerinde hem de anlama yetisinin kavramlarında bulunur.

> Beliren her şey zaman ve mekânın koşulları altında ve kategorilerin koşulları altında belirir. Sadece bununla bile bir tarafta mekân ile zaman, öte taraftan kategoriler mümkün bütün deneyimin biçimidirler ve kendilerinde şeylere ait değildirler ama hem fenomenin biçimleri olarak, hem belirişin biçimleri olarak bir taraftan mekân ile zaman öte taraftan kategoriler transendental öznenin boyutlarıdırlar (Deleuze, 2000: 23).

Kant'ın uzam ve zamanı görünün saf biçimleri olarak ele alması ve bununla birlikte bunu anlama yetisinin *a priori* kavramlarından ayrı tutması, transendental felsefeye yol açan yeni düşüncedir. Transendental felsefenin *bilgimize uyan nesne varsayımı,* ancak kavram düzeyinde ele alınmayan görünün saf biçimleri ile açıklanabilir. Uzam ve zaman deneyimle ilgili olduklarından kavramsal ilke olamazlar; fakat bu deney bağıntısı, deneyimin duyumdan bağımsız biçimiyle, görünün saf biçimleriyle ilgili olduğundan, uzam ve zaman bilginin *a priori* ilkesi olarak belirlenir ve böylece deneyimin olanağının koşulu olarak netleşir. Bu koşul altında görü nesnesi kendini zorunlu olarak görünün saf biçimine uydurur. Çünkü "bize ait her türlü görü, görünüşlerin tasarımından başka bir şey değildir" (Kant, 1787: 65). Kant'a göre doğa, kendi başına şeylerin varlığı değildir. Doğa, transendental öznenin bilgi yasalarına göre belirlenen bir fenomendir. Böylece görünüşlerin görüsü, kendinde şeyin veya varlık niteliklerinin bilgisi değildir, bizim bilmemizdir. Bu sınırlamalar doğrultusunda saf görü, zaman ve mekânda hiçbir nesne bağıntısı kalmasa da bizde var olan bir yetidir. Duyusallığın olanağının koşulu bizde *a priori* olarak vardır. Nesnenin görüsü de bu biçime bağlıdır.

Felsefe tarihinde bilginin kaynağının deneyim mi ya da akıl mı olduğu sorusuna yanıt verilemeyişinin nedeni Kant'a göre böylece, transendental öznenin ve bilginin keşfedilememiş olmasıdır. Kant'ta transendental öznenin keşfi, sentetik önermelerin *a priori* biçiminin, duyusallığın ve bilginin *a priori* biçiminin keşfidir. Geleneksel görüşte nesnellik, kendinde şeyi bilmektir. Kendinde şey bilinmek istendiğinde transendental bilgi olanağı gözden kaçırılmaktadır. Kant'a göre doğanın kendinde varlığını bilmek, ne kavramlara göre ne de duyulara göre, hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü doğanın

ve deneyimin nesnelerinin araştırılmasında, araştırma nesnesi görünüşlerden başka bir şey değildir (Kant, 1787: 67).

Görünüşler, saf görü biçimlerine ve sentetik *a priori* önermelere bağlı olarak, duyular sayesinde deneyim nesnesi olurlar. Bununla birlikte deneyim bir şeyin "zorunlu olarak öyle olması gerektiğini ve başka türlü olamayacağını göstermez" (Kant, 2002: 44) Deneyim bilgisine nesnel geçerlilik kazandıran başka bir bilgiye gerek vardır. Kant'a göre bu görevi, anlama yetisinin kavramları yerine getirir. "Deney, duyusallığa ait görülerden ve yalnız anlama yetisinin işi olan yargılardan oluşur. Ne var ki, anlama yetisinin yalnızca duyusal görülerden oluştuğu yargılar, daha hiç de deney yargıları sayılmazlar" (Kant, 2002: 55). Deneyimi ve deneyim bilgini belirlemek yargının *a priori* biçimine göre olur. Yargı duyusal görü alanında kaldığında, öznel olarak geçerlidir; burada deneyimin genel içeriği ve deneyimin olanağının *a priori* koşulu hakkında bilgi ortaya çıkmaz. Deneyim yargısı, hem duyusal görüyü hem anlama yetisi kavramını hem de görü ve kavram biçimini birleştiren *a priori* sentezi kapsamalıdır. *A priori* sentez yargının genel geçer ve zorunlu olmasını belirleyen şeydir, "yani bu, görülerin sintetik birliğinin kavramıdır" (Kant, 2002: 55). Bu da duyuların ve anlama yetisinin birliğinin, belli bir mantıksal yargı biçiminin bulunmasıyla sağlanacağını gösterir. Kant bunu şöyle dile getirir:

> Duyuların işi görmek, anlama yetisininki düşünmektir. Düşünmek ise tasarımları bir bilinçte birleştirmektir. Bu birleştirme ya sırf özneyle ilgili ortaya çıkar, o zaman da rastlantısal ve özneldir, ya da nasıl oluyorsa olup biter, o zaman da zorunlu veya nesneldir. Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi yargı olur. Demek ki düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak tasarımları yargılarla ilgi içene sokmaktan başka bir şey değildir (Kant, 2002: 55 vd.).

Kant'a göre, deneyim bilgisi sadece deneyimle açıklanamaz. Deneyimi mümkün kılan *a priori* sentetik birlik hem görünün saf biçimleriyle hem de anlama yetisinin saf kavramlarıyla açıklanır. Görünün kavramsal boyutta tanımlanması, insanın anlama yetisinin başarısıdır. "Biz sadece bizzat yapabildiğimiz şeyleri anlarız ve başkalarına aktarırız" (Kant, 1794: *Br*. 634). Kant'a göre anlamanın olanağı olarak birleştirme, hazır bulunan bir süreç değil, yapılan, başarılan bir iştir; "bir şeyi birleştirilmiş olarak tasarlamamız gerektiğinde, birleştirme işlevini yerine getirmek zorundayızdır (zaman ve mekân da buna dâhildir). Bu birleştirmeye dayanarak kendimizi birbirimize aktarırız" (Kant, 1794: *Br*. 634). Birleştirme, bilen öznenin bir işlevi olarak ortaya çıkan bir sentez edimidir. Sentez, duyu verilerinin imgelem gücü aracılığıyla görü imgeleri olarak belirlenmesi ve görü imgelerinin nesne olarak tanınmasına dayanan aşamalardan meydana gelir. Buna göre sentezin üç aşaması: alımlama, yeniden üretme ve

tanımadır (Deleuze, 2000: 85). Tanıma, nesneyi kavrama biçimidir. Nesneyi kavramak için de, uzam ve zamanın sezgi biçimlerini aşmak gerekmektedir. Tanımak imgelemin, yani hayal gücünün işi değildir. "Oysa, sentezin ilk iki edimi, alımlama ve yeniden-üretme hayal gücüne bağlıdırlar, ona gönderirler, çünkü söz konusu olan şey bir mekân ile bir zamanı belirlemektir —tanıma ise kavrayış gücünün, anlığın bir edimidir" (Deleuze, 2000: 86). Anlama yetisi, birleştirmeler ve ayrıştırmalar sayesinde nesnenin biçimini belirler. Nesnenin biçimi, saf görü ve imgelem biçimi üzerine kurulur. Kant'a göre bilgi, duyu ve anlama yetisi etkinliği olarak insanın bir başarısıdır. İnsanı bu özel konuma getiren aklın saf ilkeleri, anlama yetisinin kategorileri ve görünün saf biçimleri olmasıdır. Saf akıl, buna "saf transendental özne" de diyebiliriz, nesneyi belirleme biçimlerini, bilgi biçimlerini kendi teleolojik yapısı içinde taşır.

Saf anlama yetisi, *a priori* kategorileri olması bakımından nesnellik koşulunu zaten kendi içinde taşıdığından, nesnelliği doğaya yerleştiren, anlama yetisinin kendi yasalarıdır. Bu durumda:

> […] akıl, artık yalnızca empirik içeriğe kendi kalıbını basan bir şey olarak değil, bunun yanısıra empirik içeriği sorgulayan ve araştıran bir şey olarak da görünür ki, bu yönüyle o objeler karşısında yalnızca kurucu değil, düzenleyicidir de. Yani o yalnızca "belirleyici" değil, "düşünücü"dür de (Cassirer, 2007: 389).

Burada anlama yetisinin, buyurucu, yasa koyucu, form verici bir düşünme biçimine hizmet ettiğini açıkça görürüz. Deneyimsel bilgi içeriği ve "form verme istenci" arasındaki uygunluk, ne deneyimle ne de mantıksal çıkarımla bilinemeyip, bu düşünme biçimi kendi doğal yapısı içinde kendiliğinden açığa çıktığından, fenomen dünyasının aklın yasa koyucu koşullarına uygun düzeni ancak, ereklilik kavramıyla açıklanır (Cassirer, 2007: 389). Ereklilik "doğrudan doğruya nesnelerde ve onların içkin varoluşlarında mevcut olan bir şey değildir; tersine o, nesnelerin bizim düşüncemizdeki kavramlarında ve bu kavramlar arasındaki bağlantılarda kendini göstermektedir" (Cassirer, 2007: 389 vd.). Ereklilik, hiçbir şekilde deneyim bilgisine bulaşmadığından biçimseldir, tam da bu nedenle nesnel ve zorunludur.

Kant'ta bilgiyi ve bilgi nesnesini tansarımlayan bizim görme ve düşünme biçimlerimizdir. Doğanın kendi başına varlığı, bilgi açısından bir *numen*dir. Bu durumda doğa, kendinde şey olarak değil, görünüşler olarak deneyimin nesnesi olabilir. Doğa, duyularda bize görünendir. Görünen olarak doğa, deneyimin yasalarınca belirlendiğinde ancak deneyim bilgisi ortaya çıkar. Bu şu demektir: Görünen şey bizde var olan biçimlere göre belirlendiğinde, bilgi ve anlam ortaya çıkar. Görünüşlerin bilgisi,

görünüşlerin görme ve düşünme biçimlerine bağlı olarak belirlenmesidir. Kant'a göre bilmek, biçime göre belirlemektir; bu da dolayısıyla biçimi görmeyi gerektirir. Biçimi görme de sonuç olarak, bilginin olanağının koşulu ve anlam üzerine düşünmedir.

Bu bağlamda Kant'a göre görme duyusu en "asil" duyudur (Kant, 1798: 156). Görme duyusunu asil ve değerli kılan, bu organın diğer duyu organlarına göre "daha az heyecanlara kapılıyor" olmasındandır (Kant, 1798: 156). Yoksa görme duyusu, duyma duyusundan daha vazgeçilmez değildir. Görmenin yalınlığı, görme organının duyum tahriklerinden ve heyecanlarından kendini sıyırabilmesinden kaynaklanır. Yalın görme, bilgi açısından değerlendirildiğinde "saf görüye (verili bir nesnenin, belirli bir duyum karışmaksızın, dolaysız olarak tasarlanmasına)" en yakın duran kavramdır (Kant, 1798: 156). Buna göre, görmenin bilgiyle ilişkilendirilmesi, gözün, görme duyusunun saf olanla ilişkilendirilmesine bağlı olarak gerçekleşir. *Saf* burada "tecrübeden duyumdan, duyusal olandan bağımsız, anlama yetisinin ve aklın kendi yasallığından çıkan" anlamındadır (Eisler, 1930: "*Rein"*). Böylece bilgide saflık, insanın tasavvur, tasarım ve yaratıcı imgelem gücünün bir ürünü olarak, anlama yetisinin teorik görmeye bağlı bilme ve belirleme başarısıdır.

3.1.4 Husserl'in Bilgi Fenomenolojisinde Gören Düşünmenin Yeri

> "Yaptığım yol göstermek, öğretmek değil, sadece, gördüğümü göstermek, tasvir etmek."
>
> Husserl, *Krisis*

Husserl'in felsefesinde "şeylerin kendilerine" geri gitme ilkesi, filozofun, özgün düşünmenin yolunu açmasını ve ilkesel düşünme yetisini yöntemselleştirmesini ifade eder (Husserl, 1913b: 6). Husserl'e göre, bir yeti olarak düşünmenin keşfi, dünyadan yoksun boş bir biçimi ortaya koymak anlamına gelmez. Düşünmek, hep bir şeyi düşünmek olarak, insanın dünyayla bağını açığa çıkaran bilinç yaşantısıdır. Bilgi, bu yönelimsel yaşantıdan çıkan, yönelimsel bilgidir. Dünyanın anlamı ve geçerliliği, yönelimsel düşünce ve bilgi yaşantılarında transendental özne için anlamı ve geçerliliği olan bir fenomen olarak ele alınır (Husserl, 1950: 59). Böylece, şeyin doğasında başlayan felsefenin dayanağı, düşünmenin öznelliğine bağlanır. Öznellik keyfi bir durum değildir, bilginin zorunlu çıkışıdır. "Şu açıktır ki, eğer bilgiyi kendim görürsem ve o bana görmede, nasılsa öyle verilmişse, ben ancak o zaman bilginin özünü açıklığa kavuşturabilirim" (Husserl, 2003: 71). Şeyin doğasında koşulsuz olarak açığa çıkan bilgiyi, özün bilgisini tasvir etme, Husserl'e göre, bilgiyi, düşünce ediminde

temellendirme yöntemidir. Dolaysız görme, bilginin kaynağı olarak görülen, ilkesel bir tavırdır; Husserl'in deyimiyle "ilkelerin ilkesi"dir (Husserl, 1976: 51). Kesin bilginin nedenlerini düşünme öznelliğine bağlama, felsefi ilgiyi, dünyanın "nesnel" varlığından, bizzat, dünyayı yönelimsel anlam içerikleri olarak yüklenen düşünce ediminin kendisine yöneltmektir. "Bilgiyi içkin olarak ve saf görmeyle saf fenomen içinde, 'saf bilinç'te incelemek zorundayım" (Husserl, 2003: 71). Böylece Husserl'in bakışını şeyin kendisine çevirmesi, felsefede refleksiyon ve bilinç kavramlarını öne çıkarır. Şey felsefesi, bilinci, şeyin kendisinin bağlayıcı zemini olarak, refleksiyonu da görme ve bilme yöntemi olarak karşımıza çıkarır.

"Şeylerin kendilerine geri gitme" ve "saf bilinç" bulguları doğrultusunda "dolaysız görme" üzerine inşa edeceği bilgi fenomenolojisini Husserl öncelikle, bilginin olanağının nesnel koşuluna odaklanmış bir felsefe geleneğinden ayrı bir yere koyacaktır. Dolaysız görme, deneyimsel, duyusal bir görme değildir. Dolaysız görmede meydana gelen refleksiyon, duyusal görmeye dayalı zihinsel bir soyutlama da değildir (Husserl, 1976: 51). Buna karşılık duyuların bağlayıcı etkisinde kalan doğal tavır için deneyim, bilginin bir olanağı olarak varsayılır. Husserl'e göre bilginin olanaklı ya da olanaksız olduğunun varsayılması bir önyargıdır. İnsan, dünyanın gerçekliğine dair bu önyargılı anlayışını öylesine özümsemiştir ki burada bir bilgi eleştirisini aklına bile getirmez. "Doğal tinsel bakışta, görerek ve düşünerek, -bilgi kaynağına ve bilgi katmanına göre farklı biçimlerde ve farklı varlık tarzlarında da olsa- bize her defasında verilmiş olan ve doğal olarak verilmiş şeylere yöneliriz" (Husserl, 2003: 45). Husserl'e göre doğal bakış, dünyaya dair ön-anlamasında düz ve dar bir açıya sahiptir. Doğal tezin yargıları, gerçek varolan olarak algılanan bu dünyaya ilişkindir. Vahşi doğada olduğu gibi, doğal bilginin ilerleyişi de güçlünün zayıfı eleyip ayakta kalmasına bağlı olarak gelişir (Husserl, 2003: 46).

Husserl, doğal bakışın mantıksal çıkmazlarını refleksiyon felsefesiyle aşmak ister. Düz doğal bakış bilgiyi bir realite penceresinden, bir real varlığın geçerliliği, nesnelliği, olanaklılığı ya da a priori ilkeselliği üzerinden konu edinir. Doğal bakışta bilgi, *belirli bir biçimde* ele alınır. "Bilgi bir doğa olgusudur; bilen organik varlıkların bir yaşantısıdır; psikolojik bir olgudur" (Husserl, 2003: 47). Burada bilgiye dair tüm real veya ideal yargıların bizatihi kendine inen radikal düşünme biçimi ıskalanır. Bilgi yargıdır: Psişik bir yaşantıda öznenin, kendine görünen nesnelere dair yargısıdır. "Ama bilgi, bilinen nesneye uygun düştüğünden nasıl emin olabilir, bilgi nasıl kendi dışına çıkabilir ve güvenilir biçimde nesnesine ulaşabilir?" (Husserl, 2003: 48). Algı, öznel bir

bilinç yaşantısıysa, bilincimin dışında, gözlerimin önünde duran *bu şeyi*, benim öznel, değişken bilinç içeriğim olarak değil de, kendi kendisiyle hep aynı olan ve kalan *o şey* olarak kavramamı sağlayan bilgi, felsefi bakış için öyle olağan, kendi kendine anlaşılır bir şey olmamalıdır. "Bilen özne olarak ben, yalnızca benim yaşantılarımın, bu bilgi edimlerinin varolmadığını, aynı zamanda onların bilgisini edindiği şeylerin, hatta bilgi nesnesi olarak karşıya konulabilecek birşeyin varolduğunu nasıl bilebilirim?" (Husserl, 2003: 48). Böyle bir bilgi beklentisine ve güvencesine neden olabilecek şey üzerine düşünülmesi gerekir.

Husserl'in radikal bilgi eleştirisini daha açık bir dille tekrar etmek gerekirse, şunlar söylenebilir: Doğal bakışın doğal bir dünya inancı var; görülen ve algılanan şey, gerçek bir varolan olarak öznenin dışında bir fenomendir ve özne bu fenomeni gerçek ve nesnel bir şey olarak bilebilir. Bilgi, hep doğal, açık, kendiliğinden anlaşılır bir şey olarak bilimin konusu olur. Bilen öznenin bilme gücü de hep doğadan gelen bir yeti olarak kabul edilir. İnsan bu yeti sayesinde kendini hayvandan ayrı bir yere koyabildiği için, kendi aklının yasalarına doğal bir güveni vardır. Bilgi rasyonel düşünmenin güvencesi altındadır. Bilgi bu güvenceye uydurulur. Aklın ilkesel bilişi ve bilgisi hiç sorgusuz geçerli kılınır. Husserl'e göre tam da emprik bilginin rasyonel geçerliliğinin bu kendiliğinden anlaşılırlığı masaya yatırılmalı ve kendiliğinden açık anlaşılır olan şeyin kendisi açığa çıkarılmalıdır. Yani akıl bir ereklilik taşıyorsa eğer, bu erekliliği başa koymak, bir varsayımdan yola çıkmak olur. Husserl ise yargının yargı verici gücünü kullanmadan, sözü edilen şeyin kendisine geri gidip, bilgiyi orada kesin olarak temellendirmek ister. Bunun için Husserl, yepyeni bir düşünce yöntemine başvurmak zorunda olduğunun farkındadır.

> Şöyle mi demeliyim: Yalnızca fenomenler bilen özneye gerçekten verilmiştir, bilen özne, kendi yaşantılarının dışına çıkamaz ve asla onların dışına uzanamaz, yani onun yalnızca şunu söylemeye mi hakkı vardır: Ben varım, Ben-olmayan herşey sadece –fenomenal bağlantılarda çözülebilen- fenomen midir? (Husserl, 2003: 48).

Husserl, indirgemeci bakışın refleksiyonlarının kendini buraya çekeceğini hissetmektedir. Fakat bu görüşü başa koymak, aynı şekilde tekbenci bir düşüncenin yargısıyla işe başlamak olacaktır ki Husserl bunu "aşırı bir istek" olarak niteler (Husserl, 2003: 48 vd.). Bunun yanında, Hume'un ileri sürdüğü gibi, aşkın nesnenin bilgisinin sadece psişik bilinç yaşantıları olarak bilinebileceği, fakat aklın genel geçer ilkesinin güvencesi altına alınamayacağı varsayımından yola çıkmak da "aşırı bir istek" olurdu.

Husserl'e göre, Hume aşkın nesnelerle uğraşan, antagonist anlayışın temsilcisi olarak doğal bakışa sıkışıp kalır.

Şeyin kendisine geri gitme projesiyle Husserl, hem mutlak ideallerin ve normların doğallaştırılmasına bağlı olarak *ideleri* ve *bilinci doğallaştıran* doğalcılığın hem de bilgi edinme sürecini psikolojik olarak açıklayan psikolojizmin felsefeyi saçmalığa sürüklemesinin önüne geçmek ister. Ona göre, fenomenlerin nedensel doğasını, realitesini araştırmak "[…] tam bir saçmalıktır; sayıların nedensel özelliklerini vb. sormak gibi, bundan farkı olmayan bir saçmalıktır. Bu neliğinin, doğa olarak varlığını imkânsız kıldığı şeyi, doğallaştırma saçmalığıdır" (Husserl, 2007: 36). Öte yandan *a priori* bir aklın mantıksal yasalarını göreli kılmak ve bilgiyi insan zihninin formlarına bağlı olarak deneyim ve duyumsama ile açıklamak da saçmalıktır; çünkü deneyimsel algı, "bize psişik varlığın, fiziksel varlık için geçerli anlamıyla ne 'olduğunu' söyleyemez" (Husserl, 2007: 36).

Husserl'e göre bilgi sorunu, ne bir aşkın nesne sorunu ne de bir psişik yaşam formu sorunudur. O, "*bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma*" amacıyla bilgi eleştirisine kalkışır. Ve "bu bilgi eleştirisi, *bilgi ve bilgi nesnesi*nin *fenomenolojisi*dir ve fenomenolojinin ilk ve temel öğesini oluşturur" (Husserl, 2003: 51). Bir bilim olduğu kadar bilimsel bir yöntem ve düşünme biçimi olan fenomenoloji, felsefenin refleksiyona bağlı düşünmesinin bilimler karşısındaki özel yerini gözler önüne seren radikal bir çıkış yapar.

> En sıkı fenomenolojik indirgemenin sınırları içinde görme ve ideleştirme işlemi, sırf onun özelliğidir; bu, yöntem olarak, esasen bilgi eleştirisinin anlamına ve böylece her akıl eleştirisine (yani aynı zamanda değerlendirici ve pratik akla) ait olduğu kadarıyla fenomenolojinin kendine özgü bir felsefi yöntemidir (Husserl, 2003: 83).

Felsefi düşüncesinin esas dayanağı olan bilgi eleştirisine Husserl, fenomenolojik refleksiyon yöntemiyle başlar. Fenomenolojinin bu kendine özgü yöntemiyle, "bütün dünya, yani fiziksel ve ruhsal dünya, sonunda bu nesneleri konu edinen bütün bilimlerle birlikte insanın kendi Beni de sorgulanmalıdır. Onların varlığı, geçerliliği bir yana bırakılmıştır" (Husserl, 2003: 55). Bilgi eleştirisini inşa eden bu yöntem, doğal tezi kökten değiştirecek olan *epokhe* yöntemidir. *Epokhe* kavramını Husserl, "akımı kesme" ve "ayraç içine alma" deyimleriyle açıklar (Husserl, 1976: 63). "Doğal tavrın özünde yatan genel savı saf dışı bırakır, ontik alanı kapsayan her şeyi ve herkesi bir vuruşla ayraç içine alırız" (Husserl, 1976: 65). *Epokhe'*de "ayraç içine alma", sofistik bir dünya yadsımasıyla ya da septik bir dünya görüşüyle karıştırılmamalıdır.

Husserl'e göre, *epokhe*, fenomenolojik bilgi eleştirisiyle birlikte kesin bilginin temelini gerçekleştirmelidir. *Epokhe'*de radikal yöntemin anlamı, "hiçbir verilmişliği, yani kendisinin saptadığı verilmişlikleri de geçerli kabul etmemesinde aranmalıdır. Bilgi eleştirisi hiçbirşeyi önceden verilmiş olarak varsayamıyorsa, ilk kez kendisinin kendine sağladığı bir bilgiyle başlaması gerekir" (Husserl, 2003: 56). Bununla birlikte *epokhe,* bilgi eleştirisine başladığı yerde kalmaz, adım adım ilerleyerek eleştiriyi sürdürmeye devam eder.

Aynı şekilde başlangıç noktasındaki şüphe ve bilinemezcilik de, belli bir tezi varsayarak başlamak gibi, gerçek bir bilgi eleştirisinin yapılmasının önündeki engeldir. Bilgi eleştirisi, *şeyin kendisini* ve *şeyin kendisinin anlamını* açığa çıkarmak için başlar. Bununla "saltık olarak verilmiş ve şüphe taşımaksızın kabul etmek zorunda olduğumuz bir varlık olsa gerek; bu varlık, buradan çıkarak kendisinde her sorunun dolaysız yanıtını bulduğu ve bulmak zorunda olduğu bir apaçıklığa sahip olacak tarzda verilmiş olmalıdır" (Husserl, 2003: 56). Apaçıklık bilgi eleştirisinde ilkesel bir koşuldur. "İlkelerin ilkesi" olan dolaysız görme, şeyin kendisini, apaçıklığı görmedir. Eleştirel düşünme hep bir apaçık olandan başka bir apaçık olana doğru ilerlemelidir. İndirgeme yönteminin ve refleksiyona bağlı düşünmenin mantığını da burada aramak gerekir. Husserl'in bilgi teorisinde görmenin önceliği, apaçıklık ve dolaysızlık ilkesinde açıkça ortaya konulur.

Evrensel *epokhe* yöntemiyle doğal tavrın doğal tezini, dünyaya ve bilgiye dair doğal inancı ayraç içine aldığımızda, bilgi eleştirisi, "saf görme" yönteminin eline bırakılmış demektir. Evrensel *epokhe, yani* saf görmede apaçık ve kesin olan ilk şey, fenomenal dünyanın transendental öznede içkin olarak verilmiş olduğudur; "*cogitatio'*nun varlığından, zihinsel yaşantı sırasındaki ve yaşantı üzerine yalın refleksiyondaki yaşantının varlığından şüphe edilemez" (Husserl, 2003: 33). Husserl bu noktada, Descartes'çı evrensel şüphe yönteminin, şüphe eden zihnin kendini, şüphe ediminde hiçbir kuşkuya yer vermeyecek şekilde apaçık ve kesin olarak görmesiyle, sona erdiğini hatırlatır.

> Aynı şekilde her *cogitatio*'da bu böyledir. Nasıl algılamada, tasarımlamada, yargılamada ya da çıkarımda bulunursam bulunayım, bu edimler ister nesneli ister nesnesiz olsun, ister emin olarak ister emin olmadan yapılsın, algılamayla ilgili olarak benim şunu ya da bunu algıladığım; yargıya ilişkin olarak, şu ya da bu yargıda bulunduğum mutlak ve kesindir (Husserl, 2003: 56 vd.).

Husserl'e göre *ego cogito* ifadesi daima belirsiz, genel olasılık içeren bir *cogitationes* (bilinç yaşamlarının) ufkuna bağlıdır. Kendisi olarak bilinmeyen, fakat hep zorunlu olarak *cogito*'nun bilgisinde kastedilen bu ufuk, hem kendi karanlık geçmişini

hem de ben bilincinin kendine has özelliklerini ve transendental edinimlerini içinde barındırır (Husserl, 1950: 62). "*Cogitatio*'nun görülerek dolaysız kavranması ve *cogitatio*'ya sahip olma da bir bilmedir; *cogitationes* ilk mutlak verilmişliklerdir" (Husserl, 2003: 33). Bilgi daima, kendinde verili olanın apaçık görüsüyle başlar.

Evrensel *epoche*'de bilinç ve bilinç yaşantısı birinci dereceden bir saltık verilmişliktir. Fakat bilinç yaşantılarında kastedilen aşkın dünya, bilinçten ayrı düşünülemeyen bir verilmişlik olarak ikinci dereceden saltık verilmişliktir.

> Belirsiz bir biçimde bilgiden, algıdan, tasarımdan, deneyden, yargıdan, çıkarımdan ve benzerlerinden söz edebilirim; çünkü ancak refleksiyonda bulunduğumda, belirsiz "bilgi, deney, yargı vb. hakkında konuşma ve kastetme"ye ilişkin fenomen [bana] verilmiştir, hem de saltık olarak. Bu belirsiz fenomenin kendisi bile geniş anlamda bilgi başlığı altına girenlerden biridir (Husserl, 2003: 57).

Çünkü saf bir görme ve kavramanın nesnesi yapılan her verilmişlik, görmede içkin bir yaşantı olarak saltık verilmişliktir. Evrensel *epokhe* yöntemiyle aşkın dünya, bilince içkin saltık verilmişlik olarak keşfedildiğinden, fenomenoloji, diğer aşkın bilimlerin sorduğu, şüphe götürmez *cogito* bilgisinin nasıl kendi dışına çıkabilip, bilincin dışındaki aşkın varlığa ulaşabildiği sorusunu sormaz. Bu sorunun doğurduğu "güçlük, *cogitatio*'nun gören bilgisinde yoktur" (Husserl, 2003: 33).

Fenomenolojinin saf görmeye bağlı refleksiyonu bilgiyi, her zaman saltık verilmişlik temelinde konu edinir. Saltık verilmişlikteki varlığın "ne tür bir varlık olduğu ve bu varlık biçiminin diğer varlık biçimleriyle ilişkisi üzerine düşünebilirim; hatta *burada* verilmişliğin ne ifade ettiğini de düşünebilirim; refleksiyonu sürdürerek, içinde bu verilmişliğin, yani bu varlık biçiminin kurulduğu görmeyi de görebilirim" (Husserl, 2003: 58). Saf görme hem bilginin içeriğine hem de yapısına dair bir görmedir. Saf görmede açığa çıkan, kendi kendisiyle özdeş ben, *ben*in bilinç yaşantısı, akıp giden bilinç yaşantılarının refleksiyonları "hep saltık temel üzerinde" bilinirler (Husserl, 2003: 58). Saf görmedeki "gören refleksif algı", doğal bakışın düz algısından saltık verilmişlik bakımından farklıdır (Husserl, 2003: 57). Saltık olarak verilmiş fenomenlerin araştırılmasında algının öne çıkarılması gerekir, fakat burada hayal gücünü de unutmamak gerekir. Algı, fiili olarak gerçekleşen bir şeyin algısı olabilir. Bununla birlikte:

> […] bir algıyı düşlemimde ya da belleğimde yeniden canlandırabilir ve onu düşlemimdeki verilmişlikte görebilirim. Böylece artık boş bir konuşma veya boş bir kastetmeyle, algı tasarımıyla değil de, adeta bir fiili verilmişlik veya düşlem verilmişliği olarak gözlerimin önünde duran algıyla karşı karşıyayımdır (Husserl, 2003: 57).

Husserl'in fenomenolojisi, bilgi eleştirisini deneyimsel görmede değil, saf görmede, deneyimsel algıyla değil, iç algıyla, yani gören refleksif algıyla temellendirdiği için, öz kavramını açığa çıkaran saltık verilmişlikler alanı da "amaçlanan bilgi kuramının kurulabilmesi için" gerekli esas alan olarak belirlenir (Husserl, 2003: 58).

"Bilgi kuramı asla ve asla –hangi türden olursa olsun- doğal bilim üzerine kurulamaz" (Husserl, 2003: 63). Bu tezine Husserl, *içkin olma* ve *aşkın olma* kavramlarını irdeleyerek arka çıkar. Fenomenoloji, *cogitatio'*nun gören bilgisinden, yani bilinçte içkin olarak görülenen öz bilgisinden, doğa bilimleri ise aşkın olarak nesneleştirilmiş bilgiden yola çıkar. Husserl'e göre, bilgi eleştirisinin hesaplaşması gereken şey, doğal bilimin ele aldığı aşkın nesnedir. Aşkın bilgi nesnesi, dolaysız ve apaçık görülen bir bilinç yaşantısı olarak ele alınmadığı sürece bilginin konusu olamaz. Fenomenolojk olarak aşkın nesne sorunu, ikinci dereceden verilmişlik olarak evrensel *epokhe* yönteminde ele alınacak bir sorundur; "her aşkınlık, ayraç içine alınmalı ya da dikkate alınmamalı, bilgi kuramı açısından sıfır sayılmalıdır" (Husserl, 2003: 66).

Bununla birlikte, içkin olanı bilincin içinde, aşkın olanı bilinç yaşantısının dışında bir yere koymak, fenomenolojik bilgi eleştirisi açısından eksik bir tanımlama olurdu. Husserl'e göre aşkınlık iki anlamlı olarak ele alınır. İlk olarak, asıl anlamda verilmiş olan, gerçek olarak var olan bir varlık alanından, bir bilgi nesnesi olarak ele alınmaksızın bahsedilir. Bu aşkın dünya, bilgi edimine konu edildiğinde, bilincin reel bir parçası olarak değil, algılamak, kastetmek, inanmak, tasarlamak, unutmak vb. gibi bilinç yaşantılarında içkin olan bir varlık olarak anlam kazanır. Aşkın dünyanın bilgi nesnesi olarak ele alınması bu bağlamda sadece, "*bilgi yaşantısında reel olarak içkin*" olmasıyla tartışma konusu edilebilir (Husserl, 2003: 62). Fenomenolojik bilgi, güncel dünyanın gerçek varoluşuyla değil, reel içkinliğiyle ilgilenir.

Bunun dışında aşkınlığın ikinci bir anlamı daha vardır. Husserl bu aşkınlığın, bilgi yaşantısındaki içkinliğini, "*saltık ve açık verilmişlik, saltık anlamda kendiliğinden verilmişlik*" olarak belirler. Burada Husserl, güncel gerçekliğin tam karşıtı olarak, bilinç varlığının mutlak verilmişliğini kasteder.

> Her türlü anlamlı kuşkuyu dışlayan, yönelinen nesnenin kendisinin, olduğu gibi, dolaysız biçimde kavranılması ve görülmesi olan bu verilmişlik, tam apaçıklık kavramını, hem de dolaysız apaçıklık olarak anlaşılan bir apaçıklık kavramını oluşturur (Husserl, 2003: 62).

Karşıt kavramı *içkinlik* üzerinden anlatılmaya çalışılan ikinci aşkınlıkta, "apaçık olmayan, nesneye yönelen veya onu varsayan ama *kendisini göremeyen* her türlü bilgi" kastedilir (Husserl, 2003: 62). Birinci anlamda aşkınlık alanında, bilinç yaşantısındaki dünya sorusu konu edilirken, ikinci anlamda aşkınlıkta, saf bilinç ve real dünya sorusu konu edilir. Algı ve varoluş seviyesinde birbirine karışmış her iki aşkınlık anlamı da, doğal bilgi anlayışıyla konu edilememiş bir alanı açar. Bu yeni alanda Husserl, bilgi eleştirisinin kalkış noktasını bulur.

Husserl'in transendental felsefesinin temel kavramları, *aşkınlık* ve *içkinlik* arasındaki karşıtlık bilmecesi, fenomenolojik bakışın indirgemeci, refleksiyon yönteminde açığa çıkan dolaysız görmede, şeyin kendisini görmede çözüm bulur. Görünen ve görünmeyen olarak iki ayrı varlık ya da gerçeklik yoktur, sadece bilginin dolaysız ve dolaylı görmede açığa çıkış şekli vardır. Doğal bakışın dolaylı, düz bakışında kendini apaçık göstermeyen, açığa çıkmayan bir içkin varlık alanı vardır. Bu varlık alanı, ön-anlayışa dayalı doğal düşünme yapısıyla ele alınamaz. Bununla birlikte doğal bakışın bilgi nesnesi aşkın dünya, mutlak bir gerçekliktir. Doğal bakış, bu mutlak dünyanın, göreli ve değişebilen bir bakış açısının bilgi nesnesi olduğunu gözden kaçırır; böylece fenomenolojik ve transendental bilgi eleştirisinin hedefi olur. Transendental felsefe mutlaklığı aşkın olana değil, içkin olana yükler. Doğal bakışın aşkın nesnesine göre yargıda bulunmayı Husserl, "*metabasis eis allo genos*a düşme" olarak belirler (Husserl, 2003: 66). Husserl'e göre, bilgi eleştirisine konu olan temel yanılgılar, aşkın bilgi nesnesinin aşkınlığını görememe ve böylece kesin ve apaçık bilgi alanlarının birbirine karıştırılması nedeniyle ortaya çıkarlar.

Husserl'in görmeye dayalı bilgi teorisinde refleksiyon bir yöntem olarak öne çıkar. Refleksiyon hem doğal bakışın hem de transendental bakışın bilgi edinme aracıdır. Doğal refleksiyonda dünyayı önceleyen bir deneyim söz konusudur. Transendental refleksiyonun devreye girmesiyle bu naif dünya ilişkisinde kopukluk meydana gelir ve yeni deneyim alanlarına yer açılır. Transendental refleksiyonda *ben* kendini, "*ilgisiz seyirci*" olarak, naif dünya deneyiminin üzerine yerleştirir (Husserl, 1950: 73). İlgisiz seyirci olarak deneyimlenen bilinç yaşantısı, *psikolojik bir fenomen* değil, *saf bir fenomen*dir; çünkü aşkın olanla ilgili her psişik fenomen, *epokhe* yöntemiyle ayraç içine alınır. *Epokhe*'de aşkın dünya, "benim dünyam" olarak algılanır.

Husserl buna “tamalgı fenomeni” adını verir. Tamalgı fenomeni, “algıyı benim algım olarak kavrayan” fenomendir (Husserl, 2003: 69). “Görmeyle bu biçimde kavranan ve sınırlanan algı, saltık, her türlü aşkınlıktan sıyrılmış bir algı”, saf fenomen olarak saf bilgi alanının araştırma konusu olur (Husserl, 2003: 69). Fenomenoloji, saf fenomenleri görerek, fenomenlerin içkin özünü, bağlantılı oldukları yasaları tanıyarak saf bilinç alanına geçer. Saf bilinç, aşkınlık sorusuna ilgisizce kendini seyreden bir refleksiyonun başarısıdır.

Fenomenolojik *epoche*’de doğrudan görmeyle açığa çıkan, özün ve saf içkin olanın bilgisidir. Özü görüleme yöntemi fenomenolojinin temel bilgi yöntemidir. Fenomenolojik bilgi temellendirmesi bu nedenle, sadece, aşkın dünyanın reel içkin bilinç yaşantıları olarak ele alınmasıyla yetinmez. Ayrıca içkin bilinç yaşantılarının yönelimsel yasallığının da tasvir edilmesi gerekir. Özünde bir yönelimi taşıyan bilinç yaşantıları daima “birşeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar” (Husserl, 2003: 80). Bilinç yaşantılarının yönelimselliğine dair özü görüleme durumu, genel özlerin ve de bu özlere ilişkin nesneselliklerin araştırılması demektir. “Çünkü bilgiyi anlamak, bilginin –zihinsel biçimlere ilişkin farklı öz tiplerinin belirli öz ilişkileriyle sonuçlandığı- *teleolojik bağlantılarına* genel açıklık kazandırma demektir” (Husserl, 2003: 82). Derin bir refleksiyonla, yönelimsel nesnenin ikincil ve göreli kıyafetleri çıkartılır, kendinde nasılsa öyle olan özü belirlenir.

Husserl’e göre bilgi, saf görmeyle ilgilidir. Saf görme ve ideleştirme, fenomenolojinin bilgi edinme özelliğidir. Fenomenoloji bilgiyi nesneleştirmez; şeyin kendisinin apaçıklığını ortaya koyar. Apaçıklık, kendi kendiyle özdeş, kendinde verilmiş bilincin dolaysız görmesidir. Apaçıklık mutlak olanla ilgilidir ve mutlak olan en son şeydir. Mutlak olan en son şey, “görerek-bağlantı-kuran düşünme”de bilinir (Husserl, 2003: 86). “*Gören bilgi, anlama yetisini akla dönüştürme peşinde olan akıldır*” (Husserl, 2003: 87). Husserl, anlama yetisinin muhasebeci düşünme biçiminin yerine, saf sezgiyi geçirir. Sezgisel görü, “sözü saf olarak gören göz”e bırakmakta ustalaşmıştır (Husserl, 2003: 87). Böylece saf görmeye dayalı bilme ediminde, “görmeyle sıkı bağlantılı aşkın kastetmeyi sözde birlikte verilmiş olmayı, birlikte düşünülmüş olanı ve buna eşlik eden refleksiyon yoluyla içine anlam katılmış olanı” sorgulamak amacıyla dışarıda bırakır (Husserl, 2003: 87 vd.).

Husserl’de bilgi, bilinç edimlerinde belirli bir varlık tarzı olarak gerçekleşen özün görüsüdür, özün bilgisidir. Bilgi, yönelimsel bilincin varlığının bilgisidir. *Bir şeyin bilinci* olarak yönelimsel bilinç, ortak anlam dünyasına işaret eder. İnsanın yaşadığı dünya,

algılarıyla ve her türlü eğilimleriyle yöneldiği dünyadır. Dünya, bilincin yönelimsel nesnesidir; dünya, insanın yöneldiği dünya olarak, yönelimsel anlam olarak bilinir. Bilincin anlam yapılaşması olarak dünya, transendental öznenin reel içkin yaşantısıdır. Ama *epoche'*de, dünyanın var olduğuna dair bir yargı ifade edilemez, çünkü bu dolaylı bir yargı olur. *Epoche,* yasaları gereği, dolaysız olarak görülemeyen hiçbir şey hakkında bir şey söyleme özgürlüğünü vermez. "Başlangıç, daha henüz kendi özgün anlamının saf ifadesini bulmayı bekleyen, saf ve deyim yerindeyse dilsiz deneyimdir" (Husserl, 1950: 77). Husserl'de bilgi, saf bilinç başarısı olarak salt verilmişliklerin saf görüsüdür. Bununla transendental bilinç, dünya deneyimini önceler. Husserl'de bilginin ve görmenin önceliğini bu bağlamda anlamak gerekir. Çok çeşitli nüanslarda verili dünya fenomenlerinin saf görüye bağlı olarak betimlenmesi, yine transendental bilgi yaşantısının dolaysızlık ilkesine göre gerçekleşir. Dünyayı bilmek için *epoche*'ye geri gidildiğinde, teorik ve pratik tüm önyargılı anlamalar konunun dışında bırakılır. Tabii burada, insanın amacının önyargısızlık mı olduğu ve insanın doğasının buna uygun olup olmadığı sorusunu sormak gerekir. Husserl, bilinci duyuların üstünde tutarak saf görüye ulaşır. Saf görü, ne derece duyusal dünyaya ilgisiz kalırsa, yönelimsel dünyanın özünü bilmeye de o derece yakındır. "İlgisiz bir seyirci" olarak dünyayı kendine konu edinen yönelimsel bilinç, Husserl'e göre, "*gören bilinç*tir" (Husserl, 2003: 94). Bilinç, bir şey olarak görünen dünyanın bilincidir.

3.2 Dinleme-Yorum İlişkisi

"Görmek bilmektir" anlayışının teorik yaklaşımlarının, insanın varoluşu ve yaşam kültürü üzerindeki derin izlerini ilk fark edenlerden biri Nietzsche'dir. Nietzsche bu bağlamda, insanın bilme ihtiyacının saf akılla amaçsal bir biçime sokulmasını ve taçlandırılan bilgi idealinin insanı ve yaşamı ele geçirmesini eleştirerek hem akıl hem de kültür eleştirisine kalkışmaktadır. Nietzsche'nin yaklaşımı, hem insan anlayışıyla hem de sanat anlayışıyla bugünkü hermeneutik felsefenin varoluşsal ve ontolojik anlamasıyla örtüşmektedir.

Dinleme ve yorum arasında kuralan bağıntı, bilginin, insanın kendi yaşam bağıntılarını "yorumlaması" bağlamında, bir perspektif sorunu olarak ele alınmasıyla ilgilidir. Bir bütün olarak anlamanın, insanın varlık, yaşam ve kültür bağıntılarının bir yorumu olarak görülmesi, anlamayı, insanın içsel, içgüdüsel istençleri ve güçleriyle birlikte ele almayı gerektirmektedir. Bu, bilgi idealinin yerini perspektivist yorumun alması ve insanın bastırdığı iç sesine, içgüdülerine hak ettiği ilgiyi gösterme çabasını ortaya koyması demektir.

Bu bağlamda Nietzsche'nin başlattığı radikal kültür eleştirisinin, *Eleştirel Teori* olarak Horkheimer ve Adorno'da aydınlama kültürünün eleştirisinde yeniden tartışmaya açıldığı görülmektedir. Bu bağlamda onların aklı içgüdüyle ve mitolojik geçmişiyle uzlaştırma çabalarının, bu çalışmada yeniden hatırlanması gerekli görülmektedir.

Heidegger, yorum edimini, "bir şeyi bir şey olarak" anlamaya bağlayarak yorumun karakteristik yapısını ortaya koymaktadır. Heidegger'de bilmek, insanın yapmayı bildiği, yapmaktan anladığı şeydir; yani var olmaktır. Var olma ustalığı *Dasein*'ın içinde bulunduğu korku ve hiçlikle baş edebilmesidir. Onun elinde olan ve elinden gelen budur. *Dasein* dünyada bulunmaktan anlamaktadır, bulunuşunu ruh haline göre ayarlamaktan anlamaktadır. Bu, onun ruh hallerinin dalgalanmalarına ayar vererek, bir nevi onları akort ederek dengede tutabilmesidir. Bu da, *Dasein*'ın bulunma ve anlama varlık olanaklarında kendi ruh halini yorumlayarak tasarlamasında mümkündür.

Dasein'ın, bulunuşunda ve anlamasında kendini anlaması, bir şeyi bir şey olarak anlamayı ve bununla "kendini bir şey üstüne anlama"yı ortaya çıkarmaktadır (Grondin, 2009: 38). Bununla anlama insanın elinde olan, elinden gelen bir şeydir. Anlama bir bilgi değil, yorumlayarak tasarlamadır. Heidegger açısından tasarlama, elinde olan yetenekleri açmak ve kullanmaktır. Heidegger'de hermeneutik anlamanın merkezinde, ruh hallerini bir iç sese, varlığın sesine göre ayarlamayı bilen varoluşsal bir anlama vardır. Dinleme ve yorum arasındaki bağıntı, tam da, anlama kavramının böyle bir varoluşsal yapıp etme olarak ele alınmasında açığa çıkmaktadır.

3.2.1 Nietzsche'de Bilgi Kültürünün Eleştirisi ve Trajik Sanat Olarak Yorum

Nietzsche, bilgi kavramının kökeninde bilme arzusunu ve güç istencini keşfeder. Ne var ki bu istenç formu zamanla insan aklını yanılgılar üretmeye itmiştir. İnsan aklının en büyük yanılgısı, hakikat arayışının insanın tüm diğer ihtiyaçlarını düzenleyen güç olarak öne çıkmasındadır. Bilginin gücü, "tüm 'kötü' içgüdüleri bilgiye tabi kılan" bir güç olarak var olmak ister; böylece bilgi, "yaşamın bir parçasına ve yaşam olarak sürekli gelişen bir güce" dönüşmüştür (Nietzsche, 1954: 118). Hakikat bilgisi, "*iyinin* masumiyeti ve gözü" olarak yaşam ilkesi olmuş ve böylece tüm insanlık kültürüne hâkim olmuştur (Nietzsche, 1954: 118). Nietzsche'yi felsefede ve içinde bulunduğu çağdaş kültürde huzursuz eden, hakikatin ahlaksal ve ilkesel varlığıdır. Bununla hakikat belirleyici özne olarak bilme ediminin önüne geçmektedir. Hakikatin amacı, insanın ve yaşamın yerini almaktadır. Nietzsche'ye göre gerçekte en yüksek amaç ve ilke olarak

iyinin bilgisi, yani “hakikat” insanın bir buluşudur ve böylece insanın bir perspektifidir (Nietzsche, 2005: 47). Bununla Nietzsche’de bilgi sorunu, insansal, yaşamsal, “ahlaksal yorum” sorunu olarak belirlenmektedir (Nietzsche, 2011: 85).

Klasik felsefede hakikat sorunu, görünüş ve öz arasındaki karşıtlıktan doğmuştur. Ya da şöyle de söylenebilir: Özlerin kendinde varlığının duyusal görünüşlerden ayrı düşünülmesinin ardında hep bir hakikat arayışı vardır. Nietzsche’ye göre bu hakikat istemi “en duyarlı kulaklar”a bile hoş gelir (Nietzsche, 2011: 24). Neden? Çünkü belirsizlik insanın huzurunu kaçırır; böylece insan, “bir avuç dolusu ‘kesinliği’, bir araba dolusu güzel olanaklara tercih eder” (Nietzsche, 2011: 24). Oysaki bu tercih, katı ve dogmatik bir görüştür. Metafizikçinin bu tavrındaki inadı, “güvenceli bir hiçlik”ten kendini çekip alamayışı, bir çeşit vicdan hastalığıdır. “Ama bu nihilizmdir, umudu kesik, öylesine yorgun bir ruhun işaretidir” (Nietzsche, 2011: 24). Düşünülebilir özlere, ölümsüz ruha dayanarak yaşamı güvence altına alma istemi, güven inancında ters bir okumadır. İnsanın bu dünyadaki varlığına, yani kendi bedensel bütünlüğüne dayanmayıp, sadece ruha, yani saf özlere yönelmesi, insanı tüketmekte ve böylece nihilizme sürüklemektedir. Nietzsche’ye göre, “bedenden daha sağlam inanılacak” bir şey yoktur; beden insanın en sağlam mülküdür (Nietzsche, 2011: 24).

Düşünülür özleri seyre dalan teorik okülerlik (gözle ilgili olma durumu) karşısında Nietzsche, “üçüncü kulağa” dayalı, dolayısıyla bedensel odaklanmaya dayalı sanatsal bir tavır ortaya koymaktadır (Nietzsche, 2011: 173). Felsefi idealizmin hakikat talebinin doğurduğu hakikat söyleminin, “masal”dan başka bir şey olmadığını anlayabilmek için böyle bir sanatsal tavra ihtiyaç vardır (Nietzsche, 2005: 31). Bu sanatın eksikliği, her şeyden önce okuma ve yazma kültürünün eksikliğidir. Nietzsche etrafındaki entelektüel çevrede yazın sanatına karşı sergilenen duyarsızlığı, kültürel kıtlığı, yozlaşmayı ve ayrıca bu durumdan duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirmektedir:

> Üçüncü kulağı olanlara, Almanlar için yazılmış kitaplar ne büyük işkencedir! Nasıl da durur, gönülsüz yanında, yavaş yavaş dönen, çınlayan seslerin, densiz ritimlerin bataklığının, Almanların "kitap" dedikleri! En kötüsü de kitaplar okuyan Alman. Nasıl da tembelce, zorlana zorlana, nasıl da kötü okur o! Hani, kaç Alman bilir ve kendinden bekler, her hoş tümcede sanatın olduğunu – tümceler anlaşılabilseydi, sanat yakalanabilecekti! Örneğin, temposundaki yanlış anlaşılma: tümcenin kendisi yanlış anlaşılıyor! Ritmik olarak belirleyici hecelerden kuşku duyulmayabileceği gibi, çok katı simetrinin istendiği gibi, çekici bulunarak kesintiye uğratılması her *staccato* ve her *ruboto*'ya duyarlı sabırlı kulak gerektiği, ünlülerden ve ikili ünlülerden oluşmuş izinin anlamının çözümü ve onların birbirlerini izlerken ne denli ince ve zengince birbirlerini renklendirdiği, renklerinin değişmesi. Kitap okuyan Almanlar arasında kim yeterince iyi niyetle, dildeki amacı ve bu denli çok sanatı dinleme talebine ve görevine kulak asar? Sonunda, insanın "buna uygun kulağı" olmaz: En keskin üslup zıtlıkları işitilmez olur ve en ince sanatlar, sağır insanların kulaklarında olduğu gibi harcanır gider. – Bunlar benim düşüncelerimdi, düzyazı sanatında ustasının nasıl beceriksizce, gözü kapalı bir biçimde birbirleriyle karıştırıldığını gördüğümde, birinin sözcükleri tekleyerek, buz gibi, nemli bir mağaranın tavanından düşer gibi – ve o oturup sayıyor seslerimi ve çınlamalarını – ve diğeri, tüyleri diken diken eden, kıldan ince, dalamak, vınlamak, kesmek isteyen kılıcın tehlikeli tadını, bedenin tüm elektriğinde duyar (Nietzsche, 2011: 173).

Nietzsche, perspektivist yorum sorununun, bir dil sorunu olarak ve metin okuma ve yazma sorunu olarak ortaya çıktığının farkındadır. Gadamer Nietzsche'nin filolojik çalışmalarını, dinlemeye bağlı hermeneutik okuma sanatı bağlamında değerlendirileceğini ileri sürer. "Filoloji, Nietzsche'yle birlikte yavaş okumanın sanatı olarak anılmaktadır" (Gadamer, 1984/93b: 271). Gadamer burada hermeneutik dil bilincinin ve konuşma sanatının ön çalışmalarını bulur. Zerdüşt'ün "bu kulaklara göre ağız değilim ben" diyerek yakınışı, onun dili konuşturan hermeneutik dinlemenin çağın insanına uzak bir anlayış olduğunu içten içe bildiğinin ifadesidir (Nietzsche, 2012a: 25). Modern insanı nihilizme ve kültürel yozlaşmaya götüren tam da bu dinleme sanatının keşfedilemeyişidir. Kültürel yozlaşmanın kaynağının, "Heraklit, Platon ve Sokrates" ile başlayan "görme metafiziği" olduğunu ileri süren ilk Nietzsche olmuştur (Welsch, 2006: 32). Modern insanı ve kültürünü belirleyen görme hâkimiyetini aşmak ve dinleme kültürüne açılmak için Nietzsche, üstüninsanı dile getirmekte ve bununla yeni yüksek bir kültüre çağrı yapmaktadır. Böylece, modern insanı içinde bulunduğu yoz kültürden üstüninsana götüren yol, dinleme ve okuma sanatının kılavuzluğunda düşünebilmeyi öğrenmenin yoludur.

Zerdüşt, bunun için halka seslenir: "Yalvarırım sizlere, kardeşlerim, *bağlı kalın yeryüzüne* ve inanmayın sizlere dünyaötesi umutlardan bahsedenlere! Zehir saçanlardır onlar, bilerek ya da bilmeyerek" (Nietzsche, 2012a: 22). Zerdüşt, göz kırparak mutluluğu vaat eden *son insan*ı, aklı, iyiye ve kötüye bağlı erdem anlayışını,

doğruluğu ve vicdan sömürüsünü hor görmesini ister halktan (Nietzsche, 2012a: 22 vd.). İnsan böylece kendini aşmalıdır. Aşmak, itkileri ve idealleri arasındaki uçurumda yaşamaya mecbur olmaktır. Kendini bulmak için insan, bu uçuruma köprü olur. "İnsanda büyük olan, bir köprü olmasıdır onun, yoksa bir amaç değil: sevilebilecek olan insanda, bir *karşıya geçiş* ve *batış* olmasıdır onun" (Nietzsche, 2012a: 23). Nietzsche'ye göre amaç kavramı idesel bir buluştur, gerçek değildir (Nietzsche, 2005: 47). Mutluluğa ve yüksek ahlaka ulaşma amacı çok büyük bir yanılgıdır. Dünyaya ve insana bu yanılgılı bakışın kırılması, insanın öncelikle, kendi bedenini hor görmekten vazgemesine ve hakikati, kendi eseri olarak yorumlamasına bağlıdır. Dünya hakikatini sanat eseri olarak yorumlamak, üçüncü kulakla dinleme sanatını öğrenmeyi beraberinde getirmektedir.

Nietzsche'ye göre insanın oküler ve teorik düşünme yapısına dayalı kültürel değerleri, "alaca bulaca" gösterişli bir yapının altında "kargaları ürkütecek kadar" sefil bir gerçekliği barındırmaktadır (Nietzsche, 2012a: 112 vd.). Nietzsche'nin çağdaş kültüre yaptığı eleştiri de, görselliğin öne çıkarılması ve yaşama bağlılığın zayıf olması noktasındadır. Görmeyi merkez alan modern kültür ve kulağını içgüdülerine tıkayan modern insan, ayakta kalamayacak kadar cılız ve kısırdır. "Onun için *çocuklarımın ülkesini* seviyorum ben yalnız, henüz bulunmamış hani, en uzak denizdeki ülkeyi: orayı aratıyor, aratıyorum yelkenlerime" (Nietzsche, 2012a: 114). Nietzsche'ye göre, "en uzak denizdeki ülke"ye ulaşmak, üstüninsanın yüksek kültürünün bir başarısı olarak mümkündür. Bunun için "ruhun üç değişimden" geçmesi gerekir. Bu üç değişim, "ruhun nasıl deve, devenin aslan, aslanın da nihayet çocuk olduğundan" söz eder (Nietzsche, 2012a: 33). Deve insanın dünya yükünü, aslan özgürleşme istencini ve çocuk da masumiyeti temsil eder. Yeni bir başlangıç, iyi ve kötü, tüm değerlerin yıkılıp yeniden değerlendirilmesiyle gerçekleşir.

Böylece Nietzsche'de yeniden değerlendirme sorunu, hermeneutik anlama sorunuyla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Ona göre anlama, "eski ve bildik bir şeyin diliyle yeniden dile getirme"ye gücü yetmektir (Ormitson&Schrift, 2002: 37). Hakikat, insanın yorumlama başarısının sonucu olarak ortaya çıkan bir dünya kavrayışıdır. Bundan dolayı mutlak bir anlamdan ya da kendinde hakikatten bahsedilemez; ancak perspektiflere bağlı anlamların olduğu söylenebilir. İnsan hep bir "perspektifler ve yorumlar" döngüsünün içindedir (Ormitson&Schrift, 2002: 37). Nietzsche'ye göre yorumlanan varlık olarak dünya, "hem metinle aynı şey hem de metinden farklı bir şeydir (Ormitson&Schrift, 2002: 43). Varlığa yorum, yoruma da varlık karakterini veren

bu hermeneutik anlama biçimi, varlığı oluş olarak hep yeniden dile getirmenin nesnesi yapar (Ormitson&Schrift, 2002: 43).

Bu bakış açısından hareketle, Nietzsche'ye göre, modern insan ve modern kültür bilmeye ve görmeye mutlak değer atfeden dünya görüşünün etkisi altında yozlaşmıştır. Modern kültüre kök salmış yoz değerleri yıkıp yeniden değerlendirmek, bu nedenle teorik düşünen insanın işi değildir. Nietzsche, hermeneutik yeniden değerlendirmeyi, elinde çekiçle çalışan zanaatkârın işine benzetir:

> Gerçekliklerden fazla put var dünyada: budur benim "kötü bakışım" bu dünyaya, benim "kötü kulağım"dır aynı zamanda […] Burada bir kez çekiçle sorular sormak ve belki, yanıt olarak o ünlü içi boş sesi dinlemek, o şişkin bağırsaklardan geleni – nasıl da çekicidir bu, kulaklarının ardında da kulakları olan biri için (Nietzsche, 2005: 7).

Nietzsche'ye göre çağın kültürel değerlerinin içi boşalmıştır. İçi boş yapının anlamsız guruldamasını işiten kulakların tepkisidir çekiç kullanmak. Çekiçle felsefe yapmak, değerlerin boş şişkinliğini yarıp, bu anlamsızlığa son vermek niyetiyle hareket etmektir. Bu hareketi belirleyen, soru sorma edimidir. Nietzsche modern kültürel yozlaşmayı kökten bitirmek ister. Bu da tüm yozlaşmış kültürel değerleri yadsımak anlamına gelmektedir. Yoksa çağdaş kalarak çağı eleştirmek sonuç getirmez. İnsan, çağın yozlaşmasına neden olan "ezeli putları", kendi özüne uygun düşünmeyle yıkmalıdır (Nietzsche, 2005: 8). İnsanın özüne uygun düşünme, yaşamsal içgüdüleri yorumlayabilme sanatı olarak dinleme kültürünü yeniden hayata geçirmeyle eşdeğerdir.

Nietzsche, kültürel yozlaşmayı, Sokrates'le başlayan diyalektik görme kültürüne bağlar. "Başlangıçta Batı kültürü görme değil, işitme kültürüydü. Zamanla görme kültürüne dönüştü" (Welsch, 2006: 31). Yunan kültüründe "böylelikle seçkin bir beğeni yenilmektedir; ayaktakımı, diyalektikle baş olmaktadır" (Nietzsche, 2005: 21). Yoksa diyalektik, seçkinlerden intikam almak için düşünülmüş bir kurnazlık mıdır? Diyalektik yöntemde akıl "acımasız bir silah" olarak kullanılır; bu yöntemi kullanan "onunla kendini bir tiran yapabilir" (Nietzsche, 2005: 22). Böylece rakibini güçsüz bırakmanın bir yolu olarak tercih edilir diyalektik akılcılık. Nietzsche'ye göre, Platon da akılcılığı bir kurtarıcı olarak görmektedir. "Akıl = erdem = mutluluk" yalnızca şu anlama sahiptir: "Sokrates'i taklit etmeli ve karanlık arzulara karşı bir günışığı oluşturmalı – aklın günışığı. Ne pahasına olursa olsun, akıllı, berrak, aydınlık olunmalı: içgüdülere, bilinmeyene verilen taviz aşağı çeker" (Nietzsche, 2005: 23 vd.).

Felsefede, akla değer ve öncelik vererek kültürel çöküşe karşı durma çabası, Nietzsche'ye göre, kendi kendini kandırmadır. Kurtuluş olarak aklı seçmek, "yine dekadansın bir anlatımıdır – onun anlatımını değiştiriyorlar, kendini ortadan kaldırmıyorlar" (Nietzsche, 2005: 24). Akılla, ahlakı ve mutluluğu aramak talihsiz bir tercihtir; "tüm iyileşme ahlakı, hıristiyan ahlakı da bir yanlış anlamaydı" (Nietzsche, 2005: 24). Nietzsche'ye göre akılla içgüdülere karşı direnmek, sağlığa ve mutluluğa götürmek bir yana, ancak hastalığın bir belirtisi olabilir. "İçgüdülerle savaşmak zorunda olmak – budur dekadansın formülü: yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü" (Nietzsche, 2005: 24).

Nietzsche'de içgüdülerin sesine kulak vermek, yüksek kültür göstergesidir. Akılcı felsefi görüşler, yaşamın içgüdülerini bastırırlar ve oluşun belirsizliğine tahammül edemezler. Böylece akılcılık tarihsel duygunun yok olmasına da sebep olur. "Filozofların binlerce yıldan beri kullandıkları her şey, kavram-mumyalarından ibaretti; gerçek olan hiçbir şey ellerinden canlı kurtulamadı" (Nietzsche, 2005: 25). Felsefede akıl, oluşa tabi olmayan, gerçek varolanın gizemini ve de bu varolanı örten görünüş hilesinin gizemini arar durur. Nietzsche'ye göre akılcı ahlak, duyulara, tarihe, oluşa karşı durduğuna ve böylece doğruyu bulduğuna inanır. Ahlak hayata, bedene, içgüdülere "hayır" der. Buna karşılık, hayata "evet" diyen Nietzsche için ahlak, insanın doğasına uygun değildir. Ahlak aklın bir yorumudur. "Ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır" (Nietzsche, 2011: 85).

Duyusal yanılgılara neden olan, esasen bizi duyuların yanılgısından korumak isteyen akıldır. "Duyular oluşu, yok oluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler" (Nietzsche, 2005: 26). Sorun duyularda değil, duyuları yorumlayış tarzımızdadır. Bu yorumu akılcılık üstlendiğinden ortaya çıkan her yalanın sorumlusu da akıldır. Akıl, bizim, değişmez bir hakikatin, tözün, şeylerin varlığına inanmamızı sağlar. Tüm bunlar aklın boş kurgularıdır. "Biricik dünya 'görünür' dünyadır: 'hakiki dünya' onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca" (Nietzsche, 2005: 26). Hakiki dünya, gerçek dünyayla çelişkilidir; "aslında, yalnızca ahlaksal-optik bir yanılgıdan ibaret olduğundan görünüşte bir dünyadır" (Nietzsche, 2005: 29). Ayrıca, duyusal ve içgüdüsel olarak yaşadığımız bir dünyadan başka bir dünyanın varlığına inanmanın, aslında içgüdülerin bizi belirlemesine engel olamıyor olmamızdan dolayı da bir anlamı yoktur. Bu bir hayal ürünüdür. "Dünyayı 'hakiki' ve 'görünüşte' dünyalara ayırmak, ister hıristiyanlığın, ister Kant'ın (nihayetinde o da sinsi bir hıristiyandır) yaptığı biçimde

olsun, yalnızca dekadansın bir telkinidir – çökmekte olan bir yaşamın belirtisidir" (Nietzsche, 2005: 30).

Buna karşı Nietzsche, Sokrates öncesi Yunan toplumunda dinleme sanatına karşı gösterilen büyük çoşkuyu ve hassasiyeti yeniden keşfetmeye çalışır. Klasik Yunan kültürünü belirleyen tragedya sanatını, "müziğin ruhundan yeniden hayata döndürmek ister" (Welsch, 2006: 31). Nietzsche'ye göre, insan, trajik bir varlıktır. İnsana en çok dokunan sanat trajik sanattır. Trajik sanat dinleme kültürünün bir başarısıdır. Trajik sanat sahnesinde insan kendini oynar, anlatır, yorumlar. Trajik bir sanatçı olarak Zerdüşt, "tam da kuşkulu ve korkunç olan her şeye evet diyendir, o Dionysosçudur" (Nietzsche, 2005: 30). Trajik sanatçı, hakikat dünyasının bir masal olduğunu kötümserliğe kapılmadan dile getirir; mutlak hakikat olarak varsayılan dünya ortadan kaldırıldığında, dünyanın görünüş dünyası olarak yorumlanmasına da gerek kalmaz. Dünya ne değişmeyen hakikat ne de sadece bir görünüştür. Dünya "başlangıcı olmayan, sonu olmayan" bir güçtür, "kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve koşturan bir güçler denizi" (Nietzsche, 2010: 651). Trajik sanatçıda dünya, ebedi bir metin olarak hep yeniden yorumlanmaktadır. Nietzsche, Zerdüşt'ün "*Dionysos* tarzı dünya" ile (Nietzsche, 2010: 651) tarih sahnesine çıkmaya başlamasını öğle vaktine benzetir: "gölgenin en kısa düştüğü an, en uzun yanılgının sonu, insanlığın doruk noktası" (Nietzsche, 2005: 32).

Nietzsche'de trajik kültür insanlığın doruk noktası olarak kabul edilir. Burada, mutlak varlıkla, özgür istençle, hakiki dünyayla ve mutlak ahlaksal değerlerle ilgili amaç belirlenimleri yoktur. "Hiç kimse sorumlu değildir, varoluşundan, şu ve şu yapıda oluşundan, bu koşullarda, bu ortamda oluşundan" (Nietzsche, 2005: 47). Nietzsche'nin hermeneutik anlayışına göre insan varlığı "göstergelerin yorumları dışında bir muamma; düşünülemez, içyüzü anlaşılamaz bir şey olarak kalır" (Ormitson & Schrift, 2002: 43). Mutluluk ve ahlaklılık ideallerini gerçekleştirmek insanın bir yazgısı değildir. Teleolojik bir yazgıya sahip değildir insan. "Kişi zorunludur, felaketin bir parçasıdır, bütüne aittir, bütünün içinde vardır, – bizim varlığımızı yargılayabilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek bir şey yoktur" (Nietzsche, 2005: 47 vd.). Dünya, "güçlerin bir oyunu ve güçlerin bir dalgası olarak" bir bütündür (Nietzsche, 2010: 651); "bütünün dışında hiçbir şey yoktur" (Nietzsche, 2005: 48). Ahlaksal sorumluluk, ilk nedeni açıklayan mutlak varlık idelerine dayanan akılcı dünya yorumunun özgürlük vaadi boştur. Nietzsche'ye göre özgürleşme, değerlerin yeniden değerlendirilmesindedir; "ancak böylelikle yeniden kurulmuştur, oluşun masumiyeti […] 'Tanrı' kavramı şimdiye kadar,

varoluşa karşı en büyük itirazdı […] Tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı" (Nietzsche, 2005: 48).

Dünyanın ve insanın varoluşunun ebedi "yeniden dönüş" tarzı (Nietzsche, 2012a: 209), Nietzsche'de "estetik bir fenomen" olarak ele alınmaktadır (Nietzsche, 2013: 39). Estetik bir yorum olarak varlık, trajik sanat yapısı içinde anlaşılır. Trajik sanat, "ebedi kendini yaratmanın, kendini yok etmenin *Dionysos* tarzı"nı içeren bir sanattır (Nietzsche, 2010: 651). Bu sanatı hayata geçiren insan, eski tanrıların ölümünden neşe duyar, çünkü böylece kendi bütünlüğüne ve yaşamın kendine evet demeyi bilir; aynı şekilde gelecekten, üstüninsandan haber veren "kurtarıcı ışık parıltısına da, Evet" demeyi bilir (Nietzsche, 2012a: 209). Dinleme kültürünün temsilcisi trajik sanat, dünyanın kendini tekrarlayan oluşuna ve yaratıcı güce karşı derin bir sevgi ve haz uyandırmaktadır. Bu tarz bir sanat, "bizzat bir hedef haline gelene kadar hedefi olmayan 'iyinin ve kötünün ötesinde'" bir dünya yorumudur (Nietzsche, 2010: 651). Böylece Nietzsche'ye göre dünya, yorumlardan ve yorumlardaki gücü elinde tutma istencinden başka bir şey değildir (Nietzsche, 2010: 651). Hakiki dünya, görmenin metafiziğine dayanan bir yanılgıdır. Burada şunun da altını çizmek gerekir: Yorumların çokluğu ve belirsizlik durumunun, trajik sanatda nihilizme yol açtığı anlamına gelmez; tam tersine trajik yorum sanatı, dünyaya anlam katmanın imkânıdır (Ormitson&Schrift, 2002: 38).

Trajik sanatın estetik, hermeneutik biçimini ortaya koyan en iyi yorum tarzı, müziktir. Varlığın ve varoluşun trajik sanatla ritmik yorumu Sokratik kültürle son bulmuştur. Trajik sanatın ve müziğin unutulmasına yol açan "ahlak Sokratesçiliği, kuramsal insanın diyalektiği, yetingenliği ve neşesi" olmuştur (Nietzsche, 2013: 2). Sokratik kültür, içgüdüleri kötü olarak gördüğü, içgüdüsel yaşamı, korkuları ve kötümserliği ortadan kaldırmayı amaçladığından, trajik kültürün çöküşüne neden olmuştur. Sokrates'in, ölümünden kısa bir süre önce "müzik tanrısı Apollon için" şarkılar söylemesi, belki de, görmeyi model alan hakikat anlayışının eksikliğini hissetmiş olmasına bağlanabilir (Welsch, 2006: 32). Oysaki Nietzsche'ye göre, Yunanların trajik çağında müzik ve Dionysos'çu tragedya sanatı, gençliğin, güzelliğin, yaşamın doruk noktasının sembolü olmuşken, Sokrates ve sonrasında, yaşamın her yönünü evetleyen işitsel sanat, ahlaksal iyimserliğe uymadığından, çökmeye yüz tutmuştur. Sokratik ahlak kültürüyle birlikte Yunanlar, "gitgide daha iyimser, daha yüzeysel, daha tiyatrocu, dünyanın mantığına ve mantıklaştırılmasına daha susamış" bir kültürün içine doğru çekilmişlerdir (Nietzsche, 2013: 7). Nietzsche'ye göre, bu "iyimser", "akılcı", "kılgısal ve

kuramsal yararcı" kültür, "gücün azalışının, yaşlılığın yaklaşmasının, fizyolojik yorgunluğun bir belirtisi" olarak kültürel çöküşü ve yozlaşmayı temsil eder (Nietzsche, 2013: 7).

Nietzsche'ye göre, insanın ve dünyanın varoluşuyla ilgili her metafizik eğilim, ahlaksal olarak değil, sadece sanatsal olarak haklı çıkartılabilir (Nietzsche, 2013: 7). Varoluş ve oluş hakkındaki ahlaksal, kuramsal, akılcı açıklamalar, yaşamı anlamaktan çok uzaktır. Oluşu ve yaşamı anlamanın yolu trajik sanattır. Metafizik bilimi ancak estetik bir bilim olarak insanın varoluşuna yakın olabilir. Sanat metafiziği, "varoluşun ahlaki yorumlanışına ve önemine karşı" duran bir ruhu ortaya çıkarır (Nietzsche, 2013: 8). Bu tin, öyle ahlaka aykırı "bir felsefe ki ahlakın kendisini görünüş dünyasına koymaya, konumunu alçaltmaya cesaret eder" (Nietzsche, 2013: 8). Trajik sanatta içgüdü, "yaşamın sözcüsü" olarak ahlaka ve dine karşı çıkar. Bu "saf sanatsal" içgüdüyü Nietzsche "Dionysos'çu" olarak adlandırır (Nietzsche, 2013: 9).

Nietzsche'ye göre sanat, yaşamın estetik bilimi olarak metafizik bir güçtür. Sanatı ayakta tutan güç, "yontucunun sanatıyla, Apollon'cu olanla, müziğin görsel olmayan sanatı, Dionysos'çu olan arasında" meydana gelen gerilimdir (Nietzsche, 2013: 17). Trajik sanat bu iki gücün kavgasından doğar: "birbirinden böylesine farklı bu iki dürtü yan yana var olur, çoğu kez birbirleriyle açık bir uyuşmazlık içinde ve birbirlerini karşılıklı olarak sürekli yeni daha güçlü doğumlara uyarırlar" (Nietzsche, 2013: 17). Apollon'cu dürtü imgelem gücünün biçim verici gücünü temsil eder; Dionysos'çu dürtü ise esrikliği. Sanatta imgelem gücünün önemi bilinir. "Dolaysız bir anlamayla, biçimin tadına varırız, tüm biçimler bize hitap eder, önemsiz ya da gereksiz olanı yoktur" (Nietzsche, 2013: 18). Dünyanın varoluş gerçekliği felsefeci için ne anlama geliyorsa, imgelem dünyasının gerçekliği de bir sanatçı için aynı anlama gelir, çünkü sanatçı, "bu imgelerden yaşamı yorumlar" (Nietzsche, 2013: 19). Apollon'cu sanat deneyimi Yunanlıların tanrısı Apollon'da dile gelir. "Kökleri gereği 'ışıldayan', ışık tanrısı olan Apollon, içsel düşlem dünyasının güzel görünüşüne hükmeder" (Nietzsche, 2013: 20). Görünüşlere hükmetme belli bir ölçüye ve düzene göre gerçekleşir, aksi takdirde görünüşlerin hilesine aldanma ortaya çıkar. "Böylece, Schopenhauer'in Maya perdesine aldanmış insan hakkında söyledikleri, eksantrik bir anlamda, Apollon için geçerli olabilir" (Nietzsche, 2013: 20). Bununla birlikte, ölçünün ve düzenin simgesi olan Apollon, keskin ve apaçık görme yeteneğiyle görünüşlerin yanılgısı üzerinde durmayı bilir.

Görünüşlerin sanatsal biçimi ve düzeni, bilgi açısından bakıldığında, yanılgı olasılığı gündeme gelir; duyuların öznel tanıklığı hep kuşku uyandırır. Dünyayı ve varoluşu bilme biçimlerinden kuşku duyan insan, dehşete kapılır. Bu dehşet anları, sanatsal öznellik ve bireysellik ilkesinin bütünlüğünü bozar; bu da bizi Dionysos'çu içgüdülere yaklaştırır. "Ya kadim insanların ve halkların ilahilerde sözünü ettikleri uyuşturucu içkinin etkisiyle, ya da tüm doğaya zevkle nüfuz eden ilkbaharın muazzam yakınlaşması sayesinde uyanır Dionysosça heyecanlar" (Nietzsche, 2013: 21). Bu heyecanların çoşkusunda öznellik kendini unutturur. Dioynsosçu çoşku, içgüdülerin anonimliğinin belirsizliğini temsil eder. İnsan bu yüzden bu coşkulara yüz çevirir ve iyileşmeyi biçimsel ilkesellikte arar. Nietzsche'ye göre ise, bu biçimsel düşünme, yaşama sevincini ve tutkuları göz ardı etmektedir.

> Dionysos'un büyüsüyle yalnızca insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulmuş olmaz: yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş oğluyla, insanla barışma şenliğini kutlar yeniden. Yeryüzü gönüllü olarak sunar armağanlarını, barış içinde yaklaşırlar birbirlerine, kayaların ve çöllerin yırtıcı hayvanları. Çiçekler ve çelenklerle dolup taşmıştır Dionysos'un arabası: onun boyunduruğu altında ilerler panterler ve kaplanlar (Nietzsche, 2013: 21).

Dionysos bir sanatçıdır; Apollon "bir düş sanatçısı" iken, Dionysos bir "esriklik sanatçısı"dır (Nietzsche, 2013: 23). Sanat hem ölçü ve düzeni hem de taşkınlığı ve kaosu bir araya getiren metafizik bir güçtür. Bir sanatçı Apollon'cu veya Dionysos'çu olabilir ya da "Yunan tragedyasında olduğu gibi – aynı zamanda hem esriklik hem de düş sanatçısıdır" hem Dionysos'çu hem de Apollon'cudur (Nietzsche, 2013: 23). Dionysos'çu sanatçı mistik bir yalnızlığa geri çekilirken; Apollon'cu sanatçı kendini dünya düzeniyle birlik içinde düşler. Her iki sanat ediminde de doğanın taklit edilişi, yorumu söz konusudur.

Nietzsche klasik felsefeyi ve kültürü ahlaksal idealizmden beslenen bir akılcılık olarak eleştirmektedir. Ona göre akıl, insanı çöküşe götüren araçtır. Aklın bu araçsal kullanımına karşılık o, bedeni ve içgüdüleri öne çıkarır. Bizim dışımızdaki bir hakikati görmek için harcadığımız enerjiyi, kendimizi dinlemeye yönlendirdiğimizde, ortaya muazzam bir güç dengesi çıkar. Nietzsche bunu, "masumiyetin ve oluşun gücü" olarak tanımlar. Bu güç dengesinin hayata uyumunu sağlayan da işitsel trajik sanattır. Mutlak bilgi arayışı, eski dünyanın sorusu olarak kalır. Bilgi bir perspektiftir. Böylece insanla, insan yaşamıyla, ahlakla ve metafizikle ilgili her durum bir yorumdur. Yorum, sürekli bir yaşam döngüsünün, oluşun yeniden değerlendirilmesi olduğundan değişmez bir ilkeyle değil, yaşamla uyumlu bir dinleme ve okuma sanatıyla tasvir edilebilir.

Nietzsche'nin yüksek kültürü ve üstüninsanı tasvir etmek için kullandığı dilsel metaforlar, dinlemeyi deneyen yorum perspektifini öne çıkarmaktadır. Nietzsche, Batı felsefesinin görmeye dayalı metafiziğini gömüp, yeni bir insanlık tarihini başlatma isteğinin anlatımında, yazılı metnin kavramsallığına değil, sözel anlatımın çağrı gücüne dayanır. Örneğin insanlığı yeniden yazacak olan tarihçi Zerdüşt, yaşam sahnesinden halka seslenmektedir. Aynı şekilde yüksek kültürü, üstüninsanı arayan insanı, "öğlen öncesi aydınlığında" elinde feneriyle meydanda gezen bir deliye benzetmesi manidardır (Nietzsche, 1954: 126). Tanrının ölümü karşısında yönünü bulamayan "delirmiş insan", soruların ahengiyle ayakta kalmaya çalışır. Soru, insanın değer özleminin sesidir. *Delirmiş insan* son olarak "Şimdi bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu?" diye sorar (Nietzsche, 1954: 127). Ve kalabalığın, onun içinde taşıdığı özlemden çok uzak olduğunun farkına varır. "Delirmiş insan o anda sustu ve tekrar kendini dinleyenlere baktı: onlar da susuyorlardı ve garip garip ona bakıyorlardı. O sonunda fenerini yere attı ve fener paramparça oldu ve söndü. 'Çok erken geliyorum' dedi o ve sonra ekledi 'henüz zamanım değil'" (Nietzsche, 1954: 127). Yeniden değerlendirme anlamındaki "olağanüstü olay", daha "insanların kulaklarına nufüz edecek" hale gelmemiştir (Nietzsche, 1954: 127). Böylece Nietzsche, insanın varoluşunun değerlendirmeye ve yoruma dayalı bir anlama döngüsü olduğunu kabul etmektedir. Tüm değerlerin yıkılmasında amaç, nihilizme götürmek değildir. Nihilizm, yeniden değerlendirme bilincinden yoksun zayıf insanın içine düştüğü durumdur. Ona göre, "her şeyin ağırlık dengesi yeniden belirlenmek zorundadır" (Nietzsche, 1954: 159). Yıkılan değerlerin altında kalmadan yeniden değerlendirmek, hermeneutik sanat anlayışını içselleştirmeyi gerektirmektedir. Sonuç olarak yeniden değerlendirme insanın tarihsel bir yazgısıdır.

3.2.2 Horkheimer ve Adorno'nun Yorumuyla Odysseus ve Sirenlerin Büyüleyici Şarkıları: İnsan Doğasının Aydınlanma-Mit İkilemi

Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni, "insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğü"nü anlama amacıyla kaleme alırlar (Horkheimer&Adorno, 1995: 11). Soru, özgürlük vaadiyle yola çıkan aydınlanmacı aklın, bir tahakküm aracına dönüşerek, kandırmaca düzenine ve kültür endüstrisine hizmet etmesine parmak basar. Aklın kendini bulma çabası zorunlu olarak barbarlığa çıkar. Aydınlanma'yla oluşan burjuva toplumu bu şekilde, "Aydınlanmanın hiç durmadan kendi kendini tahrip edişi" ile çökmeye mecburdur (Horkheimer&Adorno, 1995: 12). Horkheimer ve Adorno, şahsında ilk özneyi keşfettikleri Odysseus'un, mitsel derinlikte yaşadığı dramatik deneyimlerini bu

bağlamda yorumlayarak, mitten arındırılmış aklın mitle ilişkisini, yani aklın karanlıkta kalmış öteki yüzünü gösterirler.

Aydınlanma akılcılığının kökleri Antik Yunan akılcılığına dek uzanır. Antik Yunan'da akıl, mitolojiden *logos'*a geçiş başarısının baş aktörüdür. Mitolojik karakterler doğanın gücünü temsil ederler. İnsan doğa güçlerine karşı duyduğu korkuyla baş etmeyi öğrenerek mitolojinin büyüsünden kurtulur. Horkheimer ve Adorno'ya göre, "Aydınlanma, gelişen düşünme'nin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür" (Horkheimer&Adorno, 1995: 19). Fakat Aydınlanma'nın akıl ve bilgi sayesinde dünyayı mitolojik gizemden kurtarma projesi başarılı olamamıştır. Burjuva uygarlığında, Aydınlanmanın vadettiği özgürlük ideali gerçekleşmemiş, aksine "tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin" içine sürüklenmiştir (Horkheimer&Adorno, 1995: 19).

Uygarlığın çöküşüne yol açan bu başarısızlığın nedeni doğa ve akıl arasındaki dengenin kurulamaması ve aklın canlı doğaya hükmetme eğilimi olmuştur. Aydınlanmacı akıl, mitsel olanın büyüsünden özgürleşmeyi vaat eder; bununla birlikte kendisinin mitle olan bağını anlamaktan çok uzaktır. "Mit zaten Aydınlanmadır ve: Aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 16 vd.). Bu teze göre, aydınlanma mitin doğasında vardır. Bu doğa en güzel, mitin yazıya dökülmesiyle açığa çıkar. Böylece mitsel anlatı söylentiden öğretiye dönüşür (Horkheimer&Adorno, 1995: 24). Diğer taraftan Aydınlanma, bilime ve bilgiye atfettiği güçle kendini özdeşleştirerek, bizzat kendisi mite dönüşmektedir.

Aydınlanma, bilime ve tekniğe dayalı aklın kullanımıyla boş inançları, mistik büyüleri, mitleri yıkmış, doğa güçlerine karşı hâkimiyeti ele geçiren pozitif bilimleri ortaya çıkarmıştır. Bilgi, güç ve iktidar anlamına bürünerek mitin yerine geçmiştir. "İnsanın doğadan öğrenmek istediği şey, doğayı ve insanları tamamen egemenliği altına almak için, bu araçları kullanmak, uygulamaktır. Başka bir şey değil. Aydınlanma kendi bilincinin son kırıntılarını da kendine acımadan yakıp, kül etmiştir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 20). Bilimsel aklın kullanımıyla mitleri yıkan insan, doğaya hükmetme eğilimiyle doğaya bağlı itkilerini bastırmış, böylece kendi doğasından kopmuştur. Bu da insanı, bastırılmış güçlerin yıkıcı bir şekilde açığa çıkması tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. "Mitleri parçalayacak kadar dayanıklı olan düşünme sadece kendini tahrif eden düşünme'dir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 20). Çünkü "mitsel doğa ile Aydınlatılmış doğa" arasında diyalektik bir bağ vardır

(Horkheimer&Adorno, 1995: 17). “Aydınlanmanın diyalektiği” tezi de, aydınlanmanın veya aklın, bu diyalektik birliği göz ardı ederek kendi kendini tahrif edişini ve kültürel çöküşe neden oluşunu konu edinir.

Bir Aydınlanma projesi olarak dünyanın gizemini açma, doğanın canlı bir varlık olarak anlamlandırılmasına son verir. “İnsanlar Yeniçağ bilimine giden yolda anlamdan vazgeçme başarısını gösteriyor, kavramları formüllerle, nedeni kurallar ve olasılıklarla değiştiriyorlar” (Horkheimer&Adorno, 1995: 21). Töz ve nitelik gibi varlık kategorileri “eski metafiziğin tiyatro putları (*idola theatri*) olarak geride kalmışlardı” (Horkheimer&Adorno, 1995: 21). Dünyanın varlığı artık metafizik düşünme, gizemli ve içkin güçlerin etkisi olmadan kavranabilir. Hesaplanabilirlik ve yararlılık ilkelerine göre işleyen Aydınlanmacı aklın, baskıladığı mitolojik güçler içten içe direniş gösterirler. Buna karşılık Aydınlanma “yıkıcı rasyonellik ilkesine” daha da sıkı sarılır ve böylece totaliterleşir (Horkheimer&Adorno, 1995: 22). Aklın pragmatik bir amaca hizmet etmesi, aklı tahakküm aracına dönüştürür ve totaliter bir karaktere büründürür.

Aydınlanmaya göre mit düşüncesi, öznel bir ilkeye dayanır. “Doğaüstü şeyler, hayaletler ve kötü ruhlar, doğal-olandan korkan insanların yansılarıdır” (Horkheimer&Adorno, 1995: 23). Böylece mitsel dünyanın gizemi, öznel aklın ideal düzeninde kaybolur. Aklın birlikli sistemi canlı dünyayı ortadan kaldırır. Aydınlanma’nın mitsel düşünmeyi bastıran totaliter yapısı, aynı zamanda modern toplumda özgür düşünen bireyin ve öznenin tahakküm altına alınmasına yol açar. Modern toplumda yaşanan kültürel çöküntünün nedeni de, aydınlanmanın, pozitif bilimleri ve iktisadi güçleri destekleyerek, bireylerin kapitalist toplum yaşamında kendilerine yabancılaşmasına olanak vermesidir. “Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir. O insanları, davranışlarını yönlendirebildiği kadarıyla tanır. Bilim adamı şeyleri üretebildiği sürece tanır” (Horkheimer&Adorno, 1995: 25). Bilim, mitsel ayinlere son verir; üretim ve endüstri toplumunu yaratır. Bilgi ve kurnazlık gücüyle doğayı tahakküm altına alan kültür endüstrisi insanın kendi doğasına yabancılaşmasına ve böylece toplumsal çöküntüye sebep olur.

Horkheimer ve Adorno’ya göre mit ve aydınlanma arasındaki diyalektik ilişki özdeşlik ve ayırt etme döngüsüyle bağlantılı bir ilişkidir. Mitsel düşüncede doğaya öykünme vardır; bu şekilde doğa güçlerinin bilinemezliği aşılmak istenir. Her mit kendi içinde bir aydınlanma yaşatır. Mitsel imlemede, im ve imlenen nesne arasındaki ayrım yeterince açık değildir. Bilinemez olanın gücü, büyüsel bir öykünmeyle kendine mal etmek istenir. “Dışta bırakılmış doğa sırf sınıflandırmanın karmakarışık bir öğesi

durumuna ve güçlü Ben de salt bir sahip oluş, soyut bir özdeşlik durumuna gelmektedir. Büyüde savunulacak özgül bir yan vardır" (Horkheimer&Adorno, 1995: 26). Buna karşılık Aydınlanmacı bilimde özgül bir durum savunulamaz. "Savunulabilirlik evrensel bir kullanılabilirliğe dönüşmektedir. Bir atom bir şeyin yerine değil, maddenin modeli olarak parçalanır ve tavşan da kimsenin yerine geçmez, laboratuvarın tutkusunca salt bir örnek diye görülerek yanlış değerlendirilir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 27). Aydınlanma'nın ilerleyişinde im ve imlenen nesne arasında ayırt etme belirginleşir. Bilim nesnesiyle arasını açar. Fakat Aydınlanma, ilerlemeci anlayışla miti alt ederek kendini gerçekleştirmez. Tam tersine bu durumda nesnel bilim, bir doğabilimi olarak kendini putlaştırır. Eski mitler bilimin gücüyle aydınlandıkça doğa da nesnel karakter kazanır. Doğa nesnelliğe doğru kaydıkça, güç bilimin eline geçer ve böylece doğa yabancılaşır. Yabancılaşmayla birlikte burjuva uygarlığını barbarlığa iten pozitif bilim, Aydınlanma'nın miti haline dönüşür. Böylece Aydınlanma kendi içinde aşması gereken miti yaratır. İlerlemeci Aydınlanma, insanı tehdit eden tüm belirsizlikleri, bilgi ve bilim sayesinde ortadan kaldırma vaadiyle ortaya çıkar. Toplumsal tehlike, pozitif bilimin doğayı matematiğe ve mantığa sıkıştırarak doğaya egemen olma amacını gütmesinde ve doğal olanı bastırmasındadır. "İşlevsel bilimde farkların kesin olmaması yüzünden her şey tek bir madde halinde sona erdiği için bilimsel nesne taş gibi katılaşmakta ve bir zamanların katı ritüelleri de esnekmiş gibi görünmektedir, çünkü onlar birinin yerine hâlâ bir başkasını geçirmekteydi" (Horkheimer&Adorno, 1995: 27).

Aydınlanma'nın ilerlemeci bakış açısına karşı, Horkheimer ve Adorno'nun tezi, aydınlanma kavramının, özünde miti taşıdığı ve bu nedenle diyalektik olduğu yönündedir. "Mitlerin Aydınlanmayı gerçekleştirmeleri gibi Aydınlanma da attığı her adımla iyiden iyiye mitolojiye karışmaktadır. Aydınlanma, yok etmek üzere tüm öğelerini mitlerden almakta ve hüküm verici olarak mitin çekiciliğine kapılmaktadır" (Horkheimer&Adorno, 1995: 28). Dolayısıyla Aydınlanmacı akılcılık, sadece modern kültürün bir ürünü olarak ele alınamaz; o aynı zamanda mitle örülü bir fenomen olarak tasvir edilmektedir. Aydınlanmanın diyalektiği kavramı da aydınlanmanın mitle ilişkisini ve aydınlanmanın mite geri gitme düşüncesini ele alarak, aydınlanma ve akıl kavramına getirilen bir eleştiri teorisidir.

Akıl, bilginin gücüyle yoğrulan bir araç olarak düşünüldüğünde, sadece nesnel bir amaca hizmet eder. Horkheimer ve Adorno, insanı kendi doğasına yabancılaştıran ve kendini gerçekleştirme olanağından mahrum eden modern akılcılığın bu işleyiş biçimini eleştirmek için, "mitsel doğa" ile "aydınlatılmış doğa" arasındaki diyalektiğe

işaret eden aydınlanmanın diyalektiği tezini ileri sürerler. Bu teze göre mitsel doğa, insanı doğaya boyun eğmeye mecbur ederken; aydınlatılmış doğa, doğaya egemen olma ve kendi boyunduruğu altına alma eğilimi gösterir.

> Burjuva meta ekonomisinin yaygınlaşmasıyla birlikte, hesap eden aklın güneşi mitin karanlık ufkunu aydınlatmıştır; Şimdi bu güneşin buz gibi ışınları altında yeni barbarlık tohumları olgunlaşmaktadır. Egemenlik altında her zaman mitin çekim alanına giren insan emeği egemenliğin baskısı altında hep mit tarafından uzaklara taşınmıştır (Horkheimer&Adorno, 1995: 50).

Burjuva uygarlığı aklı kullanarak mitsel doğayı egemenliği altına aldığını düşünür. Akıl, insanın doğayla savaşında kullandığı bir araçtır. Aklın araç olarak kullanıldığı bir durumda söz konusu olan, insanın kendi doğasını alt etmesi değil, insanın kendinden, özgürlüğünden vazgeçmesidir.

İnsanın araçsal aklın tahakkümünden kurtularak özgürleşebilmesi, Horkheimer ve Adorno'da, aklın öz eleştirisiyle mümkün olabilmektedir (Rehmann, 2000: 106). Buna göre eleştirel felsefe, dilin öykünme işlevini gerçekleştirerek, aklın uzlaşmacı karakterini ortaya çıkarabilir (Rehmann, 2000: 107). Bu durum araçsal aklın eleştirisini paradoksal bir durumun içine sokuyor görünse de, dilin öykünme refleksinin bir öğrenme aracı olarak kullanılması, ister "araçsal" ister "uzlaşmacı" olsun, aklın kullanımını ortaya çıkarır. Araçsal aklın eleştirisi böylece aklın teleolojisine yönelik değil, kullanımına yönelik bir eleştiri olur. Uzlaşmacı akıl, aydınlanmanın diyaklektiğini açığa çıkaran bir akıl kullanımıdır.

Horkheimer ve Adornoya göre, insanın doğayla savaşının ve aklın simgesi olan Odysseus, aydınlanmanın diyalektiğini temsil eden bir figürdür. Homeros'un *Odysseia* destanının on ikinci bölümünde Odysseus'un Sirenlerle macerasından söz edilir. Sirenler büyülü şarkılar söyleyen yaratıklardır. Onların sesinin cazibesine karşı koymak şimdiye kadar hiç mümkün olmamıştır. Sirenlerin şarkısını duyan hiç kimse onların elinden kurtulamamıştır. Odysseus tehlikeyi bilir, yine de bu maceraya atılır. Sirenlerin şarkılarını duymak ister, ama hayatta kalmak için de bir oyun düşünür. Bütün denizcilerin kulaklarını balmumuyla tıkar; kendini de bir direğe bağlatır. Böylece şarkıları sadece kendisi duyar, denizciler sağır bir şekilde kürekleri çekmeye devam ederler (Hamilton, 2016: 163). Bu destanda "mitin, egemenliğin ve emeğin iç içe geçişi özenle korunmuştur" (Horkheimer&Adorno, 1995: 50). Direğe bağlı olarak Sirenlerin şarkılarına kendini bırakan Odysseus, denizcilerin emeği üzerinde egemenlik kurar. "Sirenlerin çekiciliği, geçmişte kayboluşun çekiciliğidir. Ama bu çekiciliğe kapılan kahramanımız acılar içinde erginleşmiştir. Karşılaşmak zorunda kaldığı ölüm

tehlikelerinin çeşitliliğinde yaşamının birliği, kimliği güçlenmiş, pekişmiştir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 50). Odysseus burada, mite karşı rasyonel bir silah kullanır; böylece günümüz uygarlığının burjuva kurnazlığını hayata geçirmiş olur. O, doğanın gücünü alt etmeyi başarmış, "amaca yönelik, erkekçe insan" karakterini, ben bilincini kendine mal etmiştir (Horkheimer&Adorno, 1995: 52).

Ben bilincinin oluşumuna kadar, insanlık, kendini tehdit eden türlü sarhoşluklara kapılmıştır. "Ben'i bir arada tutma çabası her aşamada Ben'e bağlı kalmaktadır ve Ben'i kaybetmenin çekiciliği, onu korumak için gösterilen körü körüne kararlılıkla her zaman at başı gitmiştir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 52). Beni kaybetmek, ölüm, yıkım gibi uygar insanı tehdit eden unsurlar, onun mutlu olma ihtiyacıyla birlikte gelişen unsurlardır. Düşünmeyi bilen Odysseus, doğanın tehditleri karşısında yol arkadaşlarının boyun eğmeyi ve çalışmayı tercih edeceklerini bilir. "O yalnızca iki kaçış olanağı tanır. Birini yol arkadaşlarına önerir. Kulaklarını balmumuyla tıkayarak var güçleriyle kürek çekmelerini ister. Kim var olmak istiyorsa, geri getirilmezin çekiciliğini duymamalıdır ve bunu da ancak Sirenleri duymazsa başarabilir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 52). Bu "kulakları sağır iş gücü" metaforunu burjuva toplumunda görmek mümkündür. "Çalışanlar dinç ve dikkatlerini toplamış bir şekilde ileriye bakmak, kenarda kalanları yerlerinde bırakmak zorundadırlar. Dikkatin dağılmasına neden olan itkiyi direnerek ek bir çaba halinde yüceltmelidirler. Ancak o zaman pratikleşirler" (Horkheimer&Adorno, 1995: 52). Bunun yanında, diğer kaçış olanağını Odysseus kendisi için seçer; bu da "başkalarını kendisi için çalıştıran mülk sahibi" kişinin seçtiği yoldur (Horkheimer&Adorno, 1995: 52). "Direğe bağlı ve kendinden geçmiş bir şekilde dinler, çekiciliğin gücü arttıkça bağlarının daha çok sıkıştırılmasını ister, tıpkı sonraki dönemlerde yurttaşların, güçlerinin artmasıyla birlikte kendilerine iyice yaklaşan mutluluğu inatla geri tepmeleri gibi" (Horkheimer&Adorno, 1995: 52 vd.). Hayatta kalma dürtüsüyle sıkıca bağlanmış Aydınlanmacı akıl, hazzın cazibeli çağrısını, konser dinler gibi uzaktan dinler. Bu şekilde sanat deneyiminde de tam bir doyum yaşanmaz. Bununla, burjuva sanatının hazcılığı, mesafeli, "ılımlı" bir hazcılık olarak tanımlanır (Horkheimer&Adorno, 1995: 49).

Odysseus'un yol arkadaşları Sirenlerin şarkılarının tehlikeli olduğunu bilirler ama bu şarkıların güzelliğinden habersizdirler. Kendilerini ve Odysseus'u korumak için kürekleri çekme görevlerini yerine getirirler. Bu görev, sömürenin ve sömürülenin yaşamlarının tek bir yaşamda yeniden üretildiği toplumsal bir varoluşa dönüşür. Sömürücü haline gelen Odysseus da bu birlikte varoluşun dışına çıkamaz. "Odysseus'u

geri dönülmez şekilde praksise bağlayan bağlar aynı zamanda Sirenleri de praksisten uzak tutarlar: Çekicilikleri salt düşünme konusu halinde, sanat halinde etkisiz duruma, getirilir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 53). Direğe bağlı Odysseus, Sirenlerin şarkılarının uyuşturucu, ölümcül sarhoşluğuna çekilmez, onları belli bir mesafeden, dinleti gibi dinler. Odysseus bu sanat yaşantısından haz alırken, onun için çalışan yol arkadaşları kendi emeklerinin sömürülmesine izin verirler. "Sanattan alınan haz ve el işçiliği tarih öncesine veda ederken birbirlerinden böyle ayrılırlar" (Horkheimer&Adorno, 1995: 53). Aydınlanmanın diyalektiğinin dayandığı gerçek burada açığa çıkar. "Destan şimdiden doğru kuramı içermektedir. Kültürel malzeme ile emirle çalışma sıkı bir bağlılaşım içinde bulunurlar ve ikisi birden kaçınılması mümkün olmayan bir baskı altında toplumun doğaya egemen oluşunun temelini meydana getirirler" (Horkheimer&Adorno, 1995: 53). Odysseus, geçmişle, tarihle, mitle bağını koparark doğaya hükmeden bilginin gücünü kullanır.

Horkheimer ve Adorno'nun Odysseus okumasında tüm insanlığı temsil eden bir akıl olarak aydınlanmacı akıl anlatım bulmaktadır. Aydınlanma'nın toplumsal düzeni burjuva toplum düzenidir. Odysseus, çalışma alanında temsil edilen, iktidar sahibi bir kimsedir; yol arkadaşlarını çalıştırarak onlar üzerinde egemenlik kurar. Bu bağlamda Odysseus dünya literatüründe ortaya çıkan ilk burjuvadır (Figal, 2008: 51). Günümüz burjuva toplumunda hayatta kalmak için ağır koşullarda çalışan insanların, kulakları balmumuyla tıkalı denizciler gibi sanattan haz alma duyuları köreltilmiştir. Sanatsal haz, el emeğini sömüren burjuva egemenliği altındadır. İşçi çalışarak doğaya karşı kendini ifade eder. Egemenliği elinde tutan burjuva da, sanatsal haz içinde tehlikeli doğadan korunmayı bilir. Bununla birlikte toplumsal gerçeklikten kopuk ve kendini koruma dürtüsüyle yaşanan sanat, doğa ve insan arasındaki çatışmaya gerçek bir çözüm getirmez. Aydınlanma kültürüyle, burjuva toplum düzeniyle doğaya karşı gerçekleşen özgürleşme direnişi, insanın doğasına uyumlu bir irade değildir. Odysseus hem kendini doğadan koruma hem de doğanın gizemli çekiciliğini tatma ikilemi içindedir; bunun yanında "bir mülk sahibi olarak çalışma sürecine, hatta bu sürecin yönlendirilmesi ve yönetilmesine de katılmaktan yoksun kalır" (Horkheimer&Adorno, 1995: 54). Diğer taraftan Odysseus için çalışan yol arkadaşları "şeylere çok yakın olmalarına karşın, çalışmanın tadına varamazlar, çünkü çalışma süreci baskı altında, umutsuzca ve duyuları zorla körleştirilmiş bir şekilde gerçekleşir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 54). Baskı altındaki el emeği aydınlanmış egemenliğin "elinde akılcı bir şenliğe" dönüşür (Horkheimer&Adorno, 1995: 37). Aydınlanmış aklın emek sömürüsünde, "becerisi ve bilgisi ayrımlaşan insanlık aynı zamanda antropolojik yönden daha ilkel bir aşamaya

geri dönmek" zorunda bırakılır (Horkheimer&Adorno, 1995: 54). Aklın egemenliğinin varoluşu, bedenin ve ruhun baskı altına alınmasına ve de "içgüdülerin daha güçlü şekilde bastırılarak sabitleştirilmesine bağlıdır" (Horkheimer&Adorno, 1995: 54).

Horkheimer ve Adorno'ya göre Aydınlanma'yla birlikte tekniğin ilerlemesi, uygarlığın gelişmesi, insan açısından ele alındığında bir gerilemedir. Gerileme, düşünme gücünün şeyleşmesiyle, imge yetisinin ve duyuların körelmesiyle ilgili bir durumdur. Şeyleşme durumu, düşünmenin makineye öykünmesiyle meydana gelir (Horkheimer&Adorno, 1995: 42). Nesnel akıl, teknik düşünme ilerleme amacını güder, fakat kendi kendini kısır bir döngüde tekrar ederek, iktidarın egemenliğini ve ilerlemesini desteklediğinden yeniyi gerçekleştirmekten uzaktır. Aklın, duyular ve içgüdüler üzerinde egemenlik kurması bir örnek, teksesli bir düşünme biçimi ortaya çıkarır. Gücün bir elde toplanması zayıfı olumsuz etkilediği kadar güce de zarar verir. Düşünme de deneyim kadar yoksullaşır. "Akıl gerçekten egemenliğin ve kendine hakim olmanın aygıtı durumuna gelir, burjuva felsefesi eskiden beri onun bu işlevini anlayamamıştır. Uysal proleteryaya mitten kalmış olan sağır kulaklar efendinin hareketsizliği karşısında hiçbir üstünlüğe sahip değildir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 55). Doğaya hakim olmak amacındaki Aydınlanma, insanın özsel niteliklerini, içsel doğasını da baskı altına alır. Çalışma alanını belirleyen işlevsellik ve rasyonalite, burjuva toplum yaşamının her alanına etki eder. "Bugün kitlelerin gerilemesi, duyulmamış-olanı kendi kulaklarıyla duyamama, tutulmaz-olana kendi elleriyle dokunamama acizliğidir, yenik düşmüş her çeşit mitsel körleşmenin yerine geçen yeni bir körleşme biçimidir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 55). Burjuva toplumunda yaşanan körleşme, toplumda bireylerin sağlıklı iletişim kuramamalarıyla ilgilidir. Kulakları balmumuyla tıkalı denizcilerin yaşadığı deneyim yoksunluğunu bugün, "fabrikadaki, sinemadaki ve kolektifteki modern işçi" de yaşamaktadır. Aydınlanma'nın "hiçbir zaman elinden kurtulamadığı mitoloji"ye geri dönmesi, modern insanın, aydınlanmış doğaya, yani rasyonaliteye bağımlı kılınmasıyla olur (Horkheimer&Adorno, 1995: 55).

Horkheimer ve Adorno'nun, aydınlanmanın diyalektiğinin alegorisi olarak ele aldıkları *Odysseus ve Sirenler* öyküsü, mitle rasyonalitenin birbirlerine yakın durduklarını göstermektedir. "Destan, özellikle en eski aşamasında mite bağlı kaldığını gözler önüne serer: Serüvenler halka özgü söylenceden kaynaklanırlar. Ama Homeros'un aklı mitleri hükmü altına alınca, onları 'düzenleyince', bu akıl mitlerle çelişkiye düşer" (Horkheimer&Adorno, 1995: 63). Homeros, destanlarında hem toplumsal hiyerarşik düzenin hem de "artık şarkısı söylenemeyen şeylerin özlem dolu"

anlatımına yer verir. Destanların çok anlamlı üslubu, “düzenleyici aklın eseri biçiminde” ortaya çıkar “ki içinde miti yansıtan rasyonel düzen aracılığıyla bu düzenleyici akıl miti” ortadan kaldırır (Horkheimer&Adorno, 1995: 63). Sirenlerin ölümcül çağrısı, doğanın aklın düzenine sıkıştırılmış olmasından kaynaklanır. Sirenler doğayı temsil ederler. İnsan da doğanın bir parçası olarak o baskı altına alınmış doğaya geri dönmek ister. Sirenlerin şarkısı, “hazzın sesine, fedakarlık ve çözülme arzusuna” bir çağrıdır, zincirlere vurulmamış bir yaşam özleminin ifadesidir (Figal, 2008: 55). Sirenlerin kollarında bekleyen ölüm insanın değil, “özdeş, amaca yönelik, eril kendiliğin” ölümüdür (Figal, 2008: 55).

Odysseus’un eve dönüş yolculuğu “öznenin mitsel güçlerden kaçış yolu” olarak, bireyin yazgılarına, aydınlanmanın mite karşı verdiği mücadeleyi anlatır. “Troya'dan İthaka'ya uzanan dolambaçlı yol, etiyle kemiğiyle doğa güçleri karşısında son derece zayıf kalan ve ancak özbilinçte oluşan Ben'in mitler arasından geçen yoludur” (Horkheimer&Adorno, 1995: 66). Serüvenle birlikte, gerçek bir tehlike olarak görülen, her türlü kılığa girebilen doğaüstü yaratıklar tarih olur; “eski cinler, bir zamanlar tarih öncesinin dehşetinde meydana çıktıkları kayalıklara ve mağaralara” sürülür (Horkheimer&Adorno, 1995: 66 vd.). Rasyonel düşünme ve bireyselleşmeyle gerçekleşen miti aşma tecrübesi, yaşamın her alanına aktarılabilen bir sanat deneyimine dönüşür. Sadece denizde değil karada da “aslında cinlerin bulunmadığına, bunun geleneksel halk inancında büyüsel bir kuruntu ve bir yaygınlık olduğuna ilişkin” düşünceyle aydınlanma mekân değiştirir. Böylece mitsel güçlerin saldığı gerçekdışı korku, “ergin kişinin gözünde, ülkesine ve mülkiyetine geri dönüş, yani kendini koruma amacının seçikliğine karşılık bir ‘yolunu şaşırmaya’ dönüşür” (Horkheimer&Adorno, 1995: 67). Yolunu şaşırma mantığın dışına çıkmadır, rasyonel düşünmenin yolunu bulamamaktır. Odysseus’un yok olma tehlikesini göze alarak mantığın dışına çıkması ve kendini bu serüvene atması, -çünkü eve dönmek için başka bir yolu da tercih edebilirdi-, onun kurnazlığıyla bu tehlikelerden bir kaçış yolu bulacağına olan inancına bağlıdır. “Ben'in özdeşliğini oluşturan ve hayatta kalmasını sağlayan bilginin tözü çeşitli-olandan, oyalayıcı-olandan, çözücü- olandan edinilen deneyimdedir” (Horkheimer&Adorno, 1995: 67). Doğa, insandan üstün istem dışı güce sahiptir. Bu gücü insan uygar akılcı bir düzen ile kontrol altında tutmak ister. Destan, yok olma tehdidine karşı kendi doğallığını terk edebilme cesaretinin, aydınlanmış doğanın hayatta kalma hüneri olduğunu bize gösterir. “Odysseus yücelmek için adeta kendini alçaltır; doğaya yabancılaşması, her serüvende boy ölçüştüğü doğayı terkedişte gerçekleşir” (Horkheimer&Adorno, 1995: 67). Tam da doğa güçleriyle bu şekilde başa

çıktığı için Odysseus, gücü kendi elinde toplar; doğaya ve kendi buyruğu altındakilere karşı ilan ettiği zaferiyle yurduna geri döner.

Eve dönüş yolculuğu, "yolunu şaşırma" deneyimiyle sanat deneyimine ve bireyselleşme serüvenine dönüşür. Burjuva Odysseus'un dramında sanat, hem bir "hatırlama" hem de bir "kendini kandırma" olarak yaşanır (Figal, 2008: 52). Canlı doğanın, geçmişin akıl dışı korkusu, sanat formunda aşılır. Fakat korkudan kurtularak özgürleşme ve böylece bireyselleşme içgüdüleri bastırarak meydana geldiğinden, burada baştan çıkarıcı doğaya görünüşte bir teslimiyet söz konudur. "Ben'in, serüvenleri başarıyla atlatmaya, kendini korumak için alçalmaya yarayan organı hiledir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 68). Hile, Odysseus'un "doğa tanrılarını, tıpkı uygar seyyahın vahşilere fildişi karşılığında renkli boncuklar sunması gibi" aldatmasıdır. Kurban sunma rasyonel bir eylemdir ve tanrıyı aldatmayı planlar. Böylece tanrılar "insani amaçların önceliğine bağımlı" kılınır (Horkheimer&Adorno, 1995: 69). Bu aldatışla birlikte tanrıların insanlar üzerindeki gücü toplumsal iktidarın eline geçer; "dindar cemaatin inançsız rahiplerce" aldatılışının kökeninde de bu türden bir hile yatar. "Hile kültte meydana çıkar. Odysseus hem kurban hem de rahip işlevini görür. Girdiği rizikoyu hesaplayarak iktidarın, bu rizikoya yol açan yadsınışını etkiler" (Horkheimer&Adorno, 1995: 69). Odysseus kendini simgesel olarak kurban eder ve bu deneyimle yeni bir bilinç kazanır. Kazanılan özbilinç kendini gerçekleştirmek için güdüsel doğasıyla bağını keser. "Özellikle güçsüz kişiyi tanrısal tözün taşıyıcısı düzeyine çıkaran bu yalanın bir kısmı, varlığını an'ın gelecek uğruna feda edilişine borçlu olan Ben'in üzerinde çoktan beri hissedilmektedir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 70). Simgesel kurban deneyiminde bir bilinç değişimi yaşanır ve aydınlanmış doğa tanrısal bir töze ulaşır. "Odysseus birçoğunun gözünde boşuna tanrı sayılmıyordu" (Horkheimer&Adorno, 1995: 70).

Horkheimer ve Adorno'ya göre insan uygarlığının tarihi "kurbanın içedönüşünün tarihidir. Başka bir deyişle: Feragatin tarihidir. Her feragat eden, yaşamının kendisine geri verilenden daha çoğunu, savunduğu yaşamdan daha çoğunu verir" (Horkheimer&Adorno, 1995: 73). Uygarlık akla aykırı olanın gereksiz ve yararsız bulunarak kurban edilmesini meşru kılar. Bu bağlamda uygarlık kurbanı kurumsallaştırır; bu da "tarihsel bir felaketin belirtisidir, insanların ve doğanın aynı ölçüde başına gelen bir zorbalık edimidir (Horkheimer&Adorno, 1995: 70). Zorbalığa neden olan hile düşüncesi böylece, "kurbandaki bu tür nesnel gerçekdışılığın öznel açılımından başka bir şey değildir, ki bu öznel açılım kurbanın yerine geçmektedir"

(Horkheimer&Adorno, 1995: 70). Kurban ilkesine göre, rasyonel olan hayatta kalır. “Hilenin tutunmak için yararlandığı şey, rasyonellikle akıldışılık arasındaki bu tezattır” (Horkheimer&Adorno, 1995: 72).

Odysseus, akıldışı mitsel güçlere karşı öznel aklı kullanma inisiyatifi gösterir. “O kendini kuşatan ve tehdit eden, adeta her mitsel figürü dahil eden hak ilişkilerinden kaçınmak zorundadır” (Horkheimer&Adorno, 1995: 77). Sirenleri dinlemenin yok olmak anlamına geldiğini bilir. “Ancak hile, rasyonel hale gelmiş direnmedir. Odysseus, Sirenler adasının önünden değil de, başka bir yoldan geçmeyi denemez. Bilgisinin üstünlüğüne güvenmeyi ve özgürlüğünün korunmaya yeteceğini vehmederek baştan çıkarıcıları direğe bağlanmadan dinlemeyi de denemez” (Horkheimer&Adorno, 1995: 77). Direğe bağlı olduğundan kendini doğanın kucağına bırakmaz, ama “dinleyici olarak doğaya tutkun kalmayı gerçekleştirir” (Horkheimer&Adorno, 1995: 77). Odysseus mitolojik yazgıda bir boşluk bulur. “İlkçağa özgü antlaşmada, yolcunun şarkıyı bağlanmış ya da bağlanmamış şekilde dinleyip dinlememesi öngörülmemiştir. Bağlamak, zincire vurmak tutuklunun hemen öldürülmediği bir aşamaya aittir” (Horkheimer&Adorno, 1995: 77). Sirenlerin şarkısının yok edici etkisinin farkındadır Odysseus, yoksa kendini direğe bağlatmazdı. Burada teknik bir aydınlanma söz konusudur. Yine de kendini şarkının hazzına bırakır, ama “ölüm gibi hazzı da sonuçsuz bırakır”; o bağlı bir dinleyici, “tutkun bir kişi olarak”, şarkıların “büyüsüne kapılmadığı bir şenliğe rastlamıştır” (Horkheimer&Adorno, 1995: 77). “Tevekkül göstererek doğaya intibak eden değiştirilmiş, araç haline gelmiş aklın doğaya kendi payını vermesi ve böylece onu aldatması Odysseus’çu hilenin formülüdür” (Horkheimer&Adorno, 1995: 76). Sirenler kendi şarkılarını dinletmişler ve güçlerini göstermişlerdir. Fakat Sirenlerin gücü, burjuva tarihinde ilk kez “yolcunun özlemi halinde çoktan etkisizleştirilmiştir” (Horkheimer&Adorno, 1995: 78). Bu mitsel figürlerin bir daha insan ruhunda yok edici korkuya neden olamayacağı açıktır artık. İnsan, aklı sayesinde doğanın insan üzerindeki hâkimiyetine son vermiş; kendi belirlenim yasalarını doğaya dikte etmeye başlamıştır. Odysseus kurnazlığının Sirenlerle, “başarılı şekilde başarısız kalmış karşılaşmasından bu yana şarkılar hastalanmıştır ve batı dünyasının müzik sanatı, tekrar her çeşit sanat müziğinin devindirici gücü haline gelen şarkının uygarlıktaki anlamsızlığından mustarip olmaktadır” (Horkheimer&Adorno, 1995: 78). Aydınlanmış burjuva kültüründe, mitsel doğa güçlerine karşı duyulan korku, bir özlem olarak bastırılmış, fakat aşılamamıştır. Burjuva sanatının başarısızlığı buradadır.

Başarı ve başarısızlık “dilin tarihsel yeri”nin değişmesine bağlı olarak ortaya çıkar. Dil aklın egemenliğinde “tanımlama haline gelmeye başlar” (Horkheimer&Adorno, 1995: 78). Mitsel düşünmede, sözün yazgıyı belirleyen bir etkisi vardır; öyle ki söz ve nesne arasındaki fark ayırt edilemez. “Sözün nesne üzerinde dolaysız nüfuzu”, sözün bağlayıcılığını ve söze itaati meydana getirir. Söze itaat bir dinleme ve yorumdur. Mitsel yazgıda sözün ifade ettiği ve amaçladığı şey iç içedir. Bununla birlikte düşünmeye rasyonel hile karıştığında, söz ve nesne arasındaki “farktan yararlanmak” esastır. “Böylece amaç bilinci meydana çıkar: Aynı sözün değişik anlamlara gelebileceğini anlayarak Odysseus düştüğü zor durumda ikiciliğin farkına varır” (Horkheimer&Adorno, 1995: 78). Aklın araç olarak kullanılmasıyla birlikte dil de egemen güçlerin elinde, insanın doğasını değiştiren araç haline gelir.

> Odysseus, vaktiyle burjuva toplumunu tesis eden ilk ilkeye göre yaşar. İki seçenek vardı: Aldatma ya da yok olma. Aldatma *ratio*'nun belirtisiydi, *ratio*'nun tikelliği bu belirtiden anlaşılıyordu. Bu yüzden, burjuva döneminin sonunda barizleşen mutlak yalnızlık, seyyah Odysseus ile münferit fabrikatör Robinson'un tasarladıkları gibi, evrensel sosyalizasyona aittir. Radikal sosyalizasyon radikal yabancılaşma demektir. Odysseus ile Robinson'u meşgul eden bütünlüktür: Biri onu boydan boya kateder, diğeri yaratır. Her ikisi de bunu insanlardan tamamen yalıtlanmış şekilde yerine getirir. İnsanlar ikisine de sırf yabancılaşmış biçimde, düşman ya da dayanak, daima araç, şey muamelesi yapar (Horkheimer&Adorno, 1995: 80).

Yok olma olasılığı, kurnazlık, aldatma ve emeği sömürme hakkını doğurur. Hak talebi haksızlık yapma ihtimalini de ortaya çıkarır. Aklın ve dilin araçsal kullanımıyla, canlı doğaya, içgüdülere haksızlık yapılmaktadır. Aldatılan doğadır, insanın kendi iç doğasıdır. Aldatma ilkesi hep egemenliğin yararına işleyen bir olgudur. Kurnazlık yasalarına göre düşünen Odysseus, Sirenlerin şarkılarının yazgısal gücünü kırarken, insanın içgüdülerini baskı altına alır ve doğanın yozlaşmasına neden olur. Aklın var olmak için seçtiği yol egemenlik yoludur. Bu yolda mite karşı yaşanan aydınlanmada, insan sadece aydınlanmış değil, aynı zamanda doğaya da yabancılaşmıştır. Yabancılaşma, aklın öznelleşirken biçimsel bilgide özünü kaybetmesiyle başlamaktadır (Horkheimer, 2016: 62). Mitler doğa, insan, yaşam ve ölümle ilgili yorumlardır ve böylece bir anlam dünyasıdır. Yabancılaşma, doğanın seslenişinin manasında yaşanır. Doğa ve dinleyeni birbirine bağlayan dil, dilin doğasıyla uyumlu olmayan aklın egemenliğindedir. Doğanın seslenişinin manası, aklın doğaya mesafe koyması nedeniyle, yabancılaşmada sakatlanarak işitilebilir ancak. Horkheimer ve Adorno’nun modern rasyonalite eleştirisinin temelinde yatan dilemma, aydınlanmacı aklın, mitsel doğadan ve korkudan kurtularak özgürleşmeyi teorik yaşamda araması nedeniyle, kendini doğasından koparması ve eylem yeteneği kısıtlanmış dinleyici ve seyirci olarak

kendi kendine yabancılaşmasıdır. Aklın egemenliğindeki teorik yaşamda canlı doğa, hesaplanabilir olmadığı için bastırılmaktadır. Uygarlık korkuyu bastırarak ilerlediğinden, zorunlu olarak korkuya yenik düşmektdir. Heidegger'de de konu edildiği gibi, korku *hiç*i açığa çıkaran bir deneyimdir. Böylece, varlığın anlamı bu korkuda gizlidir, denebilir. Korkuyu bastırmak yerine, dilin öykünme refleksiyle korkuyu açığa çıkarmak, doğaya ve söze itaat eden işitme yetisinin bir başarısı olacaktır.

3.2.3 Heidegger'de Dilin Konuşmasına Akort Edilmiş Bir Bulunuş Olarak İşitme

Heidegger'e göre, dünyaya fırlatılmış *Dasein* kendini burada, "algılayan kendini-bulma olarak değil", "akort edilmiş bulunuş olarak" bulur (Heidegger,1993: 135). Akort edilmiş olma (*gestimmt sein*), dünya içinde bulunma ruh halini (*Stimmung*) yansıtır. Dünyada bulunmanın akort edilmişliği, *Dasein*'ın dünyaya açılma biçimini ve kendi dünya açıklığını anlama tarzını gösterir. Buna göre anlama, *Dasein*'ın, içinde var olduğu dünyayı bir "içinde-olma" olarak açması ve *bu dünya içinde var olma uğruna,* var olduğunu açığa vurmasıdır (Heidegger, 1993: 143). Anlama, insanın ne uğruna varlık gösterdiğinin anlaşılır olmasıdır. Bir var-olma (Da-sein) biçimi olarak anlama, insanın kendi varlık olanaklarına varıp açmasıdır. Bu da anlamaya *tasarım* karakteri kazandırır. Anlamanın tasarım karakteri, insanın varlığını, var olarak, bir varlık olanağını gerçekleştirerek anladığına işaret eder (Heidegger, 1993: 144 vd.). Böylece anlamada, varlığın bakış tarzı ortaya çıkar. Varlığın bakış tarzı yukarıda *şeffaflık* olarak tanımlanmıştır (Heidegger, 1993: 146). Heidegger, "şeffaflık" terimini "kendini bilme" ifadesinin yerine geçirir, çünkü *Dasein*'ın kendine bakışında ortaya çıkan anlam bilmeyle değil, "anlayarak yakalama" ile ilgilidir (Heidegger, 1993: 146).

Heidegger için "bakış" ifadesi, geleneksel felsefedeki "görmek" ifadesinden farklıdır. Ona göre şeffaflıkta, aydınlığa kavuşturmada açığa çıkan görme, ne duyusal algılama ne de tinsel duyumsama anlamına gelir. *Dasein*'ın anlaşılmasını sağlayan bakış için görme sadece, varlığın anlamıyla örtüsüz karşılaşma anlamına gelir. Bununla birlikte felsefe geleneğinde görme hep, "varolana ve varlığa erişme biçimi olarak" ele alınmıştır (Heidegger, 1993: 147). Heidegger, geleneksel varlık, bilgi, anlam anlayışının içine düşmemek için, bakışı ve görmeyi farklı anlam biçimlerine sokmaktadır. Böylece, "noetik açıdan, mevcut olanın geleneksel ontolojik önceliğine karşılık gelen, saf görünün önceliği elinden alınır. 'Görü' ve 'düşünme', ikisi de zaten anlamanın uzak türevleridir" (Heidegger, 1993: 147). Heidegger'e göre fenomenolojinin özü görüleme yöntemi de varoluşa ilişkin bir anlama olarak kabul edilmelidir.

Anlama, belli bir konu üstüne şekillendiğinde "yorum" adını alır. Yorum, *Dasein*'ın kendini, yaşadığı dünya üzerinden anlamasıdır. Yorumla birlikte "anlama, anladığı şeyi kendine mal eder" (Heidegger, 1993: 148). Heidegger'de yorum, yaşama dünyasıyla bağlantılı olarak, varlığın varoluş tarzını, anlamını anlamaya yönelik bir anlama biçimidir. Bu bağlamda yorumda "apaçık anlaşılanlar, '*bir şey olarak bir şey'* yapısına sahiptir" (Heidegger, 1993: 149). Hermeneutik anlamada insan kendini, yaşadığı çevreyi belli anlam bağlamlarına, belli konulara ve kavramlara ayırarak anlar.

Yorumladığımız dünyayı anlama başarısı gören düşünmeye ait değildir. Öyleyse Heidegger'de dünyayı açığavurma başarısının neye bağlı olduğunu sormak gerekir. "Her yorum temelini anlamada bulur. Yorumda o şey olarak sınıflanan ve anlamada sınıflanabilir olarak nitelenen şey anlamdır" (Heidegger, 1993: 153). Anlamı bulduğumuz yerde anlamanın başarısının neye bağlı olduğunu da buluruz. Anlam, anlamanın ve yorumun ifade ettiği şeydedir. Felsefe geleneğinde ifade, gerçeklikle uyumlu yargı olarak hakikati bildiren bir kavramdır. Heidegger ifadeyi "yorumun türetilmiş tarzı olarak" ele alır ve klasik yargı teorilerinin önüne geçirir. Ona göre ifade, "bildirerek belirleyen gösterimdir" (Heidegger, 1993: 156). İfadenin gösterdiği şey, anlamada açılan veya keşfedilen şeye dayanmaktadır. "İfade, kendiliğinden primer olarak bizzat varolanın kendini açabilen, boşlukta asılı bir tutum değildir; aksine ifade zaten hep dünya-içinde-olma zemininde durur" (Heidegger, 1993: 156). Heidegger, ifadenin teorik bir kavram olmadığını, varoluşsal, yaşam pratiğiyle ilgili bir davranış biçimi olduğunu ve "esasen yorumda olduğu gibi, eksistensiyal temellerini zorunlu olarak ön-düşünme, ön-görme ve ön-kavramada" bulduğunu ileri sürer. (Heidegger, 1993: 157).

İfadenin yorumun türemiş bir tarzı olduğunu göstermek için Heidegger çekiç örneğini kullanır: "Çekiç ağırdır" ifadesi, mantıksal açıdan ele alındığında, anlamı önceden varsayan bir önerme niteliğindedir: "Çekiç nesnesinin ağır olma niteliği vardır" (Heidegger, 1993: 157). Oysa kullanma niyetiyle elimize aldığımız çekiç ağır ise, onu bırakır, yerine başka bir çekiç alırız. "Yorumun başlangıç aşamasında, teorik bir ifade önermesinde bulunarak değil, uygun olmayan aleti, sağgörüyle-temin amaçlı kaldırıp kenara koymak ya da değiştirmek şeklinde olur, 'tek kelime dahi etmeden'" (Heidegger, 1993: 157). Çekiç, ilkin çekiçlemek amacıyla kullanılan, el altında bulunan bir alettir. Bilimsel bir önermenin nesnesi olarak çekiç, hakkında yargıya varılan bir varolana dönüşür. "Meşgul olmanın *el altında olan ne ileliği,* kanıt gösteren ifadenin '*ne hakkındalığına*' dönüşür. Ön-görme, el altında olandaki mevcut olanı kasteder"

(Heidegger, 1993: 158). Böylece yorumun *bir şey olarak* yapısı değişime uğrar. "O, mevcut olan üstüne belirleyici sırf- görünür- kılma yapısına düşer" (Heidegger, 1993: 158). Hermeneutik anlamada alet olarak *el altında olan* çekiç, sav içeren ifadede ağır olarak nitelenen, *mevcut olan* bir nesne durumuna gelir. İfadeye üstünlüğünü veren, "saf olarak gözleyen gösterim imkânı" ancak bu şekilde ortaya çıkar (Heidegger, 1993: 158).

Saf görünün sav içeren ifadesinin felsefe geleneğinde üstünlük kazanmasına karşılık, Heidegger için "ifade, ontolojik kökenini anlamaya ilişkin yorumda" bulur (Heidegger, 1993: 159). Böylece dilin, "başka bir deyişle *logos*'un, 'mantığı'nın Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde yattığını" ileri sürer (Heidegger, 1993: 160). Felsefe tarihinde dilin anlama pratiğine dayalı yapısı gözden kaçmıştır. "Logos mevcut olan olarak tecrübe edilmiş", bu düşünce etkisinde varolana da mevcut olan anlamı atfedilmiştir (Heidegger, 1993: 160). "Varlığın bu anlamı" Heidegger'e göre, "biçimsel bir-şey-olma anlamında", varlığın anlamına dair sorunun sorulmasına engel olmuştur (Heidegger, 1993: 160).

İnsanın varlığını anlamak, insanın konuştuğu dili anlamaktır. Çünkü "insan konuşur. Biz uyanıkken de rüyada da konuşuruz. Biz hep konuşuruz; hatta hiçbir sözcük sarf etmediğimizde de, aksine sadece dinlediğimiz ya da okuduğumuz zaman da konuşuruz" (Heidegger, 1985: 9). Bu nedenledir ki Heidegger konuşmayı, "dilin eksistensiyal-ontolojik temeli" olarak irdeler (Heidegger, 1993: 160). *Dasein*'ın varlığını anlamada dilin önemi, anlamanın yorumla ilgisi, bildirim olarak ifadenin de yorumun bir türevi olarak yorumla ilgisi bağlamında konu edilir. Heidegger'e göre bu bağlamda, anlamayı ve yorumu belirleyen şey konuşmadır. Konuşma, *Dasein*'ın dünyada bulunuşunun anlamını açığa çıkaran eksistensiyal yapıdır (Heidegger, 1993: 162).

Varlık belirlenimi konuşmak olan insanın, ruh durumunu, anlayış yetisini belirleyen en temel duyumsama biçimi, işitmedir. İşitme, duyumsadığımız dünyayı başkalarına bildirme imkânı sağlar (Vetter, 2014: 293). "İşitme konuşmanın temelini oluşturur" (Heidegger, 1993: 163). Heidegger işitmeyi susma eylemiyle birlikte ele alır; her ikisi de konuşmaya ilişkin varlık biçimini gerçekleştirme imkânıdır. Ona göre susmayı mümkün kılan konuşmadır; "Dasein'ın söyleyecek bir şeyleri" olduğu için, susmadan bahsedilebilir (Heidegger, 1993: 165). Heidegger'e göre söylemek, her zaman konuşmaya denk düşen bir kavram değildir; aralarında önemli bir fark vardır: "İnsan konuşabilir, hiç durmadan konuşur ve bütün bunlar hiçbir şey ifade etmez. Buna karşılık insan susar, konuşmaz ama konuşmama halinde çok şey söyleyebilir"

(Heidegger, 1985: 241). *Dasein*, konuşarak olduğu kadar susarak da kendini ifade eder. Dünyada bulunuşun ifadesini anlamak, ifadenin söylediğini anlamaktır. Konuşulan sözü anlamak böylelikle, dinleme ve susma yetkinliğine bağlı bir eylem olarak gerçekleşir.

Konuşma, duyarak ve susarak gerçekleşen anlamayla, bu türden anlama da esas olarak yaşamla ilişkili olarak ele alınır. Buna göre konuşma, yaşam yorumunu ifade eden, ontolojik bir kavramdır. Konuşma, yani söz söyleme, insanla ve insan yaşamıyla ilgili şeylerin telaffuzudur. Heidegger'e göre konuşma, *Dasein*'ın dünyada bulunuşu ve anlama eylemiyle aynı derecede eksistensiyal bir eylemdir. Konuşma, genel olarak ifade edilecek olursa, bir dil olayıdır. "Konuşmanın dışa vurulması dildir" (Heidegger, 1993: 161). Konuşma, açıkça dile gelen "sözcük bütünü" içinde, "kendine has bir 'dünyasal' varlık" kazanır ve bu sözcük bütünü de, "bu dünyada varolanlar gibi bir el altında olan olarak" kendini gösterir (Heidegger, 1993: 161). Konuşmak insanın anladığı, bildiği bir şeydir. İnsan, tıpkı çekici kullanmaktan anlayan usta gibi konuşmaktan anlar. Dil, bu şekilde el altında olarak "var olan sözcük nesnelerinden" oluşur (Heidegger, 1993: 161). "Dil varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder" sözünün anlamı, *Dasein*'ın, konuşmaktan anlayan bir varlık olarak dilde var olmasında açığa çıkmaktadır (Heidegger, 2013: 5). Dil, dünya-içinde-var olan varlık tarzıyla, dünyaya fırlatılmış insanın, varlığının anlamını açtığı yerdir (Heidegger, 1993: 161).

İnsan-dil ilişkisi eksistensiyal bir ilişkidir. İnsanı insan yapan şey, onun "dilin varlığına yerleşik" olarak bu dünyada bulunmasıdır (Heidegger, 1985: 254). İnsanın bu varoluş tarzından vazgeçmesi, dilin dışına çıkması mümkün değildir. İnsan sadece konuşan varlık olarak dili ele alabilir; dile başka bir açıdan bakması imkânsızdır. Dil, insanın dünya deneyimidir. İnsan dilini bir araç olarak kullanmaz; ona sahip değildir. Bu nedenle dilin konu edilmesinde, "ona giden bir yol" bulmak, dili dilden başka bir şeyle açıklamak, dilden ve varlıktan uzaklaşmak anlamına gelir (Heidegger, 1985: 230). "Dil, varlığın kendisinin ışıyarak-gizleyerek ortaya çıkışıdır" (Heidegger, 2013: 18). Heidegger'in dil yolunda bulduğu formül, "dil olarak dili dile getirmek" olur (Heidegger, 1985: 230).

"Dil olarak dil nedir?" sorusuna Heidegger, "*Dil konuşur*" yanıtını verir (Heidegger, 1985: 10). Heidegger bu cümlenin insanı bir uçuruma sürüklediğini kabul eder; fakat bunun anlamsız bir boşluk olmadığını, aksine varlığının anlamını açan bir ufuk olduğunu söyler. Ona göre insan bu uçurumda kendini evinde hissetmelidir, çünkü dilin konuşmasında insan kendini açma gücünü bulur. Konuşmak, genel olarak "ifade

etme" anlamına gelir. Bunun yanında konuşmak, "insanın bir etkinliği" olarak, "gerçek ve gerçek olmayana dair bir tasarım ve tasvir"i ifade eder (Heidegger, 1985: 12). Heidegger'e göre bu tanımlamalar dili dil olarak betimlemekten uzaktır. Ona göre dilin konuşması, konuşulan şeyde gerçekleşir. "Konuşma, konuşulanda son bulmaz. Konuşulanda konuşma korunur" (Heidegger, 1985: 13 vd.). Konuşulanda, anlamlı ya da anlamsız "bir şeyler hakkında" konuşulur (Heidegger, 1993: 161). Konuşmada bir şeyler aktarılır; konuşulan kendini bildirir. Heidegger'e göre, "konuşmanın ne hakkında olduğu, sözü edilen olarak konuşulan, aktarma ve bildirme", ontolojik anlamda irdelenen konuşmayı oluşturan etmenlerdir (Heidegger, 1993: 162).

Heidegger'e göre dil, insan kendini aktardığı, açığa vurduğu sürece konuşur. "Dil, insani konuşmayı gerektirir" (Heidegger, 1985: 244). İnsan ise "dile tekabül ettiğinden konuşur" (Heidegger, 1985: 30). Konuşmak tekabül etmektir. "Tekabül etmek işitmektir. O, sessizliğin emrinde olduğundan işitir" (Heidegger, 1985: 30). Dil hakkındaki felsefi ve bilimsel bilgi arayışı, dili, dilbilgisel, mantıksal düşünmenin konusu yapmaktadır. "Dil üzerine yeni bir görüş ortaya atmanın hiçbir dayanağı yoktur. Her şey dilin konuşmasında ikamet etmeyi öğrenmeye bağlıdır" (Heidegger, 1985: 30). İnsan sadece dilin konuşmasına kulak verdiği, dilin ufkunda kaybolmayı göze aldığı sürece konuşur. "Dil konuşur. Onun konuşması konuşulanda bize konuşur" (Heidegger, 1985: 30).

Dil olarak dilin anlamına varıp açmak, dilin doğasını tanımaktır. Heidegger'e göre, dilin doğası, *"im olarak söylem"*dir (Heidegger, 1985: 242). Dil, söyleyerek ve göstererek konuşur. Konuşulan, söylem olarak ifade edilir. Konuşmak ve işitmek birbirinden ayrı düşünülemez. "Konuşma, söylem olarak kendiliğinden bir işitmedir. Bu konuştuğumuz dili işitmektir. Dolayısıyla konuşma aynı zamanda bir işitme değil, bilakis *önce* bir işitmedir" (Heidegger, 1985: 243). Konuşabilmek, işitebilmeyi varsayar. Bu nedenle söylem olarak dil, onu dinleyeni varsayar. "Biz ancak söyleme ait olduğumuzda, böyle dinleyiciler olabiliriz" (Heidegger, 1985: 245). Böylece dilin konuşmasını dinlemek, söylemin gösterdiği şeyi anlamaktır.

Söylemin gösterdiğini anlamak, söylemin gösterdiğine uygun olmayla gerçekleşir. Anlamı gösteren uygun olma durumu, anlama olayıdır. "Söylemin iminde kavranan olay, ne bir durum ne de bir meydana gelme olarak tasvir edilebilir, tam tersine sadece söylemin iminde gerçek olan olarak duyumsanır" (Heidegger, 1985: 247). Heidegger'e göre bu şekilde anlamayı ortaya çıkaran olay, insanın, konuşan varlık olarak, dilin konuşmasını karşılayan bir varlık olarak anlaşılmasını sağlar.

İnsanın, dilin konuşmasına karşılık vermesi, “kendine uygun olana ait olması” demektir ki bu da “duyabilme” olanağını açabilmesine bağlıdır (Heidegger, 1985: 248). Buna göre, dinleme olayı olarak konuşma, insanın dünya deneyiminin dayandığı kaidedir. Heidegger burada, insanın varlığına dair en özlü anlatımı ortaya koymaktadır.

Konuşmanın, anlamayla ve dünya deneyimiyle ilgisini açığa çıkaran, işitmenin konuşmayı belirleyen bir olay, bir varlık olanağı olarak tasvir edilmesidir. Dilin telaffuz ettiği ses, kulakta yankı bulduğundan söz duyumu meydana gelir. Bununla, insanın *bir şeyi duymaya yönelik* bir varlık olması, “başkalarıyla birlikte bulunan Dasein’ın eksistensiyal açıklığı”dır (Heidegger, 1993: 163). Dünyada bulunmak ve de dünyayı açığavurmak, söze tekabül etmeye bağlıdır. Söze tekabül etme, tüm varlık olanaklarını kendinde barındıran “dostun sesini duyma” olarak anlama konusu yapılmaktadır (Heidegger, 1993: 163). İnsanın “vicdanının sesini” dinlemesi de, kendini gerçekleştirme ve anlama olanaklarından biridir (Heidegger, 1993: 268 vd.). Bu nedenle, bir duyma edimi olarak söze tekabül etme, insan varlığının “birincil ve asli açıklığıdır” (Heidegger, 1993: 163). Çünkü “Dasein, anladığından dolayı duyar” (Heidegger, 1993: 163). Anlamak, var olmaktır; var olmak, dünyada bulunmaktır. *Dasein*, bu şekilde dünyada bulunuşunun anlamını, dilin konuşmasına tekabül ederek anlar. Dilin konuşmasına tekabül etme, varlığın sesine *akort edilmiş bir bulunma* tarzını ifade eder. Bulunma, dilin konuşmasına tekabül etmedir. *Dasein* kendini bu bulunmada anlar. Heidegger’de dilin konuşmasına tekabül eden bulunma, “her Dasein’ın yanında taşıdığı dostunun sesini duyma olarak” *Dasein*’ın varlığını belirleyen açıklığıdır (Heidegger, 1993: 163). *Dasein* varlığını, kendisi gibi konuşan başka *Dasein*’ların varlığına açıklığında anlar. Açıklığı karakterize eden varlık tarzı, “dostun sesini duyma olarak”, toplumsal boyutta birbirini dinlemenin akustiğine bağlanmaktadır.

Heidegger’in, en asli varlık açıklığı olarak tasvir ettiği duyabilme yetisi, insan için aynı zamanda “*kulak verme*” olanağı anlamına gelir. Ona göre kulak vermek, bir anlama fenomeni olarak fiziksel ve psikolojik duyma ediminden daha önce gelir. “Kulak verme de, anlamayla ilgili duymanın varlık tarzına sahiptir” (Heidegger, 1993: 163). Bizim öncelikle duyduğumuz şey, gürültü sesi veya karmaşık ses öğeleri değildir. Heidegger’e göre biz öncelikle, “araba gıcırtısını, motosikleti” duyarız; “uygun adım yürüyen kafileyi, kuzey rüzgârını, ağacı ovan ağaçkakanı, çatır çatır yanan ateşi” ayırt ederiz (Heidegger, 1993: 164). Duyduklarımızı “saf gürültü” olarak algılamak, daha “yapay ve karmaşık bir tutum”u gerektirir. Sokaktan gelen gürültü sesi, hep bir şeyin gürültüsü olarak duyulur. Böylece Heidegger, hermeneutik anlamada ortaya çıkan, *bir*

şey olarak bir şey tarzında anlama yapısının, duyma olayında da ortaya çıktığını gösterir. "Öncelikle motosiklet ve araba sesleri duyuyor olmamız, dünya-içinde-olma olarak Dasein'ın, hep bu dünya dâhilinde el altında olanlarla *yan yana* bulunduğunun fenomenal belirtisidir" (Heidegger, 1993: 164). Bu şu demektir: *Dasein*'ın dünyada bulunuşu ve dünyaya açılabilmesi, duyuların şekillenmesini öngören bir meta dile bağlı değildir; söylemi duyma, "sonuç olarak, bir 'dünya'ya ulaşmak için öznenin üzerinden atladığı bir sıçrama tahtası"nı gerektiren bir durum değildir (Heidegger, 1993: 164). *Dasein*'ın varlığının özü, onun daima anlayan olarak anlaşılanın yanında bulunmasında anlaşılır.

Söylenene kulak verme edimi, bir işitme duyusu etkinliğinden daha fazlasını ifade eder. "Sadece anlayan, dinleyebilir" (Heidegger, 1993: 164). Konuşma ve duyma, ontolojik bir bütünlük içinde ele alındığında ancak, dinlemekten veya kulak vermekten bahsedilebilir. Heidegger'in anlama olarak ele aldığı duyabilmeyi karakterize eden şey, *kulak verebilme*dir. "Biz kulaklarımız olduğu için duymayız. Duyduğumuz için, kulaklarımız vardır ve bedenimiz kulaklarla donatılmıştır" (Heidegger, 1951/2000: 220). İnsan duyarak, kulak vererek, dinleyerek var olur, böylelikle varoluşunu ve dünyayı anlar. Yanlış anlama, duymama durumuna ya da bütünüyle konuşulana kulak verememe durumuna bağlı olarak gelişir. İnsan, dinlediğini el altında bulunan bir şey olarak kendine mal ederek dinler; konuşulana ait olarak "kulak kesildiğimiz" zaman, duyabilme olanağı gerçekleşmiş olur (Heidegger, 1951/2000: 220).

Heidegger'e göre varlık sorusu, varlığın anlamına ilişkin bir sorudur. Varlığın anlamı, insanın konuşmaya tekabül ederek var olmasında sorgulanır. Tekabül etme olarak duyma, insanın varlığa açılabilmesidir. Bu bağlamda "düşünmenin esas tavrı, soru sormak değildir, aksine, - sorulacak sorunun olurunu duymaktır" (Heidegger, 1985: 165). Düşünme hep, ilk ve son nedenleri soran bir arama olarak bilinir. Düşünme bilgiye giden bir görme yöntemi olarak kullanılır. Buna karşılık Heidegger için düşünme, dilin çağrısına kulak veren, "duyan düşünme"dir (Espinet, 2009: 77). Dil varlığı, im olarak söylem dâhilinde olanaklı olduğundan, söylenen sözün gösterdiğini anlamak, duyan düşünmenin bir başarısıdır. Burada "duyma ve görmenin düşünmeye entegrasyonu" söz konusudur (Espinet, 2009: 130). Düşünme, hem görme hem de işitme anlamında, söylemin görülür kıldığı dünyayı anlamadır; görülebilir olanın çağrısını yerine getirmektir (Heidegger, 1957: 86). Bununla birlikte düşünme, görmeden de, soru sormadan da önce bir "duyma, söylenebilir olma"dır (Heidegger, 1985: 170).

Varlığı duyan düşünme, *Dasein*'ın kendini, dilin tanıdığı konuşma hakkına, ait olduğu varlık olanaklarına açmasıdır.

Böylelikle, dilin konuşmasına tekabül etme olarak varlığın anlamı sorunu, varlığın sesine kulak vermeye indirgenmektedir. Böylece anlama sorunu, dilin ve varlığın birlikli tecrübesinde, kulak vermeye dayanan anlama modelinde çözüm bulur. *Dasein*'ı belirleyen açıklık tecrübesi, kulağın açıklığına bağlanır. "İnsan konuşmadan önce, Varlığın talebini duymalı ve bu talep karşısında kendinin pek az veya nadiren bir şey söyleme hakkı olduğu tehlikesini bilmeli" (Heidegger, 2013: 11). Varlığın talebi dilin özündedir ve dilin özü konuşmadır. *Dasein* dilin konuşmasında ikamet eder. Bu şekilde dilin konuşmasına tekabül eden *Dasein*'ın dünya varlığı, ***akort edilmiş bulunma*** olarak dilin talebini duymada özünü bulur. Tekabül etme, *Dasein*'ın bulunuşunu belirler ve ruh halini akort eder. Tekabül etmenin bu belirlenmiş (*be-stimmtes*) ve akort edilmiş (*ge-stimtes*) yapısı içinde *Dasein*, "varlığın sesi olarak" ona yönelik konuşan dile kulak verir (Heidegger, 1966: 23 vd.). Varlığın talebinin sesi (*Stimme*), ontolojik bulunuşun eksistensiyal olarak akort edilimiş olmasında (*Gestimmtsein)* ve bu ruh halinde (*Stimmung*) yankı bulur.

BÖLÜM 4. BİR DİNLEME FELSEFESİNE DOĞRU

Yirminci yüzyıl felsefesinde, özellikle Wittgenstein'la başlayan "dile dönüş" fikri, Gadamer felsefesinde "hermeneutiğin ontolojiye dönüşü" fikriyle gerçek açılımını bulur. Gadamer dile dönüş fikrini ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan dil sorununu, dilin ve düşüncenin birliğini ifade eden bir "logos" anlayışına geri götürür. *Logos*, insanın dil içinde yaşadığını gösterir. İnsanla ilgili her şey dilde meydana gelir. İnsani her deneyimi dilsel olan belirler. İnsanın anlaması da böylece dille sınırlıdır (Gadamer, 2002a: 71). İnsanın sanatsal, tarihsel ve hermeneutik bilinci, dilsel deneyim olarak gerçekleşir. Gadamer, dilin *meydana gelme karakteri*ne ve anlamanın dil sınırına bağlı olarak, hermeneutiğin ontolojiye dönüşünün çerçevesini çizer. Hermeneutiğin evrensellik iddiasını da bu bağlamda anlamak gerekir.

Hermeneutiğin deneyimin dilsellik ilkesine bağlı olarak ontolojiye dönüşüyle birlikte, anlama sorunu da yeni bir boyuta taşınmış olur. Buna göre, ben bilincinin önceliğine bağlı monolojik anlama yerini, konuşan dili temel alan diyalojik anlamaya bırakmıştır. Hermeneutik, dili konuşmayla bir tutar. Dil, insani deneyimde nasıl ortaya çıkıyorsa öyledir. Hermeneutik anlayışa göre önemli olan, insanın bir dili konuşmasından ziyade, insanda dilin konuşuyor olmasıdır. Anlama sorunu olarak herhangi bir konunun özüne yönelik çözüm getirecek olan konuşma örneği de böylece diyalog olarak belirlenir (Gadamer, 2002b: 157). Diyalog "sen" ile "ben"i bir araya getiren dil ortamıdır. Konuşulan söz, hep bir başkasıyla buluştuğundan "konuşma 'ben' alanına değil, 'biz' alanına aittir" (Gadamer, 1966/1993a: 151). Diyalog "biz olma" gerçekliğini içerir. Tek bir bireye ait bilincin kendine dönük kapalılığına karşılık diyalogda başkasına yönelik açıklık vardır. Diyalog, konuşma muhataplarını ortak anlayışa davet eder.

Gadamer, Platonik bir kavram olarak yeniden ele aldığı diyalog kavramıyla anlama sorununu teorik alandan pratik alana taşır. Anlama, insanların birlikte var oldukları, anlaşıp uzlaştıkları insani varlık alanını kapsar. Bu alan, dilin diyalog karakterinin gerçekleştiği alandır. Diyalog hermeneutiği, anlama ilkesi olarak soru ve yanıt arasındaki diyalektiği öne çıkarır. Buna göre diyalektik mutlak bir ilke değildir. Diyaloğun diyalektiği, bir deneyim olarak dile ve böylece anlamaya *katılım* anlamına

gelir. Ortak dünyaya ya da deneyime katılım diyalektiği, "parçalara değil, bütüne katılma" anlamını içerir (Gadamer, 2002b: 158). Gadamer'e göre katılım edimi, paylaşmayı, birlikte büyümeyi ve zenginleşmeyi beraberinde getirdiğinden, nesneleştirici bir bilme değil, pratik bir erdemdir.

Diyalog hermeneutiği böylece hermeneutik anlama sorununu, hermeneutik uygulama sorunuyla birlikte ele alır. Hermeneutik anlama olarak yorum, diyalog ortamında uygulanır. "Diyalogda biz gerçekten yorumluyoruzdur" (Gadamer, 2002b: 157). Soru ve yanıt diyaloğun işlevidir. Soruya verilen her yanıt "ötekinin yorumunun yorumunu verir" (Gadamer, 2002b: 157). Dil, diyalog formunda dünyayı inşa eder. Anlamada vuku bulan "dilsel bir olaydır, daha doğrusu bir sözcük oyunudur" (Gadamer, 1990: 493). Diyalog ortamında gerçekleştirilen "*dilsel oyunlar*", dünyayı tanımamıza ve dünya anlayışı geliştirmemize olanak sağlarlar (Gadamer, 1990: 493). Ve diyalog hermeneutiği, geleneğe ve başkasının düşüncelerine açık olma olarak, ortak insani amaçlarımız doğrultusunda farkındalık yaratma çabasını hayata geçirir.

Gadamer'in anlama modeli olarak tasvir ettiği hermeneutik konuşma, işitmeye dayalı bir anlama ufkuna açılır. Hermeneutik anlama açısından işitmek, bir şeyi bir şey olarak duymadır ve duyma, başkasına açılan bir dinleme yeteneği olarak hermeneutik anlamaya model olur. Dinleme modeli, dilin konuşma karakterinin diyalektik anlamaya olanak verdiğini savunan düşünce üzerinde temellendirilir. İnsanın tarihselliği ve dilselliği bağlamında anlama, insanın dünya deneyimiyle sınırlıdır. Birlikte yaşanan dünyada insan hep başkasına yönelik olduğundan, anlama da diyalojik anlama olarak birbirini dinlemedir. *Birbirini dinlemeye dayalı bir açıklık deneyimi*, Gadamer'in diyalog hermeneutiğinin diyalektik ve etik yönüne işaret eder. Hermeneutik anlama, konuşmanın soru-yanıt mantığına uygun olarak meydana geldiği için *diyalektik*, pratik bir erdem olarak *pronesis* bilgeliğini hayata geçirebildiği için de *etik* bir yapıya sahiptir. Bu tür anlamaya en uygun model diyalog modelidir. Diyalog, dilin konuşmasına geri giden hermeneutik fenomendir.

Diyaloğa dayanan anlama, insanlar arası iletişimin meydana geldiği yaşam dünyasının bir sorunudur. Böylece, başkasını tanıma ve başkasının başkalığıyla baş edebilme konuları hermeneutik anlamaya dâhil edilir. Anlamayı ortak bir konuya taşıyabilmek için, hermeneutik dinlemeyi öğrenmek ve uygulamak bir zorunluluktur. Böylece dinleyerek anlama, aynı zamanda yetenek ve yeterlilik anlamında bir sanat olarak da ele alınır. Dinleme sanatı, başkasının başkalığıyla karşılaşma anında, başkasına konuşma hakkını ve haklı olma olanağını verebilmektir. Dinlemek, başkasını

anlamaktır. Anlayan dinleme, önyargılarımızı aşmaya açık olmayı gerektirir. Hermeneutik bilinç, önyargıları varlığa ait ön anlama yapısına dâhil eder. Bu nedenle amaç, önyargıları tamamen ortadan kaldırmak değil, önyargılara bağlı yanlış anlamalardan kaçınmaktır. Hermeneutik açıklık, ortak anlamaya ve uzlaşmaya açık olmaktır. Bu ise yanlış anlamaya neden olan yabancılaşmayı başkasını dinleme derinliğinde gidermeyle gerçekleşir.

Önyargılar dünyaya açıklığımızın temelini oluştururlar. Dünya deneyimi ve dil deneyimi ön anlama, önyargı şartına bağlıdır. Anlamanın bu ön-yapısını gün yüzüne çıkarmak, evrensel bir problemdir. Gadamer, diyalog ortamında gerçekleşen hermeneutik dinlemeyi tekrar tekrar hayata geçirerek, bu soruna çözüm bulunabileceğini ileri sürer. Bu nedenle hermeneutik dinleme tavrının, felsefenin diline yerleşmesi gerekir. Bu aynı zamanda anlamayı ve dinlemeyi öğrenme sürecidir. Felsefe, kullandığı dili ve düşünmeyi bu yönde eğitmeye meyletmelidir. Dinleme bir yaşam kültürü ve bir felsefi düşünme refleksidir. Felsefi metinleri okumak, diyalog ortamında gerçekleşen konuşma ve dinleme refleksinin pratiğidir.

Gadamer hermeneutik anlamayı, okuma sanatı bağlamında, okumayı da diyalog hermeneutiği bağlamında birbirine bağlar. Burada dinlemenin canlılığı, anlamayı meydana getiren deneyim unsurudur. Dinleme modeli, Gadamer'in anlamayı yaşam dünyasından hareketle ele almasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Konuşulan her söz beraberinde başka birini de kasteder. Gadamer'de düşünülebilir olan her şey ve böylece anlama evreni, yaşam dünyasında açığa çıkan konuşan dille, dilin ifade eden, çağıran sesiyle ilgilidir. Gadamer, felsefede yeterince ilgi görmemiş bir fenomen olarak dinlemeyi, dili dinlemek, geleneğin sesini duymak, ses ve anlam birliğine kulak vererek metin okumak bağlamlarında, dilin gerçekliğini deneyimlemenin evrensel yolu olarak belirler. Buna göre dinleme ve anlama, ayrı düşünülemez bir bütün içinde ele alınır. Dinlemenin evrensel bir anlama yolu olarak meşruiyet kazanması, dinleme sanatının, dilin diyalog ve retorik karakterlerine bağlı olarak öğrenilebilir bir gerçekliğinin bulunmasıdır. İnsan, bir dünya deneyimi olarak dinleme sanatını, dilin pragmatik kullanımı ve dil ortamına ontolojik katılımıyla, hep *mimetik* bir sanat olarak öğrenir ve deneyimler. Birlikte yaşamın bir sorunu olarak dinleme, aynı zamanda etik bir sorumluluk olarak insan ve kültür bilimlerinin konusu olmaya devam eder.

4.1 Konuşma Olarak Anlamada Diyalog ve Diyalektiğin Birliği

Hermeneutik fenomenin üç öğesi, anlama, yorum ve uygulamadır. Yorum anlama tarzıdır, böylece anlama hep bir yorumdur. Romantik hermeneutikte de ileri sürüldüğü gibi, anlama ve yorumun eş zamanlı olarak gerçekleşmesi, "yorumlayan dili ve kavramsallığı aynı şekilde anlamanın iç dinamiğini belirleyen bir yapı olarak" öne çıkarır (Gadamer, 1990: 312). Böylece dil, hermeneutik anlamanın merkezinde yer alır. Gadamer, romantik hermeneutiğin bir adım ötesine geçip, anlama ve yorum birliğine uygulamayı da katar. Uygulama, metin ve yorumcu arasında gerçekleşen anlama ve yorumlama etkinliğidir (Gadamer, 1990: 313). Her anlama bir uygulama modeline göre gerçekleşir. Gadamer'de hermeneutik uygulama, anlamanın tarihselliği ve olaysallığı bağlamında bilimsel bir yöntem olarak daraltılamaz. Buna göre Gadamer uygulama modelini, hermeneutiğin unutulmuş tarihinden çekip çıkarır. Ona göre "kehanetin dilini yorumlayabilen, tanrısal iradenin sözcüsü", bu modeli temsil eden en iyi örnektir (Gadamer, 1990: 313). Hukuksal olarak bir yargının ifade edilmesi ve dinsel bir metnin vaaz edilmesi de, yine hermeneutik yorumun somut uygulama örnekleridir (Gadamer, 1990: 314).

Bugünkü kavramlarımızı ve dilimizi belirleyen geleneğin metinleri olduğundan, hermeneutik anlamanın ana konusu bu metinlerdir. Böylece, Gadamer için anlama, "her bir bireyi kuşatan ve zapt eden tarihsel varlığın bilincidir. Gadamer, geleneksel bağların 'sökümü', 'destrüksiyonu' üzerine çalışmaktansa, geleneği rehabilite etmeyi ister" (Figal, 2007: 3). Hermeneutik bir tasarım olarak geleneği anlama, geleneğin bugün her somut yorumlama durumunda "yeniden ve başka türlü anlaşılması"nı zorunlu kılar (Gadamer, 1990: 314). Bu bağlamda, hep yeniden yorumlama ve başka türlü anlama olarak geleneğin rehabilite edilmesi, hermeneutik bir uygulama problemidir. Geleneği anlamak isteyen yorumcu, kendini ve içinde bulunduğu somut anlama ve yorumlama durumunu göz ardı edemez. O metni içinde bulunduğu duruma uygulamalıdır (Gadamer, 1990: 329).

Anlamayı, tarihsel ve dilsel bir meydana gelme olarak ele alan hermeneutik, metinleri ve yorumcuyu hermeneutik uygulama modelinde bir araya getirir. Hermeneutiğin görevi, bu "anlama mucizesi"ni ortaya çıkarmaktır (Gadamer, 1990: 297). Bir metnin anlaşılması, metnin söylediğine geçerlilik kazandırmaktır. Geçerlilik, sözcüklerde dile gelen konunun açığa çıkmasıdır. "Bu ancak konuşmada meydana gelir" (Gadamer, 1990: 297). Hermeneutik model olarak gerçek bir konuşmada "başkasında, kendi dünya deneyimimizde daha önce bu şekilde hiç

deneyimlemediğimiz bir şeyle karşılarız" (Gadamer, 1972/1993a: 211). Gadamer'e göre yazılı olanın konuşma olarak anlaşılması bu şekilde, "anlamlılık boyutunda hareket etmek" anlamına gelir ve hermeneutik anlama "başkasının öznelliğine geri gitme"yle ilgilenmez (Gadamer, 1990: 297). Konuşmada, başkasının düşünce perspektifine girebilme ve anlaşabileceği ortak konuları tesis edebilme olanağı vardır. Konuşma, "her ikisinin diğerini bulduğu ve diğerinde kendini bulduğu" *arkadaşlık* gibidir (Gadamer, 1972/1993a: 211). Aynı şekilde tarihsel bir anlama da, tarihsel ufkun bir arkadaşla konuşma edasında kazanılmasını gerektirir. "Geleneğin konuştuğu tarihsel ufka geri gidemeyen, geleneğin içerdiği konunun anlamını yanlış anlar" (Gadamer, 1990: 308). Hermeneutik uygulanma biçimi olarak konuşmada belirleyici olan, ne sadece geleneğin metinlerinden aktarılan niyet ne de yorumcunun kişisel okumasıdır. Hermeneutik bir metin okuması, ortak konuyu dile getiren hermeneutik bir konuşmadır (Gadamer, 1990: 392). Ufukların kaynaşması anlamında "ortak anlama katılma", geleneğin konuştuğu dili anlama mucizesidir (Gadamer, 1990: 297). Burada anlama, soyut anlamın anlaşılmasından ziyade, ortak bir konu üzerinde anlaşma şeklinde gerçekleşir. "Her anlamanın ve anlaşmanın hedefi konu üzerinde mutabık olmaktır. Böylece hermeneutik hep, oluşmamış ya da kesintiye uğramış mutabakatı tesis etme amacını taşır" (Gadamer, 1990: 297).

Bununla Gadamer geleneğin anlaşılmasını, gerçek bir tarihsel ve dilsel deneyim olarak belirler. Gelenek, dilin ve düşünmenin birleştiği hermeneutik alanda dilsel bir olaya dönüşür. Hermeneutik bir fenomen olarak yorum, anlamın dilselliği ve tarihselliği dahilinde konuşma olarak gerçekleşir. "Yorum, konuşma gibi soru-yanıt diyalektiğine dayalı kapalı bir dairedir" (Gadamer, 1990: 392). Anlama ve yorumun uygulaması olarak dile gelen konuşma, *hermeneutik konuşma*dır (Gadamer, 1990: 391). Hermeneutik bir fenomen olarak yorumun, anlamanın ve uygulamanın hermeneutik konuşma olarak bir potada eritilmesi, Gadamer'in hermeneutik anlama problemine yaptığı felsefi katkıdır. Gadamer böylece, "metinlerin yorumunu konuşma olarak" ön plana çıkarır (Gadamer, 1990: 393). Gadamerin anladığı anlamda metinlerle konuşma, belli bir konu üzerinde yapılan karşılıklı bir konuşmadan farklı olarak, "başkasının ufkunu tanımanın bir aracıdır" (Gadamer, 1990: 308).

Gadamer'de yorum olarak hermeneutik konuşma, tarihsel hermeneutik bilincin somut hermeneutik duruma uygulanmasıdır. Anlayanı ve anlama nesnesini, tarihsel ve ontolojik olarak birbirine bağlayan hermeneutik bilinç, *açıklık* kavramıyla karakterize edilir (Gadamer, 1990: 268). Açıklık, hermeneutik deneyim anlamında, "metnin ya da

başkasının düşüncesine açık olmak" demektir (Gadamer, 1990: 273). Hermeneutik açıklık, başkasının talebine açık olmak, birbirine açık olmak olarak, birbirine söz hakkı verme, birbirine konuşma hakkı tanıma konularını içerir. "Böyle karşılıklı bir açıklık olmadan insanlar arasında gerçek bir bağ oluşamaz. Birbirine ait olmak, her daim bir-biri-ni-dinleyebilmek demektir" (Gadamer, 1990: 367). Hermeneutik anlamanın koşulu, *birbirini dinlemeye dayalı bir açıklık deneyimidir*. Açıklık deneyimi bu bağlamda, kendi önceden edinilmiş kanılarına dair bir ön anlayışıyla, başkalığa açılmak ve başkasını tanımaktır. Önyargıların rehabilite edilmesini gerekli kılan bu hermeneutik durum (Gadamer, 1990: 281), "metinlerden sesini yükselten geleneği" kendi başkalığı açısından nesnel (konu üzerinde uzlaşmış) olarak anlamadır (Gadamer, 1990: 274).

Hermeneutik açıklık deneyimi, başkasının düşünceleri ve kendi düşünceleri arasında bütünlük bağlamında ilgi kurmayı gerektirir. Gadamer'e göre, bu düşünce farklılıklarını ve çeşitliliklerini nesnel olarak ele almak için, hermeneutik bir "ölçüt" mevcuttur (Gadamer, 1990: 273). Bu ölçüte göre hermeneutik tavır, "*kendinden hareketle nesnel olarak soru sormaya geçiş yapar*" (Gadamer, 1990: 273). Bu geçiş, gerçek önyargıları yanlış olanlardan ayırt etmeyi gerektirir. "Hermeneutik olarak eğitilmiş bilinç buradan hareketle tarihsel bilinci açığa vurur" (Gadamer, 1990: 304). Anlamayı meydana getiren önyargının, zamansal mesafeye bağlı olarak bilincine varmak, "başka türlü düşünce olarak geleneğin kendi tarafında belirmesini ve geçerlilik kazanmasını" mümkün kılan hermeneutik koşuldur (Gadamer, 1990: 304). Bir önyargının önyargı olarak farkına varılması, soru formunda "gelenekle karşılaşma" sırasında yaşanan etkileşime bağlı olarak gerçekleşir (Gadamer, 1990: 304). Gadamer'in hermeneutik anlamanın koşulu olarak belirlediği önyargılardan uzaklaşma deneyimi böylece, "lojik olarak *soru* yapısına sahiptir. Sorunun özsel varlığı, olanakların açılması ve açık tutulmasıdır" (Gadamer, 1990: 304). Anlamak olanakları kavramaktır.

Gadamer, hermeneutik bilincin açıklık deneyiminde meydana gelen "hermeneutik durumun analizinde soru kavramı"na vurgu yapar (Gadamer, 1990: 368). Deneyim, soru etkinliğini varsayar. Öyle ki bir konunun böyle değil de başka türlü olduğunun bilgisi, başka bir deyişle, metnin başkalığını anlama, soru soran bilincin deneyimidir. "Deneyimin özünde bulunan açıklık, lojik olarak tam da bu öyle ya da böyle olanın açıklığıdır. Onda soru yapısı vardır" (Gadamer, 1990: 368). Sorunun yapısı diyalektiktir ve negatiftir. Hermeneutik konuşmanın diyalektik temeli, *docta ignorantia*, bilmediğini bilme motivasyonuyla soru sormaktır. İnsan, kendi sonluluğunu ve bilgisizliğini soru sorarak aşar ve anlar. Bu bağlamda Gadamer, Sokrates'in hiçbir

şey bilmediğini bilmesinin diyalektik negatifliğini, "soru sormanın gerçek üstünlüğü" olarak tasvir eder (Gadamer, 1990: 368).

> Soru, özüne uygun olarak, bir anlama sahiptir. Fakat anlam yön anlamıdır. Sorunun anlamı bu halde, içinde her şeyin yanıtlanabilir olduğu yöndür; tabii anlamlı, anlama uygun bir cevap olacaksa eğer. Soruyla birlikte, sorulan, belli bir bakışa doğru hareket eder. Sorunun gelişiyle, sorulanın varlığı da açılır. Bu açık varlığı geliştiren logos, bu noktada hep yanıttır. Onun bizzat soru anlamında anlamı vardır sadece (Gadamer, 1990: 368).

Gadamer, Sokrates'in soru ve yanıt arasındaki bağıntıda yürüttüğü sorgulama yönteminde, soruyu, konuşmanın yönünü belirleyen "*olaysallık*" olarak öne çıkarır (Gadamer, 1990: 369). Soru, böylece konuşmanın niteliğini belirleyen bir gidişattır. Tartışılan konunun nesnel görüş birliğine bağlanması veya konuşmaya katılanların birbirini tanıması, sorunun dilsel olaysallığında meydana gelir. Bir "sen" olarak, başkası olarak konuşan metinler soru içerirler ve bir soruya yanıt verirler. Bugün bizi metinlerle konuşmaya iten gerçek motivasyon buradadır. "Bu nedenle diyalektiğin gerçekleşme tarzı, soru sormak ve yanıt vermektir, daha doğrusu, bütün bilginin soruya bağlı olarak geçit bulmasıdır. Soru sormak açığa çıkarmak demektir" (Gadamer, 1990: 369). Gadamer hermeneutiğinde sorunun öncelik kazanması, hermeneutiğin, soru sormanın açıklığını varsaymasıdır.

Sorunun açma karakteri, hermeneutik açıdan ele alındığında, "soru ufkuna bağlı olarak" sınırlanır (Gadamer, 1990: 369). Bu, sorunun "öyle ya da böyle olanın belirlenmesi" bağlamında *sorulması* demektir. Soru etkinliği, sorunun belli bir çerçevede sorulmasıdır. "Soru sorma açıklığı varsayar, fakat aynı zamanda sınırlamayı da varsayar" (Gadamer, 1990: 369). Böylece sorunun doğru veya yanlış olduğu üzerine konuşma olanağı doğar. Bunu belirlemenin ölçütü de, sorunun ne ölçüte açık olarak sorulduğudur. Gadamer soru sormayı pratik yaşamla bağlantılı olarak irdelediğinden, doğru ve yanlış kavramları üzerinde durmaz. Onun için belirleyici olan, sorunun yanıt verilir şekilde sorulmasıdır. Bir soru "eğri" ise, yanıtlanamaz (Gadamer, 1990: 370). Anlam yönüne uygun olarak sorulan soru, yanıta açık bir sorudur. "Anlam hep olası bir sorunun yön anlamıdır" (Gadamer, 1990: 370). Ucu açık olarak sorulan soru, "hem evette hem de hayırda verilen hükmü" olanaklı kılar (Gadamer, 1990: 370). Hermeneutik, soru ve anlama arasında kurulan öz ilişkisini bu noktadan hareketle ele alır.

Soru ve yanıt arasındaki diyalektik ilişki, bilmenin ve anlamanın diyalektik yapısıyla örtüşür. Soru sormak bilmekle bağlantılıdır. "Yalnızca sorusu olan bilgi edinir"

(Gadamer, 1990: 371). Soru ufku, “evet ile hayır, böyle ile başka” arasındaki aykırılıktan beslenir ve bu nedenle diyalektik yapıdadır (Gadamer, 1990: 371). Soru insanı, karşıt görüşlere açık durarak yanlış önyargıları, yanlış anlamaları ortadan kaldırmaya ve konunun aslını bilmeye motive eder. Hermeneutik, bilmezliğin bilgisinin negatif deneyiminde açığa çıkarılan bir diyalektik soru olanağını, anlama sanatını hayata geçirmek için kullanır. Bilmediğini kabul etmek, kendi önyargılarını aşmak, başka türlü anlamak güç bir iş olduğundan, anlamak bir sanattır, soru sorma sanatıdır. “Bu nedenle soru sormak bir eylemden çok bir katlanmadır” (Gadamer, 1990: 372). Soru sormak, diyalektik bir sanat olarak aynı zamanda düşünme sanatıdır.

Gadamer böylece, hermeneutik anlamaya model aldığı konuşmayı, diyalektik soru sorma ve düşünme sanatına dayandırır. “Bir konuşmayı sürdürmek öncelikle, konuşma muhataplarının birbirlerini anlamadan konuşmamalarına bağlıdır. Bu nedenle konuşma zorunlu olarak soru-yanıt yapısına sahiptir” (Gadamer, 1990: 372 vd.). Konuşma sanatının ilk koşulu budur; konuşma muhatapları birbirini dinlemeli ve biri diğeriyle “birlikte adım atarak” ortak olana, konuşulan konuya yönelmelidirler (Gadamer, 1990: 373). Hermeneutik konuşmada esas olan, muhatabın tezini çürütmek, onu kendi yönüne çekmek, ikna etmek değil, karşı düşüncenin başkalığı üzerine düşünmektir. Konuşma “sanatını bilen, bizzat düşünceyi dile getiren bütünü arar. Diyalektik, söylenen sözün zayıf noktasını bulmada değil, tam tersine onu kendi gerçek gücüne götürmede gerçekleşir” (Gadamer, 1990: 373). Platon’un anladığı anlamda bir diyaloğun günümüze uyarlanması, böyle bir “daha güçlü yapma sanatı”na bağlı olarak düşünülebilir (Gadamer, 1990: 373). “Zira böylesi güçlü yapmada söylenen söz sürekli kendi hakikatinin ve doğruluğunun dış olanaklarına yönelik olarak dönüşüme uğrar ve kendi anlam geçerliliğini sınırlayacak tüm karşı sözleri aşar” (Gadamer, 1990: 373).

Gadamer, “Sokratik diyaloğun maieutik üretkenliğini, sözün ebelik sanatını”, hermeneutik anlamaya uygulayarak, anlama olarak konuşma sanatının, yazılı olana odaklı anlama ve yorumlama tekniklerinden farkını ortaya koyar (Gadamer, 1990: 374). Burada Gadamer, *logos* olarak sorunun, hermeneutik anlama fenomeni olarak öne çıkarılması bağlamında Platon’a geri döner. Her ne kadar Platon’un “sözcüksüz”, noetik bir anlamayı merkeze alan idea öğretisi, anlamanın dilselliğini kapatıyor olsa da (Gadamer, 1990: 411), Gadamer için Platon, “yazılı dili eleştirmesi” ve “*logoi*’nin, özellikle de yazılı olanın zayıflığını, diyalog şiiriyle aşmayı denemesi” bağlamında övgüyü hak etmektedir (Gadamer, 1990: 374). Platon’da, “idelerin saf olarak düşünülmesi, *Dianoia*, ruhun kendi kendiyle diyaloğu olarak dilsizdir (*aneu phones*)”

(Gadamer, 1990: 411). Buna karşılık Gadamer, konuşan dili merkeze alan diyaloğu, hermeneutik bir fenomen olarak irdeler. Anlama konusunun daima sözde dile gelerek açığa çıkması, dile ve anlamaya fenomenolojik bir karakter yükler. Böylece o, "dili ve kavramı, konuşmanın başlangıçtaki devinimine" indirger ve sözün hakikatini "açığa çıkarma"yı dener (Gadamer, 1990: 374).

Gadamer'e göre, soru-yanıt diyalektiği, diyaloğa katılanların birbirleriyle anlaşmalarını ve içinde bulundukları ortak dünyayı telaffuz ederek anlamalarını sağlar. Bununla birlikte soru-yanıt diyalektiği sadece konuşanlar arasında gelişen bir diyalog durumu değildir. Aynı zamanda söz konusu edilen şeyler arasında da soru-yanıt diyalektiği meydana gelir. "Konu 'sorular ortaya koyar'. Soru ve yanıt bu nedenle metin ve yorumcusu arasında da cereyan eder. […] Burada bahsedilen, söz konusu konu ve onun öyle-ya-da-başka-varlığıdır" (Gadamer, 1985/1993a: 6). Okuyucusunun veya yorumcusunun yanıtını bekleyen her metin, hermeneutik bir konuşmaya açılır. Burada bir soru dile gelir ve bir yanıt olarak metinle diyalog başlar. Hermeneutik bir fenomen olarak diyalog böylece, "metinle konuşmaya-varmak olarak" tanımlanır (Gadamer, 1990: 374). "Bunu başaran yorumun dilsel olarak gerçekleşmesi, yabancı bir ortama geçerek yer değiştirmek anlamına gelmez, tam tersine başlangıçtaki anlam iletişiminin tekrarlanması anlamına gelir" (Gadamer, 1990: 374). Geleneğin metinlerini, bulundukları yabancılıktan çıkarıp bugün yaşanan ortama taşımak, bir konuşma başarısıdır. Bu konuşma, konunun özünün soru-yanıt diyaloğunda tekrar edilmesinde meydana gelir. Anlamayı sağlayan konuşma, "diyaloğun yazınsal biçimi"dir (Gadamer, 1990: 374). Diyaloğun bu biçimi, soru-yanıt diyalektiğine uygun olarak gerçekleşen hermeneutik bir konuşma sanatıdır. Konuşma burada, yazınsal metin okuması olarak ortaya çıkar. Böylece okuma deneyimi, hermeneutik anlamanın konuşma olarak meydana geldiğini gösteren hermeneutik bir uygulama olarak belirginlik kazanır. Her hermeneutik konuşmanın kökeninde dili ve kavramı birleştiren *logos* vardır.

Metinlerle diyalog sanatını tasvir etmek için Gadamer, mektupla haberleşme örneğini verir. Mektup bir tür "yazılı konuşma" tarzıdır. Mektupla haberleşme bir sanat olarak "yazılı ifadenin, bilimsel bir yazıya dönüşmesine izin vermez" (Gadamer, 1990: 374). Mektup, kesin kavramlarla yazılmış bir yazı değildir; mektup, bir haberci eliyle alıcıya ulaşmayı ve bir yanıt almayı varsayar. Yazılan mektup ve ona verilen cevap arasındaki "zamansal mesafe", dış etkiye bağlı bir "olgu" değildir (Gadamer, 1990: 374 vd.). Tam tersine, hızlı haberleşmeyi sağlayan teknolojinin, "mektup yazma sanatının çöküşü"ne neden olması, dışarıdan gelen olumsuz etki olarak görülür (Gadamer, 1990:

375). Metinle girilen diyalog, benzer bir şekilde *noetik* (kavramsal) bir anlama olarak değil, diyalektik (dilsel) bir anlama olarak ele alınmalıdır. Diyalektik, genel olarak Hegel'in diyalektiği anlamında bir mantığı, "dilin gerçekleşme biçimine, soran ve yanıt veren sözün anlamına doğru giderek kaynaşan mantığı" kapsar (Gadamer, 1990: 375). Gadamer'e göre hermeneutiğin görevi, Hegel'in diyalektik düşünmesinin monolog yapısını, başkasıyla, başka dillerle ve kültürlerle yapılan diyalog olarak, konuşmanın diyalektiğine dönüştürmektir.

Gadamer'de hermeneutik anlama süreci, soru-yanıt mantığına bağlı diyalogla aynı diyalektik seyirde gerçekleşir. Metni ve okuyucusunu soru-yanıt diyalektiğinde bir araya getiren, anlamanın konuşma olarak meydana gelmesidir. Geleneğin mirası olan metinlerin yorumu, geleneğin, okuyucuya ya da yorumcuya soru sormasıyla başlar. "Yorum bu noktada hep, birine sorulmuş soruyla ilgili varlık karakterini içirir. Bir metni anlamak bu soruyu anlamaktır" (Gadamer, 1990: 375). Sorunun yanıtlanması, metnin okuyucusunun metne açık olmasını gerektirir. Açıklık, hermeneutik *soru ufku*nun kazanılmasıdır. Soru ufku, metnin sorduğu sorunun yanıtının, bir metinle karşılaşma, yani metinle konuşma olarak yine metin içinde ortaya çıkmasıyla kazanılır. Bu bağlamda soru ufku, ortak anlamın açığa çıkarılmasının yolunu açar. "Anlamak isteyen kişi, soru sorarak söylenenin ardına geri gider. O bunu, cevabı olduğu sorudan gelen yanıt olarak anlamalıdır" (Gadamer, 1990: 375). Metin aynı zamanda hem soru hem yanıttır. Soru-yanıt diyalektiği, soruların hep yeniden oluşturulmasının zeminidir. Okuyucu, metinle bu şekilde bir diyalog içindedir. Diyaloğun devamlılığını sağlayan soru ufkudur. Hermeneutik anlama bu ortak soru ufkunda meydana gelir. Buna göre, insan ve kültür bilimlerinin anlama mantığı, bu şekilde "soru mantığı" olarak belirlenmiş olur. Platon'un diyalogları bu soru mantığına bir model teşkil ediyor olmasına karşın, Batı felsefe geleneğinde bu anlama diyalektiğine tam anlamıyla başvurulmamıştır (Gadamer, 1990: 375). Gadamer'de hermeneutik konuşma, Platon'un diyalektik felsefesinin bir yorumu olarak diyalog ve diyalektiğin birliğini dile getirir.

Soru-yanıt mantığının diyalektik açıklığı, Gadamer'in hermeneutik teorisinin temelini oluşturur. Geleneksel metinleri anlama, geleneğin, bizi belirleyen söz olarak dile gelmesine izin vermektir. Bu nedenle "gerçek bir anlama, tarihsel geçmişe ait kavramların, aynı zamanda kendi kavramlarımızda yer alacak şekilde yeniden kazanılmasıdır" (Gadamer, 1990: 380). Gadamer'e göre bu anlama, soru-yanıt diyalektiğinde daima yeni soruları açan, soru ufuklarının kaynaşmasıdır. Ve "*anlamada meydana gelen ufukların kaynaşması, dile özgü bir başarıdır*" (Gadamer, 1990: 383).

Dilin varlığı ise, insan için hala karanlık kalmaya devam etmektedir. Hermeneutik anlama aynı zamanda, dili de bir soru olarak açığa çıkartır. “Dilsellik düşünmemize son derece yakındır”, fakat dilin konuşması çok az konu edilir (Gadamer, 1990: 383). Bunun nedeni, dilin kendi varlığını saklıyor olmasıdır. Bu nedenle hermeneutik anlama, insanın temel deneyimi olan konuşmadan yola çıkarak dilin örtüsünü açmak ister. Hermeneutik konuşma, ortak bir konunun, ortak bir dilin dile getirilmesine olanak verir. Gadamer’de dile gelme, söz ile konunun birliğini sağlayan devinimdir. Dile gelme durağan bir anlama değildir, bir meydana gelmedir (Figal, 2007: 222). Dile gelme olayı, soru mantığına dayanan konuşmanın dilselliğidir (Gadamer, 1990: 384). Hermeneutik anlamanın, böyle bir “konuşma modeline uygun olarak” gerçekleşmesi, dilin konuşmasına açık bir dinleme tavrını uygulamayı da beraberinde getirir (Gadamer, 1990: 383).

4.2 *Dasein*’lar Arası İletişim Figürü Olarak Hermeneutik Dinleme

Bu çalışmanın Heidegger’i ele alan bölümlerinde, görme modeline bağlı bir bilgi ve düşünce figürüne dayanan Batı metafizik geleneğinin eleştirisinde, Heidegger’in temel sorunu olarak varlığın talebini duyan bir kulağın eksikliği üzerinde durulmaktaydı. Heidegger, “Nedir - Bu Felsefe?” başlıklı konferansında tartıştığı felsefenin neliği sorusuna cevap olarak, “tekabül-etme” kavramını ortaya atar (Heidegger, 1966: 21). “Bu tekabül etmede, ‘felsefenin bizi hep yüreklendirdiği şey’e kulak veririz. Bu bağlamda Heidegger destrüksiyon kavramını işitme olarak yeniden belirler” (Bischof, 2004: 405). Heidegger felsefeyi, varlığın sesini işitmeye açık olma olarak belirlerken, felsefi geleneğin yeniden ele alınması ve inşa edilmesi de yine varlığın diline tekabül eden bir dinleme deneyimiyle birlikte düşünülür. Heidegger’de *bir şeyi duyma* olarak dinleme, varlığın anlamını, varlığın talebinde duymaktır. Burada “şey” anlamdır ve “talep” sestir. Talebe tekabül etme olarak *işitme*, bir düşünmedir, Heidegger’ce ifade edilirse, düşünmenin varlık tarzıdır. *Dasein*’ın varlık tarzı, hermeneutik anlamadır. Felsefi düşünme, bu anlayışla hermeneutik dinleme olayında parçalarına ayrılıp yeniden belirlenir.

Gadamer, hermeneutik felsefesini, Heidegger’de düşünerek var olma, var olarak düşünme diyalektiğinde ifade edilen *ön anlama* anlayışı üzerine oturtarak tasarlar. Heidegger’de *Dasein* öncelikle, bu ön anlama yapısı içinde kendini anlar. Gadamer, *Dasein*’ın ön anlama yapısında ayrıştırdığı *önyargı* kavramını, tarihsel, hermeneutik bir bilinç olarak irdeler. Heidegger’de bir şeyi duyma olarak varlığın diline tekabül etme Gadamer’de yerini, geleneğin konuşmasına tekabül ederek birbirini

anlamaya bırakır. Böylece, hermeneutik dinleme tavrı, kulağını, destrüksiyon düşüncesinden, rehabilite etme düşüncesine çevirir (Figal, 2007: 3). Gadamer, "meydana gelen bir gelenek içinde durma"yı, anlamanın koşulu olarak öne sürer (Gadamer, 1990: 314). Gelenek "dildir, yani kendiliğinden bir sen gibi konuşur. Sen bir nesne değildir, tam tersine birine karşılık verir" (Gadamer, 1990: 364). Geleneğin rehabilite edilmesi, böyle bir tarihsel etkileşimde gerçekleşen bir anlama deneyimidir. "Bu, ben ve sen arasındaki ilişki gibidir. Böyle karşılıklı bir ilişkiden kendini soyutlayan, bu ilişkiyi değiştirir ve onun ahlaksal bağlayıcılığını tahrip eder" (Gadamer, 1990: 366). Gelenekle olan bağımız yaşamsaldır ve böylece bağlayıcıdır. Geleneği yorumlayan yorumcu (özne) hep "kendi yorum nesnesine bağlıdır" (Gadamer, 1990: 268).

Gadamer, Husserl'in felsefi terminolojiye kazandırdığı "yaşam dünyası" kavramını bu bağlamda, "salt tarihsellik" olarak ele alır (Gadamer, 1990: 248 ve 263). Yaşam dünyası, evrensel yaşamın anonim olarak yerine getirilen yönelimselliğince tesis edilen dünya ufkudur; böylece yönelimsel ufuk olarak yaşam dünyası, "her deneyimin önceden var olan zeminidir" ve "daimi bir geçerlilik göreliliği içinde devinir" (Gadamer, 1990: 251). Bununla birlikte, Husserl'in "felsefenin naif yaşam karşısında takındığı son yöntemsel ideal" anlayışı, Gadamer'de karşılık bulmaz (Gadamer, 1990: 264); o daha çok, Heidegger anlamında *Dasein*'ın içinde bulunduğu yaşam dünyasının altını çizer. Burada yaşam dünyası, başka *Dasein*'ları da beraberinde taşıyan, "daima eşzamanlı bir ortak dünya" olarak tasvir edilir (Gadamer, 1990: 252).

Gadamer'de dünya deneyimi, Husserl'de olduğu gibi görüye bağlı bilinç edimine indirgenemez. Ona göre dünya, dilin konuşmasına bağlı diyalog ortamında gerçekleşen yaşam deneyimidir. Bu nedenle, felsefi ve hermeneutik düşünmenin görevi, dilin yaşam dünyasındaki rolünü açığa çıkarmaktır. Düşünce dilde meydana gelir ve dilde aktarılır. Böylece anlama da, yaşam dünyasıyla bağlantılı olarak konuşan dilde meydana gelir. "Gerçek dil, gerçekte birlikte konuşulan dildir" (Gadamer, 1993/1995: 270). Dil, insan için evrensel bir deneyimdir. "Bir bakışta kavranamayacak kadar çeşitli diller vardır; bununla birlikte tek bir sözcükte ya da tek bir cümlede olmasa da, her dilde her şey söylenebilir" (Gadamer, 1993/1995: 270). Farklı diller arasındaki iletişim, tercüme etkinliğiyle sağlanabilmektedir. Gadamer'in hermeneutiğine göre, her dil bir başka dile çevrilebilme olanağına sahiptir. Birlikte yaşanılan dünyada var olmanın ön koşulu olarak anlama da bu bağlamda, insanın sınırları dâhilinde evrenseldir. Buna göre, hermeneutik, insanı insan yapan dilsel olgu ve olaylar üzerinde durduğu için evrensel olarak meşru sayılır.

Anlamanın geleneği ve bugünü, ufukların yönelimselliği olarak, aynı yaşam ilişkisinde kaynaşır. Hermeneutik bilincin, yaşam dünyasında gelenekle karşılaşması, geleneğin bize hitap etmesine bağlıdır. “Bu tüm hermeneutik koşulların en üstte olanıdır” (Gadamer, 1990: 304). Tam da, geleneğin bize konuşmasında, kendi önyargılarımıza mesafeli durma olanağı ortaya çıkar. Bu hermeneutik “zamansal mesafe kuşkusuz, nesneye duyulan özel ilginin perdelenmesinden başka bir anlama sahiptir. O bir konunun içerdiği gerçek anlamı tamamen ortaya çıkarır” (Gadamer, 1990: 303). Geleneğin başkalığına açık olmak, etkin tarih bilincine ilişkin soru sormakla mümkün olur. Soru sorma, yapısı gereği, “olanakları açma ve açık tutma” etkinliği olarak önceliği olan bir hermeneutik uygulamadır (Gadamer, 1990: 304). Hermeneutik anlama, böyle bir soru sorma etkinliğinde gerçekleşen ufuk kaynaşmasıdır. Ufukların kaynaşması, soru-yanıt diyalektiğinde, hem “tarihin gerçekliği”ni hem de “tarihsel anlamanın gerçekliği”ni ortaya çıkaran hermeneutik anlamadır (Gadamer, 1990: 305). Geleneğin veya metnin bize konuşması, soru sorma açıklığında meydana gelen hermeneutik dinleme olayında gerçekleşir. “Biz, anlayanlar olarak onu ilkin kendimizden kalkarak konuşmaya sürükleriz” (Gadamer, 1990: 383). Yanıtını kendi içinde taşıyan bir soru olarak metnin anlaşılması, yanıt olarak yeni sorular soran dinleyicinin varlığına bağlıdır.

Gadamer’in metinleri konuşma olarak ele alması, geleneğin sesini öne çıkarması, hermeneutik deneyimin yönelimsel bir biçimde dinleme olarak meydana geldiğini gösterir. Dinleme, metinler üzerinden konuşan geleneği, okuma pratiği olarak hep yeniden yaşamanın yoludur. Hermeneutik anlamaya eşlik eden soru sorma etkinliği, bu nedenle, teorik düşünmenin bir ürünü değildir, pratik bilgiye bağlı olarak gerçekleşen bir deneyimdir. Gadamer’de gelenek, dilsel bir olay olarak dilin varlığında yaşamaya devam eder. Böylece, hermeneutik açıdan anlama deneyimi, dilin konuşmasında hakikatin deneyimlenmesi olarak belirlenir. Bununla hermeneutik, sözün dile geldiği ortak yaşam alanında, yani “başkasının sesinin işitilebilir olduğu” yaşam dünyasında başlar (Di Cesare, 2009: 186). Gadamer’e göre, “insanın kelimelerle diğer kişiye ulaşmasını sağlayan konuşma” hermeneutiğin temel zeminidir (Gadamer, 2002a: 72). Yaşam dünyasında her ilişki dil ortamında başlar. İster konuşulan ister yazılı olsun dil, her zaman işitmeyle ilgilidir (Gadamer, 1981/1993b: 258). Böylece dil deneyimi sesi öne çıkarır. Dilin özünde sözün seslenişi vardır. Bu anlamda “hermeneutik için ses, konuşmanın daimi birliği”ni meydana getirir (Di Cesare, 2009: 191). Sesin sürekliliğine karşılık yazılı metinler bu sürekliliği bozarlar. Gelenek sadece yazılı metin okuması

olarak anlaşılmaz. Gelenek, bugün yaşanan dünyanın içinde konuşmaya devam eder. Hermeneutik, dinlemeye bu bağlamda öncelik tanır.

Anlama, hermeneutik bir konuşma olarak etkin tarih ilkesine bağlı bilincin yaşam dünyasında gerçekleşmesidir (Gadamer, 1990: 393). Gadamer'in etki tarihi görüşü, insanın dünya deneyiminin, dilsel bir deneyim olarak meydana geldiğini ileri sürer. Buna göre dil, hem tarihi konuşan ve hem de tarihi konuşturan bir gerçekliktir. Gadamer böylece, anlamanın dilselliği anlayışına bağlı olarak hermeneutik deneyim kavramını ortaya atar (Gadamer, 1990: 352). Her deneyim dilsel bir deneyim olarak hermeneutiktir. "Deneyim ilkin sözsüz değildir" (Gadamer, 1990: 421). Şimdiye kadar deneyim teorileri, bilimsel nesnelliği garanti altına almaya yönelik olup, deneyimin dilselliği ve tarihselliği üzerinde durmamışlardır. Araçsal dil anlayışı ve işaret sistemi olarak aklın idealize edilmesi, Avrupa düşünce tarihinde "dilin unutulması"na neden olmuştur (Gadamer, 1990: 422). Modern bilimlerin yöntemsel olarak ele aldığı deneyim kavramı, deneyimin ilkesel olarak "tekrar edilebilirliği"ne dayanır (Gadamer, 1990: 353). "Ama bu, deneyimin doğası gereği tarihini kendi içinde bitirmek ve böylece yok etmek anlamına gelir" (Gadamer, 1990: 353). Gadamer'de deneyim kavramı, etki tarihi bilincinden ayrı düşünülemez.

Modern bilimlerin teleolojik deneyim kavramı, hakikat bilgisini elde etmeye öncelik verir. Gadamer'e göre Husserl, yaşam dünyası anlayışının konu edilmesine bağlı olarak deneyimin kaynağını irdelemiş ve nesnel bilimlerin deneyim kavramını idealize etmesine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte Husserl, dilin ve refleksif bilincin idealize edilmesi sorunuyla karşı karşıya kalmıştır (Gadamer, 1990: 353). Gadamer'de ise hermeneutik deneyim, "refleksiyon felsefesinin kapalılığı"na karşı, açıklık bilinciyle karakterize edilir (Di Cesare, 2009: 131). Refleksiyon, bilince özgü bir özelliktir. Dolayısıyla Gadamer için de etkin tarih bilinci refleksiyon dışında tutulamaz (Gadamer, 1990: 347). Hermeneutik deneyimde refleksiyon, insanın, varlığının tarihselliği temelindeki bir etki ilkesine göre, kendi kendini anlama olanağını içerir. Schleiermacher ve Wilhelm von Humbolt etkisindeki 19. yüzyıl tarihselciliğinin varlık ve bilgi anlayışı, mutlak bireyselliğe dayanır. Böylece "anlama, kendi bütünlüğünü ve bireyselcilik düşüncesi gerekçelerini ancak sonu gelmeyen bir bilinçte arar" (Gadamer, 1990: 347). Buna karşılık Gadamer hermeneutiği, refleksiyon felsefesinin metafizik ideallerinden uzak durmayı ve uygulamaya dayalı bir anlamayı hayata geçirmeyi talep eder. Gadamer, etkin tarih bilincini, "etkinin bilincinde, eserin üstünlüğünün ve dolaysızlığının tekrar sırf bir refleksiyon gerçekliğine dönüşmesi" olarak görmez; tam

tersine etki tarihi bilinci, “refleksiyonun mutlak kudretini sınırlayan bir gerçeklik” olarak ortaya çıkar (Gadamer, 1990: 348). Burada, insanın tarihselliğinin, insanın yaşam dünyasındaki sınırlarına işaret ettiğini düşünmek gerekir.

Hegel’in refleksiyon felsefesine göre akıl hiçbir şekilde kendini sınırlayamaz; sınırların belirlenmesi, aynı zamanda sınırın aşılması anlamına gelir. “Sınırın diyalektiği, kendi kendini ortadan kaldırarak var olmasındadır” (Gadamer, 1990: 348). Hegel’in sınır diyalektiği iddiasını Gadamer, etkin tarih bilincinin hermeneutik deneyimi açısından yeniden değerlendirir. Hegel’in deneyim diyalektiği, “senin tanınması problemine bağlı olarak” anlaşılır (Gadamer, 1990: 349). “Kişisel özbilinç, Hegel’e göre, kendi özbilinç hakikatine ancak, başkasında kendini tanıtma uğraşını verdiğinde ulaşır” (Gadamer, 1990: 349). Deneyim, karşılıklı olarak birbirini tanımaya bağlı olarak gerçekleşir. Gadamer’in Hegel’e eleştirisi, Hegel’in tarihin bilinç üzerindeki etkisini gözden kaçırmış olmasıdır (Di Cesare, 2009: 127). Bu durumda Hegel’de deneyim, tarihi kendinde eriten mutlak özbilinç deneyimidir. Buna karşılık hermeneutik deneyim, “refleksiyon felsefesinin metafizik iddiası”nın yerine, tarihle konuşmayı öne çıkaran dilsel dünya deneyimidir (Gadamer, 1990: 348). Gadamer’de insanın tarihsel ve dilsel sınırları, hermeneutik konuşmanın sürekliliğine bağlı olarak aşılabilir.

Dilsellik iddiası, insanın dünyayı insan dünyası ve kendini dünya varlığı olarak anlamasıdır. “Bu kendini birbiriyle anlamak demektir. Ve kendini-birbiriyle-anlama, başkasını anlamak demektir. Ve bu ahlaki bir sorundur, mantıksal değil” (Gadamer, 1990/1993b: 346). Gadamer’e göre bilimsel monoloğun hâkim olduğu bir dünyada bu soruna çözüm bulmak hiç de kolay değildir (Gadamer, 1990/1993b: 346). Hermeneutik için, dünya anlaşılacak bir nesne, dil de dünyayı anlamanın bir yöntemi değildir. Dil, insanın dünya deneyimidir. Gadamer’in etkin tarih bilincini ancak, insanın tarihsel geleneğini ve bugününü dünya deneyiminde bir araya getiren diyalog açığa çıkarır. Dil, diyalog olarak gerçekleşir. Diyalog olarak gerçekleşen dilin varlığı, dilsellik anlayışı çerçevesinde anlaşılabilir. Böylece, “başka olmada kendi kendini tanıma” (Gadamer, 1990: 352) ve kendini-birbiriyle-anlama problemi, refleksiyon felsefesinin mantıksal bilme problemi olarak değil, etik ve politik bir problem olarak hermeneutiğin konusu olabilir.

Hermeneutik anlama iddiasıyla Gadamer, idealist bilinç felsefelerine, tarihselciliğe, nesnelciliğe ve modern bilimlerin yöntem teorilerine veda eder. Hermeneutik anlama ilkesi, dilsel dünya deneyiminde bulunur. Bir yanda Heidegger’in öte yanda Wittgenstein’ın yol açtığı dilsel devrimler, anlamanın, varlığın var olarak

yerine gelmesinde ve dilin pragmatik kullanımında açığa çıkan deneyim olanağı olarak sorgulanmasını beraberinde getirir. “Ve hermeneutik dilin konuşmaya ait olduğunu söyler. Bu demektir ki, dil, anlaşma denemelerini taşıdığında, değiş tokuşa, söze ve karşı söze götürdüğünde nasılsa, sadece öyledir (Gadamer, 1990/1993b: 343). Diyalektik olarak gerçekleşen dil deneyimi, hiçbir katılımcının üzerinde tek başına egemenlik kuramayacağı, etkin tarih ilkesine göre gerçekleşen bir olaydır (Gadamer, 1990: 358 vd.). Dil ve deneyim hep gelenekle ilgilidir. Gadamer’in hermeneutik deneyim anlayışında geleneğin kalıtımı kulak ardı edilemez. Böylece hermeneutik deneyim, geleneğe, başkalığa, tarihselliğe ve dilselliğe yönelik açıklığına göre hakikati söyleme iddiasında olur. Açıklık tam da, hermeneutik deneyimi ve uygulamayı karakterize eden kavramdır.

Deneyim ve uygulama kavramlarının dilsel gelenekle bağlantılı olarak ele alınmasıyla birlikte anlama, başkasını anlama boyutuna açılır. Böylece hermeneutik anlama, geleneğin bugüne uygulanması olarak etik bir durum olur. Etik hermeneutik bilinç olarak etkin tarih bilinci, geleneğin bugüne uygulanmasını, “ufuk oluşumu” ve “ufuk kaynaşması” biçiminde gerçekleştirir (Gadamer, 1990: 347). Bu deneyim fenomenleri, deneyimin diyalektik açılımlarıdır. “Deneyim diyalektiği, noktayı koyan bir bilgi içinde değil, tam da deneyim ile ortaya çıkan deneyimin açıklığında tamama erer” (Gadamer, 1990: 361). Gadamer’de deneyim, bilgi veya pozitif bilim değildir. Hermeneutik deneyim, insanın yaşam dünyasıyla sınırlıdır ve yaşayarak öğrenmeyi içinde barındırdığından tarihseldir (Gadamer, 1990: 362). Hermeneutik deneyim, gelenekle bir ben-sen ilişkisi içinde olduğundan diyalektiktir (Gadamer, 1990: 363). Hermeneutik deneyim, geleneğin başkasının kendini ifade etmesine açık olmaktır. “Birbirimize bu şekilde açık olmadan, insani bir bağ oluşturulamaz. Birbirine ait olmak aynı zamanda bir-birini-dinleyebilmektir” (Gadamer, 1990: 367). Tarih bilincini yaşatan hermeneutik deneyimin bir başarısı olarak geleneği bugüne uygulama, dilin konuşması bağlamında geleneğin sesine kulak vererek olur. Hermeneutik anlama bu şekilde, insanın evrensel bir sorumluluğu olur. Ahlaksal bir sorumluluk olarak birbirini anlama sorunu, gerçek çözümünü, birbirini dinleme sorununda bulma olanağını kazanır. Bu bağlamda Gadamer, birbirini dinlemeyi, birlikte yaşamın etik koşulu ve sanatı olarak meşrulaştırır.

Gadamer’e göre hermeneutik dinleme, bir anlama modeli olduğu gibi, aynı zamanda kültürler arası iletişimde uzlaşmaya varmanın eylem modelidir de. Birbirini dinleme veya başka olanı dinleme, insanın eylem yapısını karakterize eden pratik bir

edimdir. Teknik ve bilimsel bilmeye öncelik veren modern insanın eylem yapısını belirleyen görme *habitus*'u, yerini hermeneutik dinlemeye bıraktığında ancak, dünyanın kültürel yapısı anlaşılabilecek ve kültürler arası uzlaşma sağlanabilecektir. Gadamer anlamayı ve dil deneyimini ontolojik açıdan bir tuttuğundan, insanın tüm talepleri ve başarıları dilin evrenselliğinin anlaşılmasına bağlı olarak gerçekleşir. Buna göre, Gadamer için dinleme, bir varlık ve yaşam tarzı olarak, evrensel değerler sistemine etki edebilmelidir.

4.3 Hermeneutik Dinlemenin Evrenselliği

Dil ve dünya iç içedir. Dünya kendini dilde gösterir. "Dili olmak, dünyası >olmak<tır" (Gadamer, 1990: 457). Dil böylece, dünya tavrı içinde bulunduğumuz deneyim ortamıdır. Deneyim, insanın dilsel sınırlarını ve tarihselliğini anlama deneyimidir. Hermeneutik kavramının dayandığı etkin tarih bilinci de bu bağlamda, tarihle girilen diyalog olarak dilsel bir deneyimdir. Gelenek, dilsellik olarak anlamanın konusudur ve anlama olarak hermeneutik bir deneyimdir. Buna göre geleneğin dilselliği, hermeneutik deneyim olarak felsefeye dâhil edilir (Gadamer, 1990: 363). Dilsellik olarak anlama sorunu, insanın deneyiminin doğası gereği toplumsal birliktelik sorunudur. Anlama sorunu, başkasını anlama sorunundan ayrı düşünülemez. Bu nedenle dile geleni anlamak, dinlemeyi gerekli kılar. Hermeneutiğin dilin diyalog karakterine bağlı olarak "başkası boyutuna açılması", anlamayı ve dinlemeyi bir araya getirir (Gadamer, 1998/2000: 51). Bu hermeneutik birlik temelinde Gadamer, felsefi hermeneutiğin evrensellik sorusuna yanıt arar.

Bir dil olarak geleneğin tarihi, sadece bir metin okuması değil, metinlerle yaşanan bir diyalog deneyimidir. Gadamer, geleneğe geçmiş tarihimiz olarak sahip olmadığımızı, tam tersine bizim tarihe ait olduğumuzu söyler (Gadamer, 1990: 381). Bununla, tarihin bilgi nesnesi olmadan önce, tüm varlığımızı belirleyen bir önyargı, ön anlama olduğunu ifade eder. Böylece Gadamer bilgi teorisi sorununu tamamen farklı bir platforma taşır. İnsanın tarihsel gerçekliğinin, her bilgi yaşantısına önceliği vardır. "Kendimize bükülüp kendimizi anlamadan çok önce, kendimizi doğal olarak içinde yaşadığımız aile, toplum ve devlet içinde anlarız" (Gadamer, 1990: 381). Toplumsal varoluşun kendiliğinden anlaşılan anlamı, aynı zamanda bilimsel bilgiye olanak sağlayan ön koşuldur.

İnsanın dünya deneyiminin dilde meydana gelmesi, Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin temel tezidir. Dil, evrenin sonsuzluğunda insanın dünya deneyiminin

sonluluğunu gösterir. Dilin ara yer olma özelliği vardır. Dil, "insanın sonluluğuna tekabül eden" bir deneyimdir ve bu deneyim "tüm dünya deneyimimizin ve özellikle hermeneutik deneyimimizin geliştiği merkezdir" (Gadamer, 1990: 461). Platon'un diyalektik felsefesinde unutulmuş olan dil, Hıristiyan düşüncesinde Augustinus'un sözün hakikati görüşüyle radikal bir değişikliğe uğramıştır (Gadamer, 1990: 461 vd.). Gadamer'e göre her sözcük, dilin diyalojik yapısını ve de diyaloğun diyalektiğini kendinde barındır. "Dil aslında tek bir sözdür ki gerçek etkisi bize birlikte konuşmanın ve konuşmayı sürdürmenin sonsuzluğunu ve kendini-söyletmenin ve kendini-söylemenin özgürlüğünü açar" (Gadamer, 1970b/1993a: 206). Dil sözde meydana gelir. Söz, insanı kendiyle ve dünyayla bir araya getiren aradır. Birlik ve çokluk arasındaki diyalektik böylece sözde gerçekleşir. "Her bir sözcük dile ait bütünlüğü seslendirir ve buna dayanan dünya görüşü bütünlüğünü görünür kılar" (Gadamer, 1990: 462). Söz, yorumcu ve yorumladığı metin arasındaki *aidiyet*liği ortaya çıkarır. Bu bilen öznenin nesnesine ait olması gibisinden bir aidiyet değildir. Her ikisi de dilin evrensel ontolojik varlığına ait olarak birbirlerine aittirler (Gadamer, 1990: 463). Aidiyet, dilin gerçekliğinin deneyimidir. Gadamer, dilsel dünya deneyimini ve anlamanın dilselliğini, dilin varlığında birbirine ait olma kavramı üzerinden açıklar (Gadamer, 1990: 462). "Biz dilin tam ortasından düşünürüz" (Gadamer, 1990: 465). Hermeneutik, gelenek ve yorumcusunu bir araya getiren bu *konuşma*yı konu eder.

Metin ve yorumcusu arasında cereyan eden hermeneutik deneyime bağlı olarak ortaya çıkan aidiyet kavramını belirlemek için Gadamer, dinlemenin diyalektiğine başvurur (Gadamer, 1990: 466). Bir hermeneutik diyalogda, konuşan veya dinleyen olarak katılımcılar arasında dinlemenin diyalektiğine bağlı bir bağ vardır. "Sadece, deyim yerindeyse, dinleyene hitap edilmemektedir. Daha ziyade burada hitap edilen kişi, istese de istemese de, dinlemek zorundadır. O, görme etkinliğinde belli bir yöne bakarak başkasına yüz çevirmede olduğu gibi, kulağını konuşandan kaçıramaz" (Gadamer, 1990: 466). Görme ve işitme arasındaki etkinlik ve edilgenlik bağlamındaki bu fark, Gadamer'in hermeneutiği için özel bir öneme sahiptir. İşitme, "*logos*'un evrenselliğinde elde edilen" öncelikli bir hermeneutik fenomendir (Gadamer, 1990: 466). *Logos*'un evrenselliği, genel olarak, dil ve düşünce arasındaki bağıntıya işaret eder. Gadamer'e göre dil diyalogdur, düşünme de diyalektik. Diyaloğun ve diyalektiğin birliğini sağlayan da işitmedir. Dilsel olan hiçbir şey işitmeye değinmeden geçemez. "Bütün diğer yetiler, dilsel dünya deneyiminin evrenselliğine dolaysız olarak katılmayıp, sadece kendi özel alanlarını açıyor olmalarına karşılık, işitme bütüne giden yoldur, çünkü o *logos*'u dinlemeyebilmektedir" (Gadamer, 1990: 466). Dil, soru-yanıt

diyaloğunun cereyan ettiği konuşma ortamıdır. Dilin evrenselliğini belirleyen sadece, her şeyin dilde söz olarak var olması değildir. Dil aynı zamanda hep bir dinlemeye konuşur. Dilin evrenselliği, işitme diyalektiğine geçit verdiğinde hermeneutik bir fenomen olarak yeni bir anlama bürünür. "Hermeneutik deneyimin anlamı daha çok, dilin her çeşit dünya deneyimine karşı tamamen yeni bir boyutun önünü açmasıdır; bu, geleneği bugün yaşayanlara ulaştıran derin boyuttur" (Gadamer, 1990: 466 vd.). Dilin bu tarihsel bilinçte, bize hitap eden geleneğin sesini duymada meydana gelmesini Gadamer, hermeneutik *derin boyut* olarak gündeme getirir.

Hermeneutiğin dinlemenin derin boyutuna bağlı evrenselliği, dilselliğin evrenselliği olarak konu edilir. Dilsellik anlayışında aidiyet, "geleneğin hitabından hareket"le kavranır (Gadamer, 1990: 467). Geleneğin içinde yer alan bugünün yaşayan dünyası, bu hitabı işitmeye mecburdur. Gelenek ve bugün arasındaki dilsel iletişim bu şekilde bir meydana gelmedir (Gadamer, 1990: 467). Böylece geleneğin yorumu, bir varlık tarzının yorumu olur. Gelenek dil olarak vardır ve onu anlayan dinleme, gerçek doğasını konuşmada açığa çıkarır (Gadamer, 1990: 467). Bununla hermeneutik deneyim, dilsellik olarak evrensel olur. "Dilsellik", "dilin, hermeneutik ontolojinin ufku olarak" ele alınmasının ifadesidir (Gadamer, 1990: 442). Hermeneutik ontoloji Gadamer'e göre "özellikle ya da hatta sadece varlığın, potansiyel olarak anlaşılırlığı bakımından ele alındığı" çalışma alanıdır (Barbarić, 2007: 202). Dil konusunu, anlaşılabilen varlık olarak tartışan hermeneutik ontoloji, dünyayı da anlaşılır varlık olarak kabul eder. "Buna göre varlık değil, *dünya* ve hatta *insani* dünya felsefi hermeneutiğin asıl konusudur" (Barbarić, 2007: 202). Dünya, tüm anlam bağıntılarının ifadesidir. Dünya, "hep yeniden benimsenen tarihsel geleneğin sona ermeyen açıklığı"dır (Barbarić, 2007: 202). Hermeneutik anlamanın konusu dünya, iletişimsel olarak gerçekleşen dünya deneyimidir. Hermeneutik felsefenin *dil olarak dünya deneyimi* anlayışına göre, anlama, evrensel bir tavır ve görevdir. Bu evrensel görevin yerine getirilmesi, diyalojik konuşmanın doğasında bulunan açıklığın deneyimidir. Bundan dolayı Gadamer'in hermeneutik felsefesi, "'salt' bir duruş" sergilemez, tam tersine "bir deneyim yolu olarak" dinleme felsefesinin derin boyutunu açar (Gadamer, 1993a: 505).

Gadamer, "hermeneutiğin evrenselliğine ilk pratik adım"ı, Heidegger'in, Aristoteles ve Platon'un "aynı logos zemini"nde bulunduğunu öğretmesiyle atar (Gadamer, 1993a: 486). Buna göre Aristoteles, hem kategori öğretisiyle hem de *dynamis* ve *energeia* kavramlarıyla Platon'la birlikte "diyalektik felsefenin yeni ortak

zemini"ni paylaşır (Gadamer, 1993a: 486). Yunan düşünmesinin, "kendini unutarak düşünmeye teslim eden" masum tavrı Gadamer'i geleneğin sorularını, yani "yabancı soruları kendinin kılma"ya iter (Gadamer, 1993a: 485). Yunan düşüncesinin başkalığına dair soru sorma, yorum biçimine, yani tarihsel bilince dair bir anlayış ortaya koyar. "Platon'un diyaloğunun sırrı" ve Aristoteles'in "tam bir büyülü sözcük" olarak "'pratik aklın erdemi', '*pronesis*'" kavramı, Gadamer'de, dilde gerçekleşen dünya deneyimi idesi olarak hermeneutik zeminde birlikte yoğrulur (Gadamer, 1993a: 485).

Gadamer bu felsefi hermeneutik iddiayı, Platon'un diyalektik felsefesini, Aristoteles'in etik bilimi anlayışıyla tamamlayarak ileri sürer. Ona göre Aristoteles *ethos* ve *arete* kavramlarını insansal olanın ötesinde bir kavram olarak irdelemeyen bir teorisyendir (Gadamer, 1985: 8). Tam tersine Aristoteles "bilim idesinin kaynağını ve köklerini *Dasein*'ın yaradılışına uygun bir motivasyonda bulur" (Gadamer, 1985: 18). Bilim idesini insan, pozitif olarak kendi içinde belirler. Bilim insanın bir gerçekliğidir, böylece bilim "insanın varoluşunun olanaklarından biri" olarak netleşir (Gadamer, 1985: 18). Gadamer Aristoteles'in pratik bilgi ufkunu, Heidegger'in her *Dasein*'ın dünya içinde bir varlık olduğu ve bu yaşadığı dünyaya ait olarak kendini ve dünyayı anladığı görüşüyle kaynaştırır. "Bilim (*theoria*), bizzat dünya-içinde-olmanın kaygısının ifadesine mahsus bir karakterdir" (Gadamer, 1985: 21). İnsanın bilme merakı burada, *logos*'ta temellendirilir. "Logos'un ilk anlamı böylece *konuşmada bulunmak*tır" (Gadamer, 1985: 22). Böylece Gadamer, dilin, insanın varoluşundan ayrı düşünülemeyen, ontik ve ontolojik yapısından hareketle konu edilebilen bilme sorununu, *"başkasını beraberinde konuşmaya dâhil eden konuşma"* olarak hermeneutik anlama ve konuşma sorununa bağlar (Gadamer, 1985: 23).

Gadamer'de hermeneutik ide, hermeneutik uygulama idesidir. "Hermeneutik her şeyden önce uygulamadır, anlama ve anlaşılır kılma sanatıdır" (Gadamer, 1993a: 493 vd.). Hermeneutik idenin anlatılabilmesi, bu kavramsallığa yönelik olarak hassas bir kulağın, düşünme tavrının eğitilmesine bağlıdır. Hermeneutik, anlamayla ilgilidir; anlamaksa varoluşla, varlıkla, dille ilgili hermeneutik bir fenomendir. Anlama sanatı, yorum yapmayı öğrenerek gelişir. Anlamanın yerine gelme biçimi olarak yorum, anlama kendini katmaktır. Anlama kendini katma, *bir şeyi hep bir şey olarak* anlamaktır ki bu yorum, hermeneutik dinlemenin varlıksal boyutunda meydana gelir.[5] Gadamer'de

[5] Burada Heidegger'in "eksistensiyal *hermeneutik*-'olarak'" yorum anlayışının hatırlanması gerekir. Heidegger, hermeneutik-"olarak" deyimini anlamanın elementer düzeyi olarak görür. Hermeneutik- "olarak" deyimi bir *ifade* anlatımı değildir. İfade, "*apofantik*-'olarak'" bağlamında, anlamanın ikincil biçimidir (Heidegger, 1883: 158).

dinleme, insana, konuşma muhatabına duyarlı bir eylem olduğundan sanat olarak tasvir edilir. Sanat ve tarihsel bilinç deneyimi, insanın varlık anlayışını doğrudan ortaya çıkaran deneyim biçimleridir. Sanat ve tarih deneyiminde, varlığın hep bir şey olarak dile gelmesi bağlamında, anlamanın "olarak" yapısı içkindir. Anlamak, tek bir bireye özgü bir edim olmayıp, toplumsal yaşamın bir gereği olduğundan, insanın evrensel bir başarısıdır. Dinleme sanatı da hermeneutik anlama deneyimi olarak felsefi hermeneutiğin konusu olduğundan, evrensellik iddiası içindedir. Bununla birlikte dinleyen anlamaya evrensellik karakteri kazandıran esas etmen, anlamanın insan için nihai sorumluluk ve amaç temsil etmesidir. Böylelikle dinleme sanatı, felsefi ve evrensel bir tavır olarak anlaşılmayı talep eder.

Felsefenin görevi, bilimlerin ve yöntemlerinin "insani varoluşun ve onun akılsal bütünlüğünün bir parçası" olduğunu göstermektir (Gadamer, 1993a: 496). Felsefe, "bilinçten daha çok varlık olan" etkin tarih ilkesinde, "kendimize gayet tabii bakışımızın sınır deneyimi"ni ayırt eder (Gadamer, 1993a: 495 vd.). Bunun devamında, felsefi hermeneutik bilinç, "ilkesel dilsellik ya da dille ilişkili olma" boyutuna açılır (Gadamer, 1993a: 496). "Her dünya bilgisinde ve dünyaya yönelişte anlama etmeni açığa çıkarılmalı ve bununla hermeneutiğin evrenselliği kanıtlanmalıdır" (Gadamer, 1993a: 496). "Anlamanın ilkesel dilselliği" insanın dünyadaki deneyimlerini sadece konuşmayla sınırlamaz. "Sağırlık", "suskunluk", "dil öncesi ve metadil algıları" gibi yaşam ifadeleri, doğrudan konuşma değildirler, fakat yine de "birlikte-konuşma ve birbirini-dinleme" için alan yaratan dilsel deneyimler olarak kabul edilirler (Gadamer, 1993a: 496 vd.). Bu yaşam ifadeleri, tam da yoruma açık olan ön oluşumlar olarak hermeneutik anlamanın konusuna dâhildirler. Tüm bunların ötesinde hermeneutik, insansal ve akılsal olan her alanda uzlaşma ve anlaşma aradığından da evrenseldir. Uzlaşma sadece aynı dili konuşanlar arasında aranmaz. Tam tersine hermeneutik, farklı diller arasında uzlaşma olanaklarını açığa çıkaran ortak dili arar. Bu, "konuşanları, aralarında anlaşmayı başlatacak şekilde birbirleriyle paslaşmaya iten" bir dildir (Gadamer, 1993a: 497). Bu bağlamda dünyayı anlama sorumluluğumuzun ucu hep açıktır. "Felsefe sıfırdan başlamaz, aksine konuştuğımız dil üzerine düşünmeye ve konuşmaya devam eder" (Gadamer, 1993a: 498). Sözün ve ortak bilincin deneyimlendiği konuşma olarak meydana gelen anlamada Gadamer, hermeneutik dinleme idesinin evrensellik iddiasını temellendirir.

Gadamer'de dinleme felsefesi, anlamanın tarihselliğinin ve dilselliğinin, "modern bilimin yöntem kavramı"nın bir ifadesi olarak değil, tersine diyalektik bir hermeneutik

durum olarak ele alınabileceğinin altını çizer (Gadamer, 1990: 1). Hermeneutik durum, işitmenin diyalektiğine bağlı dilsel anlamayı ortaya çıkarır. Gadamer için anlama, her ne kadar bilgi ve hakikat sorunundan ayrı düşünülemiyor olsa da, hermeneutik anlamada bilgi ve hakikat, *dile gelen deneyim* olarak karşılık bulur (Gadamer, 1990: 3). Böylece Gadamer, "her *anlama*da, *meydana gelme*nin ne denli etkin olduğu"nu sorarak, hermeneutik "anlama evreni"ne açılır (Gadamer, 1990: 3 ve 4). Böylece anlama, dilin ve tarihin gerçekliğinin algılanması olarak meydana gelir. Anlama, yaşanan bir deneyim olarak olanaklıdır. Yaşanan deneyim bir dil varlığı olarak anlaşılır. Tarihsel, kültürel ve toplumsal tüm insani başarılar, sadece dilde gerçekleşebildiğinden, *anlaşılabilen varlık dildir.* Hermeneutik anlamanın konusu, dil ve dilin ontolojik üretkenliğidir. Gadamer'in evrensel diyalektik hermeneutiğinin temelinde, dilin etkin tarih bilincine bağlı üretkenliği yatar.

Anlamanın dilselliğini açan hermeneutik durum, yaşam dünyasının diyalog ortamıdır. Diyalog, birbirini dinlemenin ve anlamanın hermeneutik modelidir. Dili ve *logos'*u birleştiren hermeneutik model olarak diyalog, "herhangi bir yerde sona ermez, bilakis aslında sonsuz bir süreçtir" (Gadamer, 1990: 303). Bu bağlamda diyalog, anlamın tükenmezliğinin deneyimi olarak, gerçek bir konuşmadır. Konuşma deneyimi, bizim içinden çıkıp, karşımıza alarak anlayabileceğimiz bir olgu değildir; bizimle birlikte meydana gelen bir gerçekliktir. Bu argüman temelinde Gadamer, bilimsel yöntemin kesin bilgi anlayışının yerine, aynı olanın başka türlü anlaşılabilmesinin olanağını açan, anlama diyalektiğini koyar. Başkasıyla ve başkalıkla, konuşma ortamında karşılaşma deneyimi, dilin diyalog karakterine bağlı olarak diyalektik tarzda anlaşılabilir. Burada gerçekleşen, dinlemenin diyalektiğine bağlı diyalogdur. Şimdiki zamanın sınırlarını aşıp tarihselliğin ve başkalığın derin boyutunu açan ufuk kaynaşması diyalog ortamında gerçekleşir (Gadamer, 1990: 309). Aynı şekilde bir diyalog ortamında, muhatapları kendi sınırlarını aşmaya yönelten ilke, dinlemenin derinliğindeki diyalektik etki ilkesidir. İnsan sınırını başkasında deneyimler. Bu, bir başkasının sınırları daralttığı anlamına gelmez. Aksine tam da başkasının verdiği karşılık, "başkasının kendi sonsuz başkalığında sınırları aşılabilir kılması" anlamını taşır (Di Cesare, 2009: 235). Kendi sınırlarını aşan bir anlama, dinlemeyi bilen bir anlamadır.

Hermeneutik felsefeye göre, modern düşünmenin dünyayı anlama gücünü belirleyen motivasyon, Antik Yunan felsefesine dek uzanan, görsel düşünme üstünlüğüdür. Yaşama dünyasını, en basit ifadesiyle gündelik hayatı; sonra felsefe, müzik, sanat olmak üzere insanın tüm kültür başarılarını hermeneutik felsefeye dâhil

ederek Gadamer, “görmenin dünya tarihindeki önceliğine karşı” tavır alır (Gadamer, 1998/2000: 48). Batı kültürünün rasyonalitesinin kaynağı, “Yunanların o meşhur okülerliği” (Gadamer, 1998/2000: 48), “sözün *sadece* bir ad olduğu, yani onun gerçek varlığı temsil etmediği” bilgisine dayanır (Gadamer, 1990: 409). Ad ve varlık ikiliğine biçim veren bu kavram anlayışında, “adların doğruluğu” ve buna bağlı olarak da “sözcüklerin doğruluğu” sorusu ön plana çıkar (Gadamer, 1990: 409). Gadamer, halen kültür bilimlerinde geçerliliğini sürdüren bu oküler (göze ilişkin) kavramsallık karşısına, yaşam dünyasıyla birlikte “dillerin evreni”ni konu eden, “dinleme felsefesi” ile çıkar (Gadamer, 1998/2000: 49).

Dinleme felsefesi, bir dil fenomeni olarak işitmenin, hermeneutik açıdan önceliğini savunur. Oküler olanın karşıtı dille ilgili sestir. Görme, farkları görme olarak bilgi değeri taşır. Ancak işitmek, sesi duymak, insanın anlama ve düşünme ufkunu açar (Gadamer, 1998/2000: 48). Birine seslenme, onun adını söyleyerek gerçekleşir. Burada “sözcük ve konu” içten birbirini tamamlar; “gerçek ad, bu adın taşıyıcısının bir parçası gibi”, kişinin kendisi olarak duyumsanır (Gadamer, 1990: 409). “Yunancada sözcük ifadesi, *onoma*, aynı zamanda ‘ad’ ve özellikle de özel ad, yani ön ad anlamına gelir” (Gadamer, 1990: 409). İnsan kendi adının söylenmesine, ona seslenen sese kayıtsız kalamaz. İsim kendi taşıyıcısına aittir. “Adın doğruluğu, kişinin onu duymasında teyit edilir. Demek ki o, hep varlığın kendine aittir” (Gadamer, 1990: 409). Buna karşılık, Antik Yunan aydınlanma düşüncesinde, söz ve sözü edilen konu arasındaki varlık ilişkisi yeterince açık bir şekilde kurulmaz. Platon’a göre sözcükler, gerçek varlığın bilgisine aracılık etmezler; tam tersine sözcüklerin akıbeti varlıkla ilgili içerik bilgisine bağlıdır (Gadamer, 1990: 411).

Gadamer’e göre ad, bir sesleniştir. Adın seslenişi, insanın mevcudiyetinin “bir yerdeliğinin canlılığı”nı aydınlatmaya götüren ilk adımdır (Gadamer, 1998/2000: 49). İnsanın “bir yerdeliği”, hermeneutik anlamanın dayandığı en temel ifadedir. Batı kültürünün kurallara tabi modern toplumsal yaşam düzeninin, yaşama doğrudan bağlılığı yok etmesini önleyecek tavır, insanın kendi mevcudiyetinin canlılığına ve dinamikliğine açık olmasıdır. Gadamer canlılığı, “yeniden üretilebilirlik çağı”nda gittikçe artan medya bağımlılığının ve kuralcılığın karşısına koyar (Gadamer, 1998/2000: 49). İnsanın canlılığı, dilsel sesi, adın seslenişini duymak için gösterilen başarıdır. Söze ilişik sesin duyulmasının gerçekte ne anlama geldiği, anlama ve dinleme arasındaki ilintiyi açıklamaya yönelik bir sorudur.

Öncelikle anlama, dilsel bir duymadır; konuşulan sözü anlamadır. Diğer taraftan anlama, dilin önümüze koyduğunu görmedir; sözcüklerin görülebilir olmasıdır (Gadamer, 1998/2000: 49 vd.). Her anlama, dille ilgili olarak meydana gelir. Hatta anlama, "dilin dışındaki şeylere yöneldiğinde veya yazılı harflerin sönmüş sesine kulak verdiğinde" de bir dil olayıdır: "Platon'un düşünmenin özü olarak karakterize ettiği, ruhun kendi içinde kendisiyle konuşması tarzında bir dil olayı"dır (Gadamer, 1970a/1993a: 184). Anlamanın ve dilselliğin bu içkin bağıntısını, "'susarak rıza gösterme' ya da 'sessiz tahmin ediş'" gibi deyimlerle dile yerleşmiş metaforik kullanım tarzları da açıkça gösterir (Gadamer, 1970a/1993a: 184). Aynı şekilde, "birinin nutku tutulduğunda, bu, *o kadar çok* söyleyecek şeyi var ki nereden başlayacağını bilemiyor, demektir" (Gadamer, 1970a/1993a: 185). Dil, sözcüklerle başarı sağlayamadığında, doğası gereği, kendini ifade etmenin uç yönlerini yaratır. "Dilin *başarısızlığı*, onun *her şey* için anlatım bulma *yeteneğine* tanıklık eder" (Gadamer, 1970a/1993a: 185).

Stoa felsefesinde iç ses ve dışa vurulan söz arasında ayrım yapılması, dildeki dolaysız ifade yeteneğini ve dilin düşünmeyle bağlantısını öne çıkarır (Gadamer, 1998/2000: 50). Bu bağlamda anlama, dildeki gizli gücü açığa çıkaran dilsel bir meydana geliştir. Gadamer'in anlamanın dille olan doğal bağını gösteren "iç kulak" kavramı, dil olayını, "iç ve dış söz arasındaki ilişkiyi yeni bir boyutta göz önüne getiren bedensellik sorunu" olarak ortaya koyar (Oliva, 2009: 222 vd.). Bedensellik olarak dilsellik, dilin varlığa uygunluğunu gösterir; benzer şekilde, iç kulak olarak anlama, sözün insanla buluşmasını gösterir. Gadamer, hem sözcüklerin dışa vurduğu konuşma sesini hem de düşünsel eylem olarak iç sesi, anlamanın dilselliğinde bir araya getirir.

Hermeneutiğin dinleme felsefesi olarak ele alınması, yazının ve sesin birlikteliğini ortaya koyan metnin, ses olarak, daha çok da başkasının sesi olarak ele alınmasına bağlıdır. "Gadamer hermeneutiğine göre metin, benim olmadan evvel hep başkasının sesi olan bu sesin, dairevi sürekliliğini kesen arada şeydir" (Di Cesare, 2011: 163). Metin, hermeneutik dilsellik bağlamında geleneğin sesi olarak, anlamanın konusudur. Gadamer'e göre her yazılı metin "bir çeşit yabancılaşmış konuşma"dır (Gadamer, 1990: 397). Böylece metinler yazılı kaynak olmanın yanında, kültürel kalıtımın kaynağı olarak bizimle birlikte yaşayan dil ve tarihtir. Bir dil olarak bize konuşan geleneği anlamak, metinlerle, soru-yanıt diyaloğu bağlamında bir iletişim içinde olmayı gerektirir. "Yazılı olanın anlaşılabilmesi, bir tür iç kulağı yeğinleştirme tarzını gerektirir" (Gadamer, 1970b/1993a: 205). Yazılı metinleri okumada aktif algı biçimleri olarak görme ve işitme hiçbir zaman saf bir algı değildir. "Algı daima anlamı da

kavrar" (Gadamer, 1990: 97). Metin okumasında anlamın kavranışı ise, Gadamer'in "iç kulak" olarak adlandırdığı düşünme ritminin yakalanmasıdır.

Okumak, anlamanın dilsel bir duyma olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir. Kendisi için anlaşılması zor bir metni yüksek sesle okuyan birini anlamak oldukça güçtür. Bunun nedeni, okuyanın, kendi ses ritmiyle (*melos*), metnin anlam ritmini yakalayamaması ve dinlemeyi harekete geçirememesidir. "Dinleme ve anlama böyle birbirinden ayrılmazdır" (Gadamer, 1998/2000: 50). Ritim deneyimi, "işitmemizin ve bizzat kavramanın bir biçimi" olarak betimleniyorsa (Gadamer, 1974/1993b: 135), burada, okuyucuda ve dinleyicide doğal ritim deneyiminin gerçekleşemediği söylenebilir. "Okuma, metnin telaffuzunu anlam birliği bakımından değil, aynı zamanda kendi melodisi bakımından algılayabilen iç kulağı varsayar" (Oliva, 2009: 224). Okuma yazılanı harf harf söylemek değildir. Okuma, "dilden çıkan sesi kulağının içinde duymaktır" (Gadamer, 1984/1993b: 274). Hermeneutik anlama olarak okuma, ses ve anlam örgüsünü dinleyebilme yeteneğidir. Okuma ediminde "yazının sessiz karakteri ve bütünüyle dilin işitilebilirliği arasındaki gerilim" ortaya çıkar: "Anlam sadece okunmaz, aynı zamanda işitilir" (Gadamer, 1984/1993b: 274). Okumada hem görülebilir hem de işitilebilir sözcüklerin konuşan anlamına kulak verilir.

Aynı şekilde, konuşan kişi muhatabının kendini dinlediğini bilmek ister; konuşmasını bu dinlemeye göre yönlendirir. Metni ya da muhatabının yüz ifadesini okumak, görmeyi gerektirir. Fakat burada görme, anlamanın bir modeli değildir. Buna karşılık Gadamer'e göre dinleme, anlamayı belirleyen bir reflekstir. "Dinleyebilmek anlayabilmektir" (Gadamer, 1984/1993b: 272). Görmeyi ve işitmeyi bir araya getiren okuma dinamiğinde, dil ve anlam, sözcükler ve kastedilen düşünce hermeneutik konuşma olarak algılanır. Gadamer için okuma, söz ile anlam arasındaki sesin duyulmasıdır, kendi sesinde telaffuz edilen anlamın yorumlanmasıdır. Kendini, başkasını ve diyalog içinde birbirini anlamak, konuşmanın anlam biçimi olarak dile gelen sözü dinlemektir.

Dinleme ve anlama arasındaki ilinti, başkasının başkalığını anlama boyutunu gösterir. Başkasını anlama, dünyayı anlamadır. Konuşmada anlamın görülür ve işitilebilir olması, hermeneutik açıdan okunabilirlik deneyimidir. Gadamer'in diyalog hermeneutiği, başkasını ve dünyayı okunabilir bir metin olarak ele alır. "Okumaya anlayan okuma diyoruz. Bununla okuma bizzat kastedilenin yorumudur. Böylece okuma anlamın her icrasının ortak zeminidir" (Gadamer, 1985/1993a: 19). Gadamer okumayı metnin hep aynı tekrarı olarak ele almaz. Ona göre okunan her metin,

başkasının başkalığına can veren, konuşturan bir anlamada gerçekleşir. Okuma bir dil olayıdır. Böylece okunabilirlik, teorik ve yöntemsel bir araştırmanın değil, pratik anlamanın temasıdır. “Bilim ona yardıma gelmeden çok önce, her metin zaten kendi okuyucusunu bulur” (Gadamer, 1985/1993a: 21). Hermeneutik okumada anlamanın koşulu, başkasının dile gelen varlığına karşı sorumlu bir dinleme eğilimidir. Anlam, başkasının sesinde aranır. Buna göre, başkasını veya dünyayı duyulabilir hale getirmek, bir dil meselesidir; yazı meselesi değildir. Hermeneutik, ya metin okumasında sözü algılar, gelenekle diyalog içindedir ya da yaşam dünyasını bir metin olarak okur, dünyayla diyalog içindedir. Başkasıyla diyalog içinde anlamak, soruya uygun yanıtı dinlemektir (Gadamer, 1998/2000: 51). Dinleme olarak anlama, yazının konuşmaya dönüştürülmesidir; yazıyı, hermeneutik duruma işitilebilir söz olarak uygulamaktır. “Burada bir anlamda yeni bir sorular dünyasında bulunmaktayız” (Gadamer, 1984/1993b: 272). Gadamer, yazılı metinlerin önemini tartışma konusu yapmadan, yazının okunabilirliğini duyulabilir gerçeklik olarak kavrar. “Bizim tüm deneyimlerimiz okumadır, yönelimlerimizi okuyup seçmedir ve böyle telaffuz edilen bütüne alışmaktır“ (Gadamer, 1984/1993b: 278).

Gadamer iç kulağı açan okuma edimine “tercüme” adını verir. “Okumak bir tercümedir ve tercüme yine bir tercümedir” (Gadamer, 1970b/1993a: 205). Gelenek ve bugün arasında meydana gelen hermeneutik anlama, dinlemeye bağlı tercüme etkinliğidir. “Tercüme olayı temelde, toplumsal iletişimin ve insanların dünyada anlaşmasının bütün gizemini içine alır” (Gadamer, 1970b/1993a: 205). Tercüme, hermeneutik bir deneyimdir. Geleneği günümüze ileten dilsel olay, diyalektik bir hermeneutik konuşmadır. İç kulağı açan tercüme düşünmesi, gücünü, “diyaloğa dayalı uzlaşmadan, başkasını anlamaya yönelik bir birlikte yürümeden” alır (Gadamer, 1985: 15). Bununla Gadamer, ortaklaşa konu üzerinde uzlaşma ve “muhatabın onandığına kanaat getirme” temalarını hermeneutik dinlemenin dilsel başarısı olarak ele almaktadır (Gadamer, 1985: 15).

Gadamer’e göre, “anlama, söylenene eşlik etmedir” (Gadamer, 1998/2000: 53). Bu tür bir anlama konuşmaya, diyaloğa ait bir anlamadır. Diyalog, birlikte, bir arada yaşama zorunda olan insanların anlaşabilmelerinin dilsel zeminidir. Gadamer, hermeneutik felsefesini bu dilsel zemin üzerine inşa eder. “Dil daima yalnızca konuşmadadır. Dil, yalnızca konuşmanın gidip gelmesinde cereyan eder ve burada kendi gerçekliğini bulur” (Gadamer, 1965/1993a: 144). Birlikte yaşamın gereği olarak insanların birbirlerine yönelimleri konuşma sayesinde gerçekleşir. Dilin varlığı,

konuşmada, soru ve yanıtlarda kendini gösterir. “Dili kullanmanın dolaysız açıklığı, soruya verilen bir yanıtı içerir” (Gadamer, 1965/1993a: 144). Anlama, kişinin kendini yaşam dünyasında anlamasıdır. Kendini yaşam dünyasında anlama, başkalarıyla birlikte bir dünyada, konuşarak, konuşmanın soru ve yanıt arasındaki devinimde anlamadır. İnsanın geçmişi, tarihsel metinler ve tüm kültür başarıları da konuşma olarak anlamanın konusu olabilir. Geleneği anlamanın kendisi, daima bir meydana gelmedir. Çünkü tarih, geçmişte kalmış bir konu değildir; insan tarihin tam ortasında var olmaya devam eder. Hermeneutik, gelenek konusunu, tarihsel bir gelişme olarak değil, “bize hitap ederek ve ilgimizi çekerek tarihte karşımıza çıkan şey” olarak ele alır (Gadamer, 1965/1993a: 142). Bununla Gadamer, tarihi ve tarihsel geleneği de konuşma alanına dâhil eder ve “gerçekte meydana gelmeye bağlı olarak belirlenmiş” insan bilincini, anlama ve dinlemenin birlikteliğine dayanan dilsellikle açıklar (Gadamer, 1965/1993a: 142).

Gadamer’in konuşmayı model alan diyalog hermeneutiğinde öne çıkan *ses*, sözün kendini göstermesidir. Ağızdan çıkan söz artık bir *ben*e ait değildir, onunla birlikte var olan, onu dinleyen başkalarını da kasteder. “Dinleme hep bir şeyi dinlemedir” (Gadamer, 1996: konferans). Dinleme, sözü eyleme iten anlam içeriğini dinlemedir. *Şeyi* dinleme, ilkin duyma ve duyulabilen arasındaki ayrımı ortaya çıkarır. Bu da konuşma ortamını, diyalog olanağını yaratır. Diyalog, sözü karşı söze bağlar. Hermeneutik anlamanın nesnesi söz, yaşam bağıntısıyla birlikte ele alınır, çok şey anlatır, fakat sözcükler anlamında çoğul olarak kullanılmaz. “Bu öyle bir söz ki, kişiye isabet eder, kişiye kendini söyletir” (Gadamer, 1970a/1993a: 192). Bilimsel yöntemin ölçütü ifade, saflık, kesinlik, açıklık iddiasındadır. Saf ifade cümlesi, ifadeyi motive eden somut bağıntılardan kendini soyutlar. Buna karşılık hermeneutik konuşmada söylenen şey, her yanıtla birlikte yeni soruları açan soru-yanıt diyalektiğine dayanır (Gadamer, 1970a/1993a: 193). Hermeneutik konuşma, yeni soru ufuklarına açılan ufuk kaynaşmasıdır. Böylece “ufukların kaynaşması, belli bir bağlam üzerinde geçmiş ve şimdi arasında sürekli cereyan eden kaynaşma ve bölünme diyalektiğidir” (Taşçıer, 2017: 44). Bu kaynaşma ve bölünme diyalektiğinde söylenen şey kendini, ifadede değil, daima soruya verilen yanıtta gerçekleştirir. Gadamer’e göre dil kullanımı, soru mantığına uygun olarak meydana gelen konuşmaya bağlı bir dilsel dünya deneyimidir. “Aslında dil kullanımı aynı zamanda, dilin istismar edilmeye direnmesi demektir. Dilsel kullanımı belirleyen dilin kendisidir” (Gadamer, 1970a/1993a: 196). Hermeneutik anlamada söz, onun ya da bunun konuştuğu bir söz değil, dilin konuştuğu sözdür. Söz, kendi kendini konuşturur. Bu dilin doğası gereği böyledir (Gadamer, 1970a/1993a:

196). Böylece konuşma, diyalog muhapları olarak *ben*i ve *sen*i ortak dilde, ortak konuda bir araya getiren bir anlama yoludur.

Gadamer'in açmaya çalıştığı *dinleme olarak anlama* konusu, diyaloğun hermeneutik bir durum olarak irdelenmesidir. Diyalog hermeneutiği, dünyayı bir ufuk, ufku da hep yeniden yaşanan ufuklar deneyimi olarak anlamamızı sağlar. Anlamak ufuk deneyiminde karşımıza çıkan başkasını anlamaktır. Diyalog, başkasıyla ve başkalıkla karşılaşmadır. Diyalog, ben ve sen arasında, kültürler arasında meydana gelen dinleme ve anlamadır. Diyalog, anlamanın dilselliğinde gerçekleşen konuşmadır. Bununla Gadamer "başka olmaya dair, yabancı tarihsel dünyaların yabancılığına dair bilme ile işlenmiş tarihsel bilincimiz"e vurgu yapar (Gadamer, 1965/1993a: 143). Bu bağlamda konu edilen diyalog hermeneutiği, hem ben ve sen arasındaki ve kültürel dünyalar arasındaki uzaklığı aşar hem de bir soru-yanıt ufkunda "her ikisini de dönüştürür" (Gadamer, 1970a/1993a: 188). "Konuşmanın dönüştürme gücü vardır" (Gadamer, 1972/1993a: 211). Başkasıyla karşılaşma olarak gerçekleşen konuşma, dünya deneyimimizi ve anlamamızı değiştirecek etkiye sahiptir. Tarihsel bilinç olarak gerçekleşen hermeneutik anlamada, nesnel, bilimsel araştırma anlayışının nesnesi karşısında, "katılımsız olarak karşıda duruşuyla alakalı hiçbir şey" yoktur; tam tersine burada kişi kendini, "konuşma temeline dayanan bir iletişim olayı içinde" bulur (Gadamer, 1965/1993a: 144). Hermeneutik diyalogda, konuşmanın muhatapları birbirleriyle değiş tokuş içinde oldukları konu üzerinden ortak dil varlığına katılırlar.

Hermeneutik anlama, analiz ve sonuç çıkarmaya dayalı bir bilimsel yöntem değildir. Anlama bize hitap eden şeyle diyaloğumuzda başlar. Anlama, insan varlığının ve sosyal yaşamın en yüksek biçimi olarak anlaşma ve uzlaşmadır. Nihayetinde hermeneutik, insanın varlığının "konuşma cemaati" olarak gerçekleştiğini iddia eder: "Hiçbir şey bu konuşma cemaati dışında kalmaz; hiçbir dünya tecrübesi mutlak anlamda dışarıda bırakılmaz" (Gadamer, 2002c: 263). Böylece diyalog hermeneutiği, başkasını dinleme pratiği içinde dili doğru kullanma sanatının uygulanmasını da beraberinde getirir. Gadamer'e göre hermeneutiğin bu iddiasını gerçekleştirecek felsefi yol, retoriktir. Aristoteles'e göre retorik, sadece güzel konuşmak ve ikna etmek için değil; aynı zamanda okumak ve anlamak için kurallar arayan sanattır. Gadamer bu anlamda retorik ve hermeneutik arasında yakın bir ilişki kurar. "Hiç şüphesiz retoriğin, ortak ve birbirleriyle bağlantılı kavrayışların yaygınlık kazanması ve paylaşılmasıyla ilişkili bir fonksiyonu vardır" (Gadamer, 2002b: 150). Hermeneutik açıdan retorik, birbiriyle doğru konuşmayı ve diyalog içinde birbirini anlamayı ve dinlemeyi öğrenmenin

bir yoludur. “Birbiriyle konuşmak esasen birbiriyle-tartışmak değildir. […] Birbiriyle konuşmak esasen her kafadan ayrı bir sesin çıkması da değildir” (Gadamer, 1970a/1993a: 188). Hermeneutik konuşma, sözünü geçirmek ya da kendi haklılığını kanıtlamak için yapılmaz. Başlangıçta ortaya atılan soru hakkında düşünce ayrılığına düşülmediğinde, konuşma başarılı olmuş demektir. Diyalog, “artık senin ya da benim fikrim” üzerine değil, içinde birlikte var olduğumuz dünya hakkında ortak bir yorum bulmak içindir (Gadamer, 1970a/1993a: 188).

Ortak dünya yorumunda birbirini anlamayı sağlayan “konuşma, başkasının haklı olabileceğini varsayar” (Gadamer’den aktaran Sturm, 2000: 305). Bu şekilde birbirini anlamak, başkasını ve başkalığı anlamaktır. Karşındakine hak tanıyarak yaklaşmak, onun farklı sorusuna ve yanıtına kulak vermek “ancak, ahlaki ve sosyal dayanışmayı mümkün kılar” (Gadamer, 1970a/1993a: 188). Konuşma sanatı olarak retorik, katı mantıksal kuralların yerine, başkasının varoluşunu hoş görmeye yönelik bir dünya yorumunu geçirerek, felsefi eğitime katkı sağlamak ister. Gadamer’e göre eğitim tam da “bir başkasının görüş açısından şeylere bakabilmeyi” öğrenmeye bağlıdır (Gadamer, 1990/1993b: 349). Bu, öncelikle dinlemeyi, dilin çağrısına kulak vermeyi benimseyerek ve buna bağlı olarak yaşam dinamiğinin bilinemezliğine tahammül edebilmeyi de kendine katarak hayata geçirilebilir.

Dinleme felsefesine doğru yol alan felsefi hermeneutik, anlamanın koşulunu yöntemsel olarak belirlediğinden evrensel değildir. Felsefi hermeneutiğin evrensellik iddiası, anlamanın konusunun evrenselliğiyle bağlantılıdır. Hermeneutik “anlamanın ya da yanlış anlamanın Ben ile Sen arasında gerçekleştiği”ni söyler (Gadamer, 2002a: 64). Tek başına bir *ben*den ya da tek başına bir *sen*den bahsetmek mümkün değildir. *Ben* ve *sen* paslaşması, birbirine hitabı olanaklı kılan bir anlaşma ve uzlaşma ortamını varsayar. Bu ön anlama ortamı, estetik bilince ve tarihsel bilince dayalı yaşanan yabancılaşma deneyiminin alanıdır. Anlama edimi, yaşanan bu yabancılaşma deneyiminden doğar. Buna göre hermeneutik, “estetik bilince, tarihsel bilince ve yanlış anlamadan kaçınma ve yanlış anlamalardaki yabancılaşmaları ortadan kaldırma teknikleriyle sınırlı hermeneutik bilince temel teşkil eden önyargıları aşmak” amacını güder (Gadamer, 2002a: 65). Anlamanın konusu böylece, hitap eden ve kendini ortaya kayan varlığın dil ortamı ve buradaki tüm yabancılaşma deneyimleridir. Bu felsefi ve hermeneutik anlama sorunu, *logos* olarak dilin evrensel bir konuma getirilmesiyle çözümlenebilir. Gadamer’e göre tarihsel ve hermeneutik bilincin eğitimi, temel hermeneutik devinim olarak soru-yanıt diyalektiğinin cereyan ettiği “konuşma

biçimleri"ni kullanmaya yönelik çaba göstermeyle sağlanır (Gadamer, 1993a: 508). Varlığın unutulmuşluğunu bu bağlamda Gadamer, bir yandan "geleneğin retoriği"ni, diğer yandan Aristoteles'in *techne* ve *phronesis* ayrımına dayanan pratik felsefesini yeniden hatırlayarak bertaraf etmek ister (Gadamer, 1993a: 499). Bu hatırlama edimi, geleneğin çizgisini "eleştiri ve empati güçleriyle bağlantılı" bir biçimde (Gadamer, 2002a: 65), *mimetik* olarak okumayı öğrenmeye bağlıdır (Gadamer, 1993a: 501).

4.4 *Mimetik* Anlama Olarak Hermeneutik Dinleme

Gadamer'in *sanat olarak uygulama ve öğrenme* postulatı, dinlemeyi biyolojik, sosyolojik ve kültürel *mimesis* olarak felsefeye dâhil eder. Dinleme, anlamayla aynı anlamda bir hermeneutik sanattır. Gadamer'de sanat estetik bir ifade ya da yaşantı değildir. "Sanatta dünya – bizimle birlikte – temsil edilir" (Grondin, 2001: 115). Sanat, dil ve dünya deneyimidir ve bununla bir yorum ve anlama ufkudur. Bu anlayış çerçevesinde Gadamer *mimesis* kavramını hermeneutik anlamayla bağlantılı olarak yeniden gündeme getirir. Hermeneutik anlama, *mimetik* bir sanat olarak bilimsel yöntemselliğe karşı kendini ifade eder. Burada "hakikat sorusunun yöntemden arındırılması" söz konusudur (Grondin, 2001: 112). Anlama, özellikle insanın kültürel mirasıyla kimliğini ve yabancı kültürleri anlama, katlanmak suretiyle öğrendiğimiz hermeneutik bir deneyimdir. Gerçek deneyim, planlayan ve kontrol eden akla sınırlarını gösterir ve böylece yeni deneyim ufuklarının önü açılır. "Fiilen anladığımız şeyi tam anlamıyla kavramlaştırmaya ve yöntemleştirmeye çalışırken daima çok geç kalırız. Anlama asla fiilen temellendirilemez; çünkü anlamanın bizatihi kendisi daima zaten üzerinde durduğumuz temel, üzerinde durduğumuz zemindir" (Grondin, 2008: xvii). Anlama, insanın dünya varlığını anlamaktır. Hermeneutik, anlamayı, dil ve dünya deneyimiyle sınırlayarak, insanın başardığı bir *techne*, bir sanat olarak ele alır. Hermeneutik anlama sanatı, insanın evrensel gerçekliğinden yola çıkarak, insan hakikati üzerine yorum yapma iddiasındadır. Böylece hermeneutik anlama, yorum sanatını ortaya koyar.

Yorum sanatının uygulaması, insan anlayışının doğasını anlatır. Gadamer, anlama deneyiminin doğasını anlatmak için dile, dilin ontolojik yapısına dönüş yapar. "Dil, dilin meydana gelmesidir, olaydır" (Gadamer, 1990/1993b: 343). Gadamer'e göre dil, "önerme" ve "yargı" olarak meydana gelmez (Gadamer, 1990/1993b: 344). Dilin gerçek varlığı, soru ve yanıtın birliğini meydana getiren diyalogdur. Dil, insani dünyada diyalog olarak gerçekleşir. Gadamer'e göre, insanca mümkün olan her şey dildir. İçine doğduğumuz gelenek bir dildir. Dil, tarihimiz ve sınırımızdır. Bundan dolayı da anlamayı

belirleyen dildir. Anlamanın doğasını dille sınırlandırma, dilin evrensel ontolojisine giden yolu açar. Anlamanın biçimi olarak yorum, felsefenin yegâne yoludur. Anlama yorum olarak, yorum ise geleneğin ve bugünün dilsel iletişimi olarak meydana gelir. Hermeneutik anlamanın modeli konuşmadır. Bu bağlamda konuşma, başkasını dinleme yeteneğidir. İnsanı insancıl yapan da budur. Teorik, teknik, modern bilimin monolojik yapısı, hermeneutik konuşma için yetersiz kalır. Gadamer, "bilimsel uygarlığın monolog durumu"nun yerine diyalektik diyalog modeline bağlı hermeneutik durumu koyar (Gadamer, 1972/1993a: 214). Anlama ve dille ilgili felsefi araştırmaların ana istikameti artık "monologdan diyaloğa giden yolu göstermektedir" (Gadamer, 1990/1993b: 344).

Anlama, geleneğin konuştuğu dili yorumlamadır. Bir anlama sorunu olarak gelenek ile bugün arasındaki zamansal mesafe, hermeneutik diyalog durumuna *mimetik* okumayı katarak aşılır. *Mimetik* kavramı burada okumanın bir sanat olarak gerçekleşmesine işaret eder. Yorum sanatı olarak okuma, bir dil deneyimidir. Geleneğin mirası bize dil yoluyla geçer. Bu dili anlama, dinlemeyi sanat olarak uygulama ve öğrenmeye bağlıdır. Öğrenme de bizzat bize genetik ve kültürel kalıtım yoluyla geçen bir deneyimdir. Geleneğin mirasının genetik yapıyla aktarımına *dikey aktarım*, kültürel süreç olarak aktarımına *yatay aktarım* denir (Atalay, 2018: 7). Bu konuda yapılan son çalışmalar genetik ve kültürel aktarım arasında benzerlik olduğunu ortaya koymuştur. "Giyim ve beslenme modaları, törenler ve gelenekler, sanat ve mimarlık, mühendislik ve teknoloji, hepsi tarih içinde hızlandırılmış genetik evrime benzer bir yolla evrimleşmiştir" (Atalay, 2018: 7 vd.). *Mimesis*, taklit yeteneği, kültürel aktarımı anlatan bir örüntüdür. *Genetik* kodlar biyolojik yolla, *mimetik* kodlar düşünsel yolla aktarılır. Kültürel mirasın düşünsel taklidi, genetik aktarıma benzer şekilde, dil evreninde eşleşir ve çoğalır. Dil, bir tür genetik ve *mimetik* kod havuzudur. Bu bilgiler ışığında, Gadamer'de hermeneutik konuşma yeteneği, bir soru ufku ile eşleşir ve çoğalır. Denebilir ki diyalektik hermeneutiğin soru ufku, "kültürel aktarım birimi ya da bir taklit birimi" olarak dilsel iletişimi (Atalay, 2018: 8), yani ufukların kaynaşmasını meydana getirir.

Gadamer'e göre sanat deneyimi, gerçeklikle bağlantılı bir durumdur ve böylece bir bilgi deneyimidir. Burada sanatın ontolojik bir "yapıya dönüşmesi" söz konusudur. "Bu dönüşme hakikat olana dönüşmedir" (Gadamer, 1990: 118). Gadamer sanatın bilgisinde Aristoteles'in *pronesis*'i anlamında, bilmenin başka bir tarzını arar. Aynı olanın başka türlü anlaşılması, anlamanın diyalektiği çerçevesinde açıklanır. Bununla

birlikte anlamanın pratik bilgiye dayanan diyalektiği *mimesis,* taklit kavramına dayanır. Taklit, sanat olarak bilgi değeri taşır. “Bir şeyi taklit eden, bildiği şeyi ve bildiği tarzı ortaya çıkarır” (Gadamer, 1990: 118). “Mimesin’in bilgi anlamı yeniden bilmedir” (Gadamer, 1990: 119). Gadamer yeniden bilme veya anlama kavramını Platon’un *anamnesis* kavramına gönderme yaparak açıklar. Bu bağlamda yeniden bilme, tanıdık bir şeyin tekrarından daha fazla bir şeydir; bir şeyin özünü, varlığını hatırlamadır. Bu tür bir hatırlama düşüncesinde Platon “varlığın hakikatini *logoi*'de, yani dilin idealliğinde arayan diyalektiği” ortaya koyar (Gadamer, 1990: 119). Bilinen yalnızca hatırlanandır. Buna göre *mimetik* bir eylem ya da anlama, en temel anlamıyla, “sadece temsil edilen bir şey olarak değil, aynı zamanda esas olarak orada bulunan şey olarak” meydana gelir (Gadamer, 1990: 120). “Taklit ve temsil yalnızca kopyalayan bir tekrar değil, daha çok özün bilgisidirler” (Gadamer, 1990: 120).

Sanat eserinin temsili karakteri ontolojik gerçekliği yansıtır. “Sanat eseri ve temsili arasında düşüş yok; bir devamlılık var, hatta bir artış var. Temsilde modelden, orijinalden daha fazla ontolojik gerçeklik var” (Varlık, 2015: 31). Gadamer böylece *mimetik* sanat anlayışında Platon’dan ayrılır. Gadamer *mimetik* sanatta hermeneutik anlamla ilgilenir ve bunu dilin ontolijik yapısında sürdürür. Buna karşılık Platon, gerçek varlıkları ideaların bir kopyası olarak gördüğünden, *mimesis*’te “ontolojik düşüş” ortaya çıkar (Varlık, 2015: 31). Platon’a göre kendi kendisiyle özdeş ideaların nesnel gerçeklikteki kopyaları, sadece görünüş, sanat da bu görünüşün bir taklidi olduğundan, *mimetik* sanat ideaların varlığını anlatamaz. Gadamer’de ise *mimetik* sanat, hermeneutik bir anlamı gerçekleştirir. Örneğin, “Homeros’un Aşil’i modelini aşar; Homeros’un eserlerinde bize ontolojik olarak, ahlaki olarak bir şey öğreten Aşil’i, gerçek, tarihsel ya da mitolojik, yani yarı tarihsel yarı mitolojik karakterden daha önemlidir bizim için” (Varlık, 2015: 31). Gadamer, gerçek ve gerçeğin temsili arasındaki farkı aşma konusunda Platon’dan çok da ayrı düşmediğini düşünür. Platon’daki idea ve nesne arasındaki “mutlak kopukluk fikri ona göre, Platon’dan değil, Platon’un Aristotelesçi okumasından kaynaklanıyor” (Varlık, 2015: 31). Platon’un *metheksis*, pay alma kavramıyla yapmak istediğini, Gadamer hermeneutik uygulama edimiyle gerçekleştirmek ister. Hermeneutik konuşmada, ortak anlama katılma söz konusudur. Anlama, daima bir ön anlamayla birlikte gelişen soru ufkudur. Bu nedenle soru-yanıt diyalektiğinde gerçekleşen hermeneutik anlamada, geleneğin hep aynı şekilde tekrar edilmesinden ziyade, yeniden değerlendirme ve başka türlü bir anlama meydana gelir. Anlama, varlığın, özün, bir olanın hep yeniden bilinmesi durumudur.

Hermeneutik konuşma durumu, "sadece '*energeia*' değil, '*ergon*', yapıt karakterine de" sahiptir (Gadamer, 1990: 116). Bu yapıt, tekrar tekrar okumaya açık bir yapıdır. Hermeneutik konuşmada, başkasıyla karşılaşma ve başkasının talebini okuma diyalektiği gerçekleşir. Her diyalektik okumada, geleneğin, dilin varlığının *mimetik* kodları, taklit yeteneğine bağlı olarak kuşaktan kuşağa aktarılır. Dilin ve anlamanın tarihselliği bağlamında, aynı tarihsel metin ya da yapıt hermeneutik olarak tekrar tekrar okunur, fakat her tekrarda başka bir anlam yorumu ortaya çıkar. Farklılığı ortaya çıkaran anlamada kişinin "*de facto* bir değişimi söz konusudur" (Varlık, 2015: 33). Burada somut hermeneutik durum içinde, *mimetik* kodlar bizi ister istemez bir değişikliğe sürükler. Günlük hayattaki tüm davranış, düşünce ve inanç kalıpları *mimetik* kodlar olarak ön anlayışımızı belirlerler. Bu ön anlama geleneğin bize yatay kalıtımıdır. Bundan ötürü de geleneğin üzerimizde bir otorite olduğu bir gerçektir. "Örneğin dinler gibi tehditler ve vaatlerle desteklenmiş bir 'beni kopyala' talimatının yeni konakları buluşturmayı sürdürmelerine yönelik etkili mekanizmaları vardır. Merkezi inançların paket halinde aktarılmasını güvence altına alırlar" (Atalay, 2018: 8). Gadamer, geleneğin bu tarz otoriteyle aktarılmasını kabul eder, fakat bunu bir model olarak tercih etmez.[6] "Gadamer, her ne kadar tekrardan vazgeçmemiş olsa da farklılık boyutuna değiniyor. Yani dolayısıyla her yeni taklit her tekrar *de facto* farklıdır" (Varlık, 2015: 35). Burada *mimetik* sanatın, geleneğin bugüne hermeneutik olarak uygulanmasıyla yakın ilgisi açıkça görülebilir. Dünyayla sınırlı, zaman içindeki varlığın, anlamayı, dünyasal varoluşuyla eş zamanlı olarak gerçekleştirmesi söz konusudur.

Şimdi, bir ve aynı olanın hep başka türlü anlaşılmasında, kuşaktan kuşağa aktarılan mirasın bilgi anlamı kaybolur mu? Gelenek ve bugün arasında hep aynı kalan bilgi yapısı, hermeneutik konuşma yapısıdır. Hermeneutik konuşma, anlamayı ve uygulamayı birleştiren diyalog durumudur. Diyalog hep diyalog olarak aynı kalır ve diyaloğa katılanları dönüştürür. Konuşma muhataplarını aynı ortak anlamada kaynaştıran hermeneutik diyalog modelidir. Diyaloğun hermeneutik bir olanak, bir ufuk olarak sürekliliği, diyalog hermeneutiğini bir felsefe olarak evrenselleştirir. Hermeneutik anlama modeli olarak diyalog, *mimetik* sanat olarak varlığın ve dilin unutulmuşluğunu konuşan dilde yeniden hatırlar. Hatırlama, *anamnesis* hermeneutik anlamda geçmiş ve

[6] Gadamer'in gelenek kavramı, ideoloji eleştirisinden yoksun olması bağlamında Habermas tarafından dogmatik bir kavram olarak ele alınır. Habermas Gadamer'i, önyargı kavramı bağlamında geleneğin otoritesinin otoriteryenliğini onaylaması konusunda eleştirir. Habermas'ta dil ideolojik bir araçtır. Buna karşılık Gadamer, "Habermas'ın otoritenin her durumda otoriteryen olduğu ve özgürleşmenin eleştirel refleksiyon" ile gerçekleşeceği düşüncesini aynı şekilde dogmatik bulduğunu ifade ederek bu eleştiriye yanıt verir (Ormitson&Schrift, 2002: 29).

şimdiki zaman ufuklarının kaynaşmasıdır. Geleneğin metinleri, insanlar, kültürler ve dinler arasında dil ve diyalog olarak yaşarlar. Gelenekle girilen diyalogda söylenecek, hatırlanacak ya da anlaşılacak çok şey vardır. Böylece diyalog, insani ufukları kaynaştırır ve insan olmanın yeni ufuklarını açar.

Gadamer, hermeneutik anlama sorununu, etik ve pratik bir uygulama sorunu olarak çözer. Hermeneutik anlamanın uygulama modeli, hermeneutik diyalogdur. Diyalog, oyun karakterine bağlı olarak hermeneutik uygulama sorununa çözüm olur. Bu bağlamda Gadamer'de oyun, "öznel bir olay" olmaktan çok "otonom bir meydana gelme"dir (Grondin, 2001: 114). Her hermeneutik yorumla birlikte yorumcu, ortak anlamaya çekilir. Bu bağlamda hermeneutik deneyim, sanat deneyimiyle benzerlik gösterir. Nasıl ki "oyuncu içinde olduğu oyunu, kendini aşan bir gerçeklik olarak deneyimler", aynı şekilde diyalog, otonom olarak meydana gelen bir paslaşma olarak sanatsal ve hermeneutik bir deneyim olur (Grondin, 2001: 114). Hermeneutik bilinç, ontolojik katılımı meydana getiren dilsel etkileşim bilincidir. Gelenekle birlikte gerçekleştirilen hermeneutik diyalog durumunda, yorum tarihe, tarih de somut varoluşa etki eder. Bir yapıtta temsil edilen anlam, yorumcunun varoluşuna etki ettiğinden, yorumcuyu o tarihsel geleneğe bağlar. Hermeneutik etkin tarih bilinciyle okuduğumuz metinleri, kendi ön anlamamıza göre hayata uygularız. Diyaloğun dönüştürme gücü, dilin ontolojik yapısına bağlı olarak anlaşılır. Gadamer anlamayı bu şekilde ontolojik zemine taşır. İnsanın etik bir varlık olarak kendini bilmesi, bir başka bilme tarzıdır. Yaşam pratiğinden edinilen başka türlü anlama ve davranma bilgeliği, empatik ve *mimetik* bir dinleme sanatı olarak dilsel ve kültürel başarıların oluşumuna etki eder. Geleneğin şimdiki zamana uygulanması empirik nesne algısından farklıdır. Algılanan geleneğin sesi, hitabı, çağrısı ve talebidir. Her yorumla birlikte geleneğin varlığı, tekrar tekrar ortaya çıkar. Gelenek dil olarak yaşar; dilde ontolojik olarak devam eder. Hermeneutik bir uygulama modeli olarak dinleme, başkasının heyecanlarına eşlik etmek, hayatına onun açısından bakabilmek, başkasının başkalığını tolere edebilmek, onun derinlerine inebilmektir. Anlamada meydana gelen başkasının deneyimi, başkasına öykünerek varlığına katılmaktır. Bundan ötürü de anlama varoluşsaldır.

Varoluşsal anlamayla birlikte deneyimlenen önyargıların rehabilite edilmesi, *mimetik* sanatın yeniden bilme başarısı olarak gerçekleşir. Gadamer'in ön anlama kavramının devamı olarak ele aldığı önyargı kavramı, varlığı belirleyen bir kavram olarak pozitif bir kavramdır. Bununla birlikte sorgulanmamış önyargılara bağlı düşünce ve davranışlar dogmatik bir yapıya sahiptirler. Önyargıların sorgulanarak rehabilite

edilmesi, duruma göre önyargıların gözden çıkarılabilmesini gerektirir. Böyle bir hermeneutik uygulama, yeniden değerlendirme durumudur. Bu şekilde *mimetik* sanat, önyargıları yeniden tanımaya ve anlamaya yol açar. Hermeneutik anlamada önyargıların rehabilite edilmesi, başkasının haklı olabileceğini kabul etmekle başlar. "Hans-Georg Gadamer, başkasının haklı olabileceği düşüncesinin kendi hermeneutiğinin ruhunu belirlediğini son yıllarda sürekli vurgulamıştır. Ona göre hermeneutik, bir ölçüde haksız olmayı taşıyabilme sanatıdır" (Grondin, 2001: 106). Sadece kendi haklılığını anlatma çabası, hermeneutik uygulamanın zayıf bir halkasıdır. Başkasını dinlemek, başkasına kendisini ifade etmek için fırsat vermektir. Bunun için haklı olma önyargısı askıya alınmalıdır. Diyalog hermeneutiği böylece, konuşma muhataplarının, karşılıklı yanlış anlama durumuna karşı da birbirlerine açık olmalarını gerektirir. Kişi konuşmada yanlış anlayabileceğinin ve yanlış anlaşılabileceğinin bilincine sahip olmalıdır. Kişi hem kendine hem de muhatabına yanlış anlama hakkını tanımalıdır. Buna karşılık diyaloğun amacı, doğru bir anlamayı sabitleştirmek de değildir. Diyalog, soru-yanıt diyalektiğinde anlamanın ve anlaşmanın yeni biçimlerine ufuk açar. Hermeneutik anlamada başkasının konuşmasına açık olmak, başkasının ruhsal, bedensel, duygusal ve zihinsel tüm varlığına öykünebilmektir. Gadamer'de öykünme böylece, birlikte adım atmak anlamına gelir. Bu bir dinleme başarısıdır. Hermeneutik açıklık böylece, retorik ve *mimetik* bir sanat olarak yeni uygulama alanları yaratır.

Hermeneutik diyalog, anlamanın evrenselliği ve dilselliği bağlamında bir dinleme sanatıdır. Hermeneutik anlama, düşünce ve söz arasında, anlam ve ses birliğinde gerçekleşen dinleme deneyimidir. Gadamer'de hermeneutiğin dinleme felsefesi olarak anlaşılması, insanın deneyiminin hermeneutik anlama yapısına sahip olmasına bağlanır. Her deneyim dilsel bir olaydır ve dil diyaloğa dayalı bir konuşmada gerçekleşir. Dilin konuşmasında sesini duyurma durumu ortaya çıkar. Geleneği okuduğumuz yazılı metinler de sesini duyurma amaçsallığında anlaşılırlar. Her okuma edimi, bir konuşma ortamını meydana getiririr. Bu nedenle gelenek, hep şimdiki zamanda yaşanan bir olay olarak anlaşılır. Geleneği anlamak, okuyup sonradan idrak ettiğimiz bir metni anlamak gibi düşünülemez. Geleneği anlamak, bizimle birlikte yaşayan, ön anlama kodlarıyla bize aktarılan kültürel, *mimetik* bir yapıyı deneyimlemektir.

Gadamer'de anlamak, insanın tarihini ve kültürünü okumak ve birlikte yaşanan dünyada birbirini anlamaktır. Her durumda anlama, dilin konuşmasını dinlemede

meydana gelen hermeneutik bir refleksiyondur. Hermeneutik, Platon'un şairi *Devlet*'ten uzak tutmak suretiyle, Hegel'in de tükenişini konu ederek kuşkuyla baktığı sanatı, insanın evrensel deneyimi olarak felsefi anlamayla birleştirir (Japp, 2003: 233). Gadamer'e göre, sanat bağlamında ele alınan oyun kavramı, "dilselliğin evrenselliği yönünde genişlemiş ontolojik açılar"a sahiptir (Gadamer, 1985/1993a: 5). Bununla Gadamer, "hermeneutik örnek durum" olması bağlamında, dil oyununu sanat oyunuyla bir araya getirir (Gadamer, 1985/1993a: 5). Dünya deneyimimizin evrensel dilselliği, dilin diyalojik yapısında meydana gelen oyun modeline bağlı olarak düşünülür. Konuşanlar ve konu edilen şeyler arasında, soru-yanıt diyalektiğinde cereyan eden diyalojik yapı, böylece hermeneutik anlamanın deneyim modelini oluşturur. Gadamer'in deyişiyle "dilin konuşmasında diyalog sürüp gider".

Dilin konuşmasında sürüp giden diyalog, soru ufkuyla motive edilen bir söylemi bilmedir. Sonsuz konuşma olarak diyalog, dilin evrensel söylem başarısıdır. Dilin söylem başarısını belirleyen en belli başlı özellik "bensizlik"tir (Gadamer, 1966/1993a: 151). "Konuşmak, birine konuşmaktır" (Gadamer, 1966/1993a: 151). Neticede konuşma, ben etkisinde değil, biz etkisinde gerçekleşir; "ben ve sen arasındaki akıcı değiş tokuşu ve iletişimi" canlandırır (Gadamer, 1966/1993a: 151). Konuşmanın bu şekilde yerine gelme biçimi, oyun kavramının dinamik yapısından hareketle anlaşılır. "Burada hep, sonunu getiren hiçbir hedefe çakılı kalmayan bir hareketin gidip gelişi kastedilir" (Gadamer, 1990: 109). Konuşmanın gidip gelme hareketinde sürekli bir tekrar vardır. "Böylece her konuşmanın içsel bir sonsuzluğu vardır ve konuşma son bulmaz" (Gadamer, 1966/1993a: 151). Gadamer'e göre konuşmaya en çok yakışan, "zorunlu olarak kendini unutma"dır (Gadamer, 1966/1993a: 150). Canlı olarak gerçekleşen bir konuşmada, dilin linguistik yapısı üzerine düşünülmez. Konuşmada konuşulan şey, tüm tarihselliğiyle birlikte içinde yaşadığımız ortak dünyadır. Bu konuşulanı dinlemek, bizim anlama ufkumuzu açan boyuttur. Dilin esas varlığı da bu boyutta ortaya çıkar.

Nihayetinde dil, insan varlığının barındığı merkezdir. İnsanın tüm sanatsal ve kültürel başarıları, dilin başarısıdır. Gadamer'in diyalog hermeneutiği bağlamında ele aldığı retorik, *mimetik* gibi kavramlar, dilin karakterini belirleyen kavramlardır. Bir arada yaşamak, anlamak, anlaşmak, anlayış göstermek dilin bu şekilde sanat olarak varlık göstermesinin bir sonucudur. İletişim ve anlama sorunu, dilin yapabileceklerini kavrama sorunudur. İnsanın görevi, dilin varlığına öykünerek ben ve sen arasındaki yabancılaşmayı aşmak ve başkasını tanımaktır. Bu dilin özünü hatırlamadır. Bu insanın

dile, evine geri dönmesidir. Bir edebi eserin dili dinleyebilen söylemi, bu konuda bize kılavuzluk eder (Gadamer, 1992/1993b: 369). Başka olanın, yabancı olanın etrafındaki "*dil kafesi*" ve de "*dil peçesi*", sanatsal bir sözün "*dil parıltısı*" olarak (Gadamer, 1992/1993b: 369 vd.), sorularda ve yanıtlarda, sözün insanlar arasında gidip gelmesinde "söylemin sonsuz uzamı"na açılan konuşma ortamında aşılır (Gadamer, 1966/1993a:153).

4.5 Dinleme Felsefesinin Düşündürdükleri

İster zihinsel ister varoluşsal isterse de dilsel olsun, anlamada hep bir boyut meselesi vardır. Her felsefi kavram bir boyuta tekabül ederek yeterlilik gösterir. İşitmeye dayalı bir anlama modeli, buna göre, nasıl bir felsefi boyutu düşündürtmektedir? Bu soruyla Gadamer'in hermeneutik felsefesi bağlamında dinlemenin felsefi boyutu üzerine düşünmenin yolu açılmaya çalışılmaktadır. Ve tüm felsefe tarihini şekillendiren oküler ve teorik bilgi anlayışının, hermeneutik yaşam bilgeliğine doğru dönüşümü yorumlanmaktadır. Bununla, bilgiden bilgeliğe giden yolda ortaya çıkan bir dinleme felsefesinin, hangi boyutlarda çağın ruhuna hitap edebileceği araştırılmaktadır.

Fenomenoloji, bilinç ve dünya arasındaki zorunlu bağı açığa çıkaran yönelimsellik kavramıyla insanın düşünmesini yeni bir epistemolojik boyuta taşımıştır. Yönelimsellik, düşünen ben ve dünya arasındaki özne-nesne ilişkisine dayalı empirik bilgiye son verir. Yönelimsel bilinç, zihin ve dünya, ben ve başkası arasındaki farkındalık bilincidir. Yönelimsel bilinç, kendi özünün, görünen dünyanın ve aradaki transendental ilişkinin farkındadır. Bu boyutta bilgi arayışı, fenomenal dünyayı saf bilince indirgemeyi gerektirir. Bilgi yöntemi, empirik ve psişik benin kişisel yorumundan farklı olarak saf bilincin bir yorumudur. Fenomenolojik terminolojide bu yöntemin adı "betimleme"dir. Kesin bilgi talebiyle bu indirgemeyi gerçekleştiren fenomenolog, duygusal, ruhsal ve varoluşsal açıdan yaşam dünyasına katılmayan bir seyircidir. Onun için dünya deneyimi, saf refleksiyondur; bu, yaşamın ifadesi açısından sessiz bir deneyimdir. Burada dilsel, tarihsel bir varlık olarak insan için tehlikeli bir çıkmaz belirir. Mantıksal betimleme boyutunun, aktif yaşam boyutunu eylem ve hareket gücü bakımından etkisizleştiren bir yanı vardır. Bu durum, aktif yaşama yeniden katılamama ve sosyal dünyaya geri dönememe sorununu da beraberinde getirir ve bununla, varoluşun toplumsal olarak kendini gerçekleştirmesi sonuçsuz kalır. Diğer taraftan fenomenolojik bakış, kendini ve başkasını tanıma bakımından farkındalık yaratmanın da yolunu açar.

Bu bağlamda Heidegger'de fenomenoloji ve hermeneutik birlikte dans ederler. Hermeneutik yorum açısından sessiz, dilsiz bir deneyim mümkün değildir. Heidegger için yönelimsel bilincin açtığı transendental alanda *Dasein* bulunur. *Dasein*, tarihsel ve dilsel bir varlık olarak insanın dünyada bulunuşunun ifadesidir. Dünyada bulunuş, biçimsel mantıksal betimleme yönteminin konusu olamaz. Fenomenoloji, *Dasein*'ın dünyada bulunuşunu ruh halleri bakımından yorumlar. Burada *yönelimsellik*, bulunuşun hep bir ruh hali hakkında olmasına işaret eder. *Dasein* dünyaya fırlatılmış varlığını, bulunuş ruh hallerini yorumlayarak gerçekleştirir. Heidegger terminolojisinde bu yorum biçimi, bir *tasarım*dır. *Dasein* kendini tasarlayarak gerçekleştirir. Tasarım olarak *Dasein* ontolojik anlama boyutunu açar. Tasarım, bulunuşunu uzaktan, katılımsız seyreden bir izleyicinin işi değildir. Yani tasarım, teorik yaşam anlamında zihinsel bir etkinlik değildir. Tasarımda, ontolojik anlama boyutunda düşünen bir varlığın kendini gerçekleştirmesi söz konusudur. Düşünmek, varlığı tasarlayan, anlayan dile yönelmektir. Düşünmek dili konuşturan bir etkinliktir. Tasarlayarak ve anlayarak kendini gerçekleştirme, konuşan dili ses ve anlam olarak dinlemedir.

Heidegger'de dinleme, *Dasein*'ın kendini gerçekleştirmesi boyutunda etkin bir kavram olarak anlaşılır. Düşünen ben ve dünya, *Dasein*'ın anlama yapısında bir vücut olur. Böylelikle anlamanın konusu, korku bilincine doğan *Dasein*'ın, kendini gerçekleştirmesinin ötesine geçmez. *Dasein* "ben" ya da "sen" demeyen bir varlık biçimidir. Dilin konuşması, *Dasein*'ın varlığıyla sınırlı kalır. Konuşmak, aynı şekilde susmayı da içerir. Düşünmeyi öğrenmek, susarak varlığın kendinde gizlediği farklı boyutlara açılabilmektir. Bir tür, ruh halini sönmeye ya da olmaya bırakmak anlamına gelen susma edimi, dilin konuşmasının bir parçasıdır ve düşünmek, anlamak, dinlemek anlamına gelen bir deneyimdir. *Dasein*'ın kendini gerçekleştirme başarısı bu türden bir tasarım ve yorum başarısıdır. *Dasein*'dan yükselen korku karşısında susmak, *hiç*in gerçekleşmesine izin vermektir. *Hiç* daha büyük bir düşünmeye açılmanın olanağıdır. Hiç, namevcut varlık olanaklarının mistik gücünü deneyimlemedir. Konuşmak ve susmak ya da varlık ve hiçlik hermeneutik daire anlayışı çerçevesinde anlam sorununa yanıt verebilir. Hermeneutik daire, düşünerek var olmak, var olarak düşünmektir. Hermeneutik yorum böylece, dilin konuşmasına tekabül eden dinleme deneyimidir. Dinlemek, hep bir şeyi dinleme olarak yönelimsel bir yaşantıdır. Bu nedenle Heidegger'de dinleyen anlama, varoluş ve varlık anlamında ontolojik bir boyutu etkinleştirir.

Bununla birlikte Heidegger'de *Dasein*'ı betimlemenin, yorumlamanın biçimi olarak ontolojik anlama, varoluş temelinde bir çıkmaza yol açar. Heidegger'in *Dasein* ve *Mitsein* düşüncesinde bireysel öznenin eridiğine tanık olunur. "Herkes başkasıdır ve hiç kimse kendisi değildir*"* (Heidegger, 1993: 128). *Dasein* analizinde ben ve başkasının iç içe varlığı söz konusudur. Burada ben bilinci yoktur. Heidegger'in felsefesinde kendilik bilinci ve başkasını tanıma, *Dasein* ve *Mitsein* olarak karşılık bulur. Bu durum, varlık boyutunda anonim bir birlikteliğin gerçekleşmesine parmak basar. Birlikte yaşamın bu boyutunun var olmadığı iddia edilemez. Yine de bu boyutta insanı anlama çabası yeni açılımlara ihtiyaç duyar. Kendilik bilincinin özne olarak saf dışı bırakılması, "başkası" alanının önünü tıkar. Temel *Dasein* analizinde, bir özgüven eksikliği kendini gösterir ki bu da başkasına inanmayı perdeler. Heidegger'in ontoloji anlayışı "başkası" problemine yeterince açık bir yanıt vermemektedir. Kritiği daha somut bir biçimde ifade etmek gerekirse, *Dasein* olarak anlama, yakınlığı ve benzerliği anlamayı bilirken, birbirinden çok farklı iki varlık tarzını anlamayı başarabilir görünmemektedir. *Dasein,* sistemi bünyesinde, yabancı kültürleri anlama güçlüklerini barındırır. Burada kültürel farklılıkları, çeşitliliği ve zenginlikleri anlayabilmenin yolları açık değildir.

Fenomenoloji araştırmasının konusu olarak, ben ve dünya arasındaki yönelimsel ve transendental deneyim, epistemolojik değil de ontolojik bir kaygıyla ele alındığında, bilginin yerini yorum ve anlama alır. Nietzsche'nin doğru ve yanlış, iyi ve kötü anlamında ahlaksal olguların olmadığı, sadece yorumların bulunduğu görüşü, hermeneutik düşüncenin temelidir. Ben ve dünya arasında hermeneutik bir daire vardır. Yönelimsel yaşantılar hermeneutik daire çerçevesinde anlaşılır. *Dasein* analizine bağlı bir hermeneutik anlama, yorumu varlığın diline ve dilin konuşmasına geri götürür. Böylece hermeneutik anlama dinleyen düşünmeye bağlanır. Dinleyen düşünmenin "başkası" sorununa yanıt verebilmesi, transendental ufku açabilmesine bağlıdır. Böylelikle başkasını anlama kaygısı da varlık tarzının analizlerine eklemlenir.

Gadamer anlamaya, kendini, başkasını, dünyayı, dili, varoluşu, varlığı, deneyimi, tarihi, geleneği, kültürü anlama olarak geniş bir yelpazeden bakar. Anlamak yaşama dünyasını anlamaktır. Ona göre dünya bir ufuktur. Nihayetinde anlama, ufukların kaynaşması demektir. Anlama sorununu açan yönelimsel bilinç, yani hermeneutik bilinç, insanın dünyada varoluş tarzının anlamaya bağlı olduğunun farkındadır. Anlamak insanın doğasında vardır. İnsanın doğasını belirleyen de onun dili ve tarihidir. Anlamak öncelikle düşünce tarihinden bize miras kalan kavramlarla

düşünmektir. Gelenek, anlama tarzını belirleyen ön anlamadır, önyargıdır. Hermeneutikte, önyargısız bir başlangıç düşünülemez. Gadamer'in hermeneutik bir kavram olarak ortaya attığı "etkin tarih bilinci", geleneği muhafaza etmeyi bilir. Bu hermeneutik bilinç, düşünce tarihindeki büyük resmi hatırlamayı öğretir. Etkin tarih bilinci, *ben*in içindeki tarihsel *ben*i açığa çıkaran büyük düşünmedir, tarihi, zamane ruhunda yaşatan düşünmedir.

Geleneği anlama bir dil meselesidir, dil de bir deneyim meselesi. *Anlaşılabilecek varlık dildir*. Başkası sorunu bağlamında geleneğin varlığı, geleneğin diliyle bağlantılı olarak anlaşılır. Geleneğin dilini anlama, dili konuşturabildiğimiz ölçüde mümkündür. Dilin konuşması soru sorma ve dinleme ediminde gerçekleşir. Etkin tarih bilincinde soru sorma ve dinleme sadece zihinsel bir etkinlik değildir. Soru sormak ve dinlemek hermeneutik bir olaydır. Anlama ediminde, geleneği yaşatan ve sürdüren bir olaysallık meydana gelir. Bu, varlığımıza ait olarak geleneği tanımanın ve deneyimlemenin sonucudur. Geleneğin dilini yaşamak, zaten bir ön anlamayla yöneldiğimiz geleneği yeniden ve başka türlü anlamaktır. Felsefi düşünme, geleneği, hermeneutik etkin tarih bilinciyle anlayarak, geleneği yeniden keşfeder ve böylece varlığını sürdürür. Felsefe tarihinin kavramları bizde, tarihteki etkisinden başka bir etkiye yol açar. Aslında felsefede çığır açan, kavram değil, kavramın etki ettiği boyuttur. Bu boyuta açılmak, kavramı hep yeniden ve başka türlü anlayabilmektir, insanın kendini anlayabilme ve gerçekleştirme olanaklarını düşünerek tasarlamaktır. Bu da varlığın deneyimi olarak dili dinleyebilmenin bir mucizesidir.

Etkin bilinç, tarihsel açıdan ele alındığında gelenek, bugün ve gelecek arasında gerçekleşen tasarım durumunu meydana getirir. Etkin bilincin, dar anlamda *ben* ve *sen* arasında, kişiler arasında, toplumlar ve kültürler arasındaki izdüşümleri ayrı ayrı ele alınabilir. Bu yönelimsel yaşantıları ortak bir paydaya taşıyacak olan etkin bilinç, geniş anlamda bir *ben* ve *sen* diyaloğudur. Diyalog hermeneutik daire anlayışına uyan diyalektik yapıdır. Diyaloğun diyalektik yapısında dil olarak *logos*'u buluruz. Dilin *logos*'unu anlatan en açık kavram diyalogdur. Bu nedenle Gadamer diyaloğu hermeneutik anlama modeli olarak seçer. Bu model, yönelimsel yaşantıları, dilin konuşmasına tekabül eden etkin hermeneutik bilincin tasarımına uygun olarak anlamayı sağlar. Diyalog hem *Dasein* sorununa hem de başkası sorununa çözüm getiren bir anlama modelidir.

Diyalog kavramıyla Gadamer, anlamayı konuşma modeline geri götürür. Konuşmak, interaktif bir iletişim biçimidir. Konuşma, konuşma muhataplarını varsayar.

Kişi kendi kendiyle de konuşsa bir iç sesi muhatap alır. Hermeneutik anlamanın konusu ne şekilde belirlenirse belirlensin, konuşma modeline göre anlama hep bir dil ve deneyim meselesine bağlanır. Kendini ve başkasını anlamaktan, *Dasein*'ı ya da metinler olarak geleneği anlamaktan da bahsediliyor olsa, diyalog, anlamanın diyalektiğini gerçekleştiren modeldir. Anlamanın olaysallığı burada açığa çıkar. Konuşma muhataplarını diyaloğa çeken, yönelimsel bir yaşantı durumu vardır. Yönelimsellik bir sorudur, bir meseledir. Diyalog, soruya yanıt bulmak için yanıta yönelmektir. Diyalogda, konuşan da dinleyen de yanıt arayışındadır. Yanıt bir yorum, bir tasarlama, bir düşünme, yani bir anlamadır. Diyalog, konuşma muhataplarının bir anlama başarısı olarak konuşmaya katılmasıyla gerçekleşir. Bu da bir dinleme başarısıdır.

Fenomenolojik farkındalık bilincinde anlama, zihinsel bir başarı olarak konusuna yönelir. Farkındalığı yaratan, doğal olarak gördüğümüz olguların, göründüğü gibi olmadığını açığa çıkarmaktır. Olguların empirik görüntüsünün örtüsünü açma, fenomenolojik *betimleme* yöntemiyle gerçekleşir. Fenomenolojik betimleme, görünmeyen özü görülemektir. Betimleme yönteminin gerçekleştirdiği özü görüleme bilme veya anlamadır. *Dasein* sisteminde, anlamanın, varlık tarzını anlamak olduğu çokça yazıldı. Fenomenoloji burada varlık olanaklarını *tasarlama* olarak anlamaya katkı sağlar. Diyalog modelinde ise hermeneutik anlama, bir deneyim olarak dilin başarısıdır. Dünya deneyimi, dilin konuşmasının deneyimidir. Dilin konuşması da dinleme koşuluna bağlıdır. Hermeneutik konuşma modelinde açığa çıkan şey, bir betimleme, tasarlama, düşünme ve anlama başarısının, özünde bir *dinleme* başarısı olduğudur. Her ne kadar Gadamer, tek başına dinlemenin doğası üzerine etraflıca konuşmamış olsa da, dinlemeyi, başkasının işittiği söz olarak anlamayla bir tutup, anlama sorununa dâhil eder. İletişim, birlikte yaşamın bir gereğidir. Gerçek iletişim birinin ağzından çıkan sözü başka birinin sadece duymasıyla değil, onun o sözü dinleyerek anlamasıyla gerçekleşir. Bir dünya deneyimi olarak dinleme ve anlama, böylece başkası boyutunu açtığından, bir dinleme felsefesinden söz edilebilmektedir.

Dinleme felsefesi üzerine konuşmak, dinleme ve anlamanın başkası boyutunu hangi biçimlerde açtığını ele almayı gerektirir. Dinleme başarısı her şeyden önce konuşmaya eşlik etmeyi ve konuşmanın gerçekleşmesinde işbirliği yapmayı gerektirir. Dinleme, konuşmayı gerçekleşmeye iten etmendir, konuşmak için bir nedendir. Dinleme *konuşturmak*tır. Hermeneutik anlamda konuşma, bir anlama ve anlaşma modeli olarak diyalogdur. Diyalog, birlikte yaşamın temel biçimi olarak, birbirine eşlik

etmektir. Bu bağlamda diyalog sadece sözel iletişimi kastetmez. İnsan, dil öncesi canlı bir doğaya da sahiptir. Canlı doğaya uygun iletişim, hayvanlar arasındaki iletişim olanaklarına bakarak anlaşılabilir. Aynı şekilde insan, anne ve çocuk arasında olduğu gibi, sözsüz iletişimi sağlayan sezgisel bir doğaya da sahiptir. İnsanın içgüdüsel, sezgisel doğasına etik ve düşünsel doğası da eklendiğinde, diyalog, tüm bu yaşam formlarını gerçekleştirmenin temel biçimi olarak açığa çıkar. Diyalog, dilin doğasını anlatan karakteristik biçimdir.

Diyalog modeline göre anlama, bilimsel kesinlik talebiyle insanı ve dünyayı anlamayı yeniden ele alır. Bilimsel düşünce, bir bütün olarak yaşam dünyasının sorunlarına yanıt vermez. Hermeneutik, bu boşluğu doldurma amacını taşır. İnsanlar arası iletişim, insanın bir sorumluluğudur. Birbirini anlamak bir sorumluluktur. Hermeneutik, bu sorumluluk üzerine düşünerek felsefe yapar. Bu sorumluluk her şeyden önce birbirini dinlemeyi gerektirir. Bir felsefe olarak hermeneutik, dinlemeyi, bir anlama başarısı olarak öne çıkarır. Eğer ki bir anlama sorunu varsa, bunun çözümü dinlemeyi öğrenmededir. Dinlemeyi öğrenmenin birinci yolu, bilimsel ve biçimsel düşünme alışkanlıklarını değiştirmektir. Örneğin, iddialarında haklı çıkma, başkasının iddialarını çürütme çabası, kanıtlama ve hesaplama uğraşı bunlardan birkaçıdır. *Diyalog başkasının haklı olabileceğini varsayar* ve bununla başkasının ufkuna açılır. Yargılayıcı eleştirel zihniyetin yerini tolerans zihniyetine bırakması, insanın önce kendi doğasına ve böylece başkasına ve iddialarına bir dinleme aralığı bırakmasından geçer.

Nedir öyleyse dinleme? Hermeneutik açıdan dinleme, yorumlama ve anlama başarısı olarak bir sanattır. Burada sanat, yaşamın dinamiğinin ve canlılığının bir ifadesi olarak hermeneutik bir deneyimdir. Hermeneutik sanat, anlamanın ve dinlemenin birliğini meydana getiren diyalog becerisi ve yeteneğidir. Diyalog bir dil ve düşünme dehasının ifadesidir. Böylece hermeneutik dinleme sanatı, dünya ufkunu ve başkası boyutunu açan bir dil ve varlık deneyimi olarak anlaşılır. Bununla dinleme sanatı, öğrenilebilir ve geliştirilebilir bir yeterliliğe de işaret eder. Bu, dinleme olayı üzerine etik, estetik ve ontolojik açıdan düşünme olanağını doğurur. Bundan ötürü dinleme dehası, insanla ilgili düşünülebilir her şeyi içine alır.

Dinleme sanatı, bir anlama ve yorum başarısı olarak, hakikati açığa çıkarma iddiasını taşır. Hermeneutik dinlemenin hakikat iddiası, sanatın doğasına uygun bir öykünme, *mimesis* kavramıyla açıklanır. İnsanın gerçekleşmesi, varlık olanaklarına öykünmede meydana gelen bir durumdur. Öykünme sanatı Gadamer'de bir şeyi bir şey olarak anlamanın yoludur. *Mimetik* anlama, tanıdık ve bildik olanı yeni bir farkındalık

bilincinde yeniden tanıma ve bilmedir, konunun nitelik ve içerik açısından başka türlü farkına varmadır. Öykünme kavramını anlaşılır kılan en iyi örnek, bir çocuğun büyüklere öykünen davranışında kişinin kendini bulmasıdır. Çocuğun *mimetik* davranışı kişinin kendini tanımasına ayna tutar. Öykünmede, insana hitap eden anlam içeriği bulunur. Tanıdık olanın yeniden ve başka türlü anlaşılması, konunun özünün anlaşılması anlamı gelir. *Mimetik* sanat, konuşmanın ve konuşturmanın bir yoludur, içinde bulunduğumuz dünyayı tanımanın ve yeniden inşa etmenin bir yoludur.

Günümüz kültürünü belirleyen yazın sanatı ve buna bağlı olarak gelişen okuma sanatı hermeneutik bir öneme sahiptir. Okumak bir tür öğrenme, bilme ve anlama biçimidir. Hermeneutik anlamanın temel sorusu, geleneği metin olarak okuma tarzının ne şekilde gerçekleştiğidir. Oküler olanın karşısında sesi öne çıkaran hermeneutik felsefede okumak, konuşmayla bir tutulur; *okumak konuşturmaktır*. Konuşma, bir dil sanatı olarak hermeneutik anlamada yerini alır. Konuşmayı hermeneutik açıdan önemli kılan, konuşmanın dilin uzlaşımsal yapısına uygun olarak insanlar arasında anlaşmayı sağlayan bir iletişim olayı olmasıdır. Konuşma, insanları ve görüşleri bir araya getiren ortamdır, bir tür sözleşmedir (Gadamer, 1981/1993b: 260).

Okumanın çeşitli biçimleri vardır. Bunlar ezberden okuma, sesli okuma, yavaş okuma, hızlı okuma vb. olarak sayılabilir. Hermeneutikte okuma, yeniden farkına varmak olarak başka türlü anlamayı gerçekleştirmesi bakımından önem kazanır. Örneğin bir metin, metni anlamayı sağlayan bir "iç kulak"la sesli veya sessiz okunduğunda, okuma metni konuşturmayı başarmış olur. İç kulakla okuma ve anlamada dilin hermeneutik olarak idealleştirilmesi söz konusudur. Okumak, anlamı kavramaktır. Kavrama olarak dilin idealleştirilmesi, metnin anlam boyutunda konuşturulması demektir. Burada metin, anlam içeren bir hitaptır, konuşmadır. Bu hitabı anlamak da, ortak konu üzerinde anlaşmaktır. Diyalog hermeneutiğinin diyalektiği burada ortaya çıkar. Hermeneutik anlama, bir soru ufku olarak metinle yapılan diyalogda, yanıt almak ya da vermektir. Konuşmaya eşlik eden, anlama olarak yanıttır. Burada hermeneutik anlama, dinleyenin konuşanla birlikte yol aldığı, karşılıklı canlı konuşmayı model alır.

Diyalog hermeneutiği, bir okuma sanatıdır. Hermeneutik okuma, bir şeyi bir şey olarak anlamayı sağlayan *mimetik* sanat olarak gerçekleşir; okumak yeniden tanımaktır. Konuşma olarak okumaya eşlik eden bir iç kulağın varlığı, dinlemeyi *mimetik* sanat yapan etmendir. *Mimetik* bir sanat olarak hermeneutik konuşma, konuşulan konu üzerinden anlamanın gerçekleşmesine işaret eder. Konuşma ortamı,

konunun özünü açığa çıkarma olanağını verir, bir oyun sahnesinde temsilin temsil edileni göstermesi gibi. Konuşma olarak metin okuma ya da kişiler arası gerçekleşen bir konuşma, kendi varlığımızı ve dünyayı açan dil ortamıdır. Bu dil ortamına açılma, *mimetik* olarak gerçekleşen bir okuma olayıdır. Okuma sanatı, yazılı olanı kavramsal boyutta anlamaktan çok, anlayan ve gerçekleştiren bir eylem olarak ele alınır. Sanatın öykünme karakteri, hermeneutik dinlemede anlamanın öykünme karakterine dönüşür. Varlık ve anlam sorusu, bir dil dehası olarak dinleme deneyiminin açıklığına bağlı bir sorudur.

Hermeneutik bir edim olarak okumak, yorumdur, yorum da anlamın tercümesidir. Yorum ediminde, dilin anlam bakımından idealleştirilmesine bağlı bir anlama gerçekleşir. Anlama, yorum ve tercüme olarak gerçekleştiğinden bir dil deneyimidir. Hermeneutikte bu nedenle metin okumanın konusu yazı değil, dildir. Burada, dilin taraflar arasındaki mesafeyi aşan diyalog karakterinin bir başarısı söz konusudur. Diyalog, konuşmanın diyalektiğidir. Hermeneutik böylece anlamayı, konuşulan söze ve sözün yankısına, yani soru-yanıt diyalektiğine indirger. Yorumun dinlemeyle eş zamanlı gerçekleşen bir anlama durumu olması, dilin ve insanın doğasıyla açıklanır. Hermeneutik daire anlayışına göre anlamanın koşulu ön anlamadır. Var olan bir ön anlamanın, tam bir anlama olarak gerçekleşmesi dilsel bir hazır bulunma deneyimidir. Anlama, "okuma", "yorum" ya da "tercüme" de denebilir, anlamın yankısını içsel olarak dinleyen anlamadır. Anlamayı anlama yapan, anlamın birden bire kavranmasında dinlemenin etkin rolüdür. Hermeneutik etkin bilinç, anlama deneyiminde dinleme ve anlamayı birleştirir. Yorum ve tercüme olarak okuma deneyiminde "eşdeğerler sadece sözcük anlamları açısından değil, aynı şekilde sesler açısından da bulunmuş olmalıdır" (Gadamer, 1989/1993b: 285). Bundan dolayı anlama, dilin konuşmasının ses ve anlam birliğini açığa çıkaran içsel bir dinlemedir. Bununla dinleme felsefesi, dilin çağrışım gücünü ve sanatın öykünme karakterini bir araya getiren bir dil sanatına vurgu yapar.

Diller, insanlar, kültürler ve toplumlar arasındaki mesafeyi aşmaya yönelik olarak hermeneutik diyalog felsefesi bugün, dünyayı ne şekilde değiştirmeyi umut edebilir? Diyalog felsefesi, dilin konuşma olduğunu söyler. "Dahası da var: *konuşma biziz*" (Di Cesare, 2009: 202). Böylece konuşma, hem insanın içinde yaşadığı dünyadır hem de kendini anladığı evrendir. Diyalog felsefesinin konusu insanın yaşam dünyasıdır, birlikte yaşanan dünyadır. Birlikte yaşamanın en temel sorunu iletişim sorunudur. Diyalog hermeneutiği bu iletişim sorununa, diyalog yeteneğini açarak

çözüm bulunabileceğini iddia eder. Dilin varlığı olarak diyaloğun, insanı ve dünyayı dönüştürme gücü vardır. Diyalog yeteneği, insanın kendini ve başkasını dinleyebilme yeterliliğidir.

Dinleme ve konuşma yeterliliğini açmak öncelikle antropolojik ve etik bir meseledir. Diyalog yeteneği bir insan sorunu olarak her bir bireyin kendi içinde çözüm bulması ve açıklığa kavuşturması gereken bir alandır. Bireyin eğitimi olarak diyalog, toplumsal ve etik alanları içine alır. İnsanı ve birlikte yaşamı ilgilendiren her konuda diyalog hermeneutiğinin diyecek bir sözü vardır. Felsefi hermeneutik, çağdaş yaşamı belirleyen yazma ve okuma kültürünün bir sonucu olarak dinleme kültürünün doğuşunu müjdeler. *Derin dinleme* konusunda edebiyat, sanat ve felsefenin dışında da yeni çalışma alanları ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin *A Sound Education'ın* yazarı Murray Schafer, çevreye karşı duyarlı bir kulağın eğitimiyle dünyanın değiştirilebileceğini iddia eder (Schafer, 1992: 7 vd.). Modern tasarımın sadece görselliğe ve biçimselliğe dayanmasını eleştiren Schafer yeni "akustik ekoloji" hareketini başlatmıştır (Werner, 2006: 9). Derin dinlemenin dönüştürücü etkisini konu eden projeler, dizayn, coğrafya, biyoloji, müzik, terapi, pedagoji ve medya gibi farklı alanlarda hızla yayılmaktadır. Bununla birlikte, "Dünya sesin tınısıdır" teziyle dinleme hareketini sürdüren Joachim-Ernst Berendt, derin dinleme bilgeliğinin kaynağının eski Hint felsefesi olduğunu ileri sürer – ve Sloterdijk'in buna yorumu, "ontolojik bir ses" şeklinde olmuştur (Werner, 2006: 14). Sesin ontolojisine ilişkin eski Hint bilgeliğinin felsefede ve bilimde yeniden keşfedilmesi söz konusudur. Pythagoras'tan Einstein'a kadar sesin tınısını kozmik bir ilke olarak kabul eden birçok teori ortaya atılmıştır. Ayrıca, Hıristiyan âleminin "Başlangıçta söz vardı" ve İslam âleminin "Tanrı ol der olur" inancı, sesin ontolojisine ve diyalog felsefesine ilişkin anlayışları destekler görünmektedir. Şu açıktır ki bu konuda söylenecek daha çok şey bulunmaktadır.

Dinleme felsefesi ya da diyalog hermeneutiği, sesin ve dilin ontolojisi bağlamında gerçekleştirilen bir diyalog başarısının, insanın insana, içinde yaşadığı dünyaya ve ekolojik çevreye karşı taşıdığı sorumluluk bilincini açmanın yolu olduğuna parmak basar. Bu aynı zamanda geleceğe dair etik sorumluluklarımız üzerine düşünmeyi gerektirir. Hangi disiplin altında ele alınırsa alınsın, sesin ontolojisine duyarlı bir kulağın varlığı, öncelikle etik varlığa dair bir sorudur. Diyalog felsefesi, dünyayı biçimlendirmede bu etik anlamayı gerçekleştirme amacını taşır. Sorumluluk olarak anlamak, bir davranıştır, eylemdir. Bunun yanında anlamak, düşünsel ve duygusal bir deneyimdir de aynı zamanda. Bu, dilin ontolojisine bağlı bir anlama deneyiminde

sadece dilin *logos*'undan değil, *pathos*'undan da söz etmeyi gerektirir. Bununla, dünyayı bir anlam olarak deneyimlemeye açan derin dinleme boyutu, *telepatik* bir iletişim ağının varlığına da işaret eder, burada telepati, geleneksel anlamıyla "beyinler arası düşünce aktarımı" anlamına gelmez. Telepati, mekânsal mesafeyi aşabilen, söz ve yorum arasındaki ses ve anlam bölünmesini ortadan kaldıran ve ortak dil çevresini meydana getiren dilsel bir yeterlilik olarak anlaşılmalıdır. Anlamak, düşünceyi ve duyguyu anlamanın da ötesinde, dil ortamında hiçbir şekilde kaybolmayan sesin ve anlamın dilsel varlığını anlamaktır. Bu şekilde ses ve anlam birliğini anlamak, derin dinleme aralığını gerektirir. Aralık, yönelimsel yaşantılar olarak *pathos*'un ve *logos*'un deneyim aralığıdır. Böylece diyalog olarak anlama deneyimi, başkası ufkunu anlamada telepatik anlamanın (zekânın), *mimetik* anlamayla birlikte dinleme aralığını belirleyen bir etmen olduğunu düşündürür. Gadamer'in diyalog hermeneutiğinin böyle bir telepatik anlamayı içerip içermediği ise bu çalışmanın açığa çıkardığı bir sorudur.

BÖLÜM 5. SONUÇ

Bilmenin yöntemi olarak ortaya çıkan fenomenoloji, bilgiyi, şeylerin özlerini gören ve tasvir eden saf bilincin varlığına dayandırmaktadır. Fenomenolojinin kurucusu Husserl saf bilinç edimini, hep bir şeyin bilinci olarak bilincin sahip olduğu, yönelimsellik karakteriyle açıklar. Şeylerin özlerini betimleme yöntemi olarak fenomenoloji bununla, yönelimsel bilincin saf refleksiyon başarısına öncelik vermektedir. Bir refleksiyon felsefesi olarak fenomenoloji dünyayı, yönelimsel bilincin nesnesi olarak ele almaktadır. Saf *ben* ya da yönelimsel bilinç için dünya, ancak saf bilinç edimleri ve yönelimsel bilinç içerikleri olarak varsayılabilmektedir. İnsan dünyası, yönelimsel yaşantıların dünyasıdır. Bununla yönelimsel bilinç sorunu, bir yaşam dünyası sorunu olarak öznellik sorununu ortaya çıkarmaktadır.

Buna karşılık, fenomenoloji düşüncesini sürdüren Heidegger'de dünya, öznenin yöneldiği, verilmiş bir nesne değildir. Ona göre dünya, bir varoluş yönelimselliği olarak dünyasal varlığı içermektedir. Heidegger'de yönelimsellik, insanın dünya varlığını, bu dünyada bulunmasını anlatan bir kavram olarak, "dünyasallık" bağlamı kazanır. Esas olan dünyayı bilmek değil, bu dünyada bulunuşun ruh hallerini anlamaktır. İnsan varlığı (*Dasein*), dünyada var olarak kendini ve dünyayı anlar. Anlama fenomeni, dünyanın dünyasallığını anlama etkinliğidir; çünkü insan varlığı, bu dünyada bulunarak kendi özünü ortaya koymaktadır. Böylece felsefe, dünyada var olmanın hermeneutiğinden hareket eden bir fenomenolojik ontoloji olmaktadır.

Fenomenolojiden doğan hermeneutik anlamada Heidegger, bilinç kavramının yerine dünyada var olmayı ve var olma kaygısını geçirmektedir. Felsefi hermeneutiğin kurucusu Gadamer, Heidegger'in izinden giderek, "dünyada var olma"yı anlamanın önsel yapısı olarak belirlemektedir. İnsanın anlaması, insanın dünya deneyimine aittir. İnsan bu dünyada tarihsel ve dilsel bir varlık olarak varlığını sürdürdüğünden, hermeneutik anlama tarihsel ve dilsel bir anlama olmaktadır. Husserl'de bilincin, Heidegger'de var olmanın yönelimselliği, Gadamer'in dilsel ve tarihsel anlamanın konusu olarak dilin varlığını anlamasında bir araya gelmektedir. Buna göre hermeneutik anlamanın konusu yönelimsel dilselliktir. Anlamanın tarihselliği ve dilselliği

hermeneutik bir ilke olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda fenomenolojik bilinç dilsel dünya deneyiminde açığa çıkan tarihsel bilince dönüşmektedir. Gadamer'in hermeneutiğinin dayandığı bilinç "etkin tarih bilinci"dir. Bununla hermeneutik anlama, dil koşuluna bağlanmaktadır. Anlama bir dil sorunudur; dil de bir deneyimdir. Tam da bundan dolayı hermeneutik bilinç, dili anlaşılabilen varlık olarak ele almaktadır.

Bu çalışma bağlamında, bilgi fenomenolojisinden anlama hermeneutiğine açılan felsefi düşünmede ilkin, bilginin kültürel yaşamı belirleyici rolü ortaya çıkmaktadır. Bilgi teorik bir etkinlik olarak özlerin görülmesidir. Ve bununla bilgi, görmeyle ilgili bir etkinlik haline gelmektedir. Görmenin bir bilme modeli olması ve felsefenin bu görme-bilme ilişkisine öncelik tanıması, zamanla bir kültür, akıl ve bilgi eleştirisini doğurmaktadır. Buna göre görmeye dayalı teorik bilgi, en genel anlamda, insanın yaşamsal dinamiklerini ve içgüdülerini bastırmasına neden olmaktadır. Bu şekilde kendine yabancılaşan insan, kültürel olarak yozlaşmaktadır. Bu türden bir yozlaşmaya karşılık olarak hermeneutik anlama, dilin varlığını ve böylelikle dinlemeye bağlı bir anlama modelini öne çıkarmaktadır. Hermeneutik anlama, yani yoruma dayalı anlama, bilginin toplumsal yaşamı belirleyiciliğine eleştirel olarak yaklaşmaktadır. Toplumsal yaşamı belirleyen dildir. Dilin bu toplumsal varlığını anlamaya yönelik her çaba, hermeneutik anlamaya dair bir çabadır.

Platon'da bilme anımsamadır. Günümüzde, felsefi ve hermeneutik düşünmeyi belirleyen, özellikle Heidegger ve Gadamer'de, "unutulmuşluk" söylemi, bu düşünce geleneğinden pek de uzak değildir. Bugün felsefi hermeneutikte dilin ve varlığın unutulmuşluğu, Platon'un oküler (gözle ilgili) ve teorik bilgi perspektifinin sürdürülmesiyle ortaya çıkan bilgi kültürünün bir sonucu olarak düşünülmektedir. Görmeye dayalı bilgi kültüründe epistemolojik ve araçsal yöntem anlayışı hâkimdir ve buna yol açan, dilin diyalojik varlığının unutulmasıdır. Bununla beraber Gadamer'in diyalog hermeneutiği bağlamında dilin diyalojik varlığının hatırlanması da yine, Sokratik diyaloğun diyalektik temeli olarak *docta ignorantia*'nın, yani bilmediğini bilerek soru sormanın yeni bir bağlamda keşfedilmesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Diyalog, dilin doğasının diyalektik karakterini ve soru yapısını açığa çıkaran hermeneutik bir fenomendir. Bununla, Platon'da idesel, yani gözün tinselliğine bağlı diyalektik bilgi anlayışı, hermeneutik anlamada insan varlığının dilselliğine ve böylece işitmenin diyalektiğine bağlı, dilsel ve ontolojik anlama olarak yeniden keşfedilmektedir.

Gadamer'de dili ve geleneği bir araya getiren felsefi hermeneutiğin temellendiği, yeni ve başka tarzda anlama, geleneğin bu şekilde, etkin tarih bilincinde yeniden ele

alınmasına dayanmaktadır. Bununla birlikte Gadamer'de anlama hermeneutiği esas olarak, Husserl'de yönelimsel bilincin keşfiyle ortaya atılan fenomenolojik bilgi sorununun, Heidegger'de anlama ve yorum sorunu olarak sürdürülmesiyle devam eden tartışma üzerinde inşa edilmektedir. Heidegger'in felsefi düşünmeyi, insan varlığının dünya içinde var olması sorununa indirgemesinde açığa çıkan varlığın anlamı sorusu, Gadamer'de anlaşılabilecek varlığın dil olmasına bağlı olarak, varlık ve dil hermeneutiğine dönüşmektedir. Böylece Gadamer'de hermeneutik felsefe, yöntemsel ve normatif bilmenin yerine, varlığın dilselliği bağlamında dilin ve geleneğin hatırlanması ve keşfedilmesi olarak başka türlü anlama sanatını geçirmektedir. Varlık sorusu, insanın yaşam dünyasındaki varlığının sorusu olarak bir dil sorusu olmaktadır. Anlama dilsel olarak gerçekleşen bir diyalog olayıdır. Böylece dil, hem anlamanın konusudur hem de anlamayı ve anlaşmayı sağlayan hermeneutik bir uygulamadır. Hermeneutik uygulama, dilin doğasına uygun olarak meydana gelen diyalektik bir yaklaşımdır. Bununla felsefe, yönelimsel dilsellik olarak fenomenal dünyanın, yoruma dayalı anlaması ve söylemi olmaktadır. Diyalog hermeneutiği böylece, yaşam dünyasındaki duygu ve düşünce durumlarını ve tarihsel bilinci, dile özgü diyalektik yapıya bağlı olarak okumanın ve tercüme etmenin olanaklarını ortaya çıkarmaktadır.

Burada bilgi kültürünün anlama ve anlaşma olarak yaşama kültürüne dönüşümü, insan varlığının ve dilin karanlığında unutulmuş işitsel dinamiklerin yeniden hatırlanmasıyla birlikte düşünülmektedir. Bununla dilin ve düşünmenin araçsal kullanımı eleştirilmekte ve düşünmenin dilsel bir uygulama olarak yaşama katılımı sağlanmaktadır. İşitsel ve dilsel anlama, toplumsal bir varlık olarak insanları bir araya getiren konuşmadır. Gadamer'in hermeneutik felsefesinde diyaloğun anlama modeli olarak belirlenmesinin dayanağı buradadır. Dilin diyalog karakterinin evrenselliği, felsefenin dil ve diyalog hermeneutiği olarak bir uygulama sorunu olmasına işaret etmektedir. Anlamak, ortak yaşama, ortak anlama katılımı bilmektir. Bilme, pratik bir edim olarak diyalog yeterliliğini gösterebilme başarısıdır. Diyalog yeterliliği, anlamanın ve dinlemenin birliğinde ortaya çıkar. Hermeneutik anlamanın bir dinleme felsefesi olarak dinleme kültürüne açılması, diyaloğun, bir dinleme ve anlama başarısı olarak çağın taleplerine yanıt verebilir olmasıyla açıklanır.

Hermeneutik, insanı kendi iç dinamiklerine ve içgüdülerine yabancılaştıran araçsal yöntem anlayışının terk edilmesini çağın talepleri arasında görür. Gadamer'in hermeneutiği, yaşanan dilsel devrimlerin sonucunda, dilin diyalojik karakterine ve dil ontolojisine açılamayan anlayışların devrinin kapandığını ileri sürmektedir. Anlamanın

yapısını belirleyen insanın var olan önyargılarıdır. Böylece insanın kültürel varlığını ve dilini belirleyen de bu önceden var olan ön anlama yapısıdır. Hermeneutik anlamada geçmişin ve geleneğin önceliği burada ortaya çıkar. Tüm önyargılara rağmen insanın ortak anlama ve anlamaya katılmasını sağlayabilecek olan hermeneutik uygulama, soru sorma açıklığındaki diyalog hermeneutiğidir. Felsefenin hermeneutik durumu, geçmiş ve şimdiki zaman ufuklarının kaynaşmasına bağlı olarak yeni soru ufuklarını açan, soru-yanıt paslaşmasının diyalektik temeline dayanmaktadır.

Hermeneutiğin dikkat çektiği nokta, tam da bu sorunun açıklığının insan yaşamına kattığı tolerans ve dayanışmanın modern yaşamda unutulmuş olduğudur. Soru sorma ve dinleme sanatı, anlamanın canlılığına işaret eder. Dinleme, başkasına odaklanmanın yoludur. Fenomenolojinin açtığı "başkası" ve "yaşama dünyası" sorunu olarak transendental felsefenin ve hermeneutiğin yanıt aradığı sorudur. Başkası sorunu, dünya deneyimi sorunudur. Hermeneutik sorunun açıklığı, dünya deneyiminde gözün tinselliğine erişmeye verilen önceliğin yerine, sesin derinliğine inmeyi öne çıkaran anlamayı beraberinde getirir. Birinde epistemolojik kaygı öne çıkarken, diğerinde ontolojik kaygı öne çıkmaktadır. Ontolojik anlamanın konusu, yaşayan dildir, yaşayan önyargıdır. Hermeneutik felsefe, yanlış anlamanın ya da önyargının yeniden değerlendirilmesinde meydana gelen başka türlü bir anlamadır. Bunun gerçekleşmesi, sorunun açıklığında bir diyalog başarısıdır.

Diyalog hermeneutiği ya da dinleme felsefesi, iletişim çağında insani iletişimin unutulmuş olmasını, hermeneutik bilincin eksikliğine bağlamaktadır. Hermeneutik bilincin eksikliği de diyalog yetersizliğinin sonucudur. Diyalog hermeneutiği, yaşamın her alanında ortaya çıkan diyalog yetersizliğinin, uygarlığı belirleyen bilimsel ve teknik düşünme biçiminin monolojik yapısına bağlı olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Dil hermeneutiği, insanın konuşan bir varlık olduğunu yeniden hatırlamaktadır. Böylece hermeneutik anlama, hermeneutik bir konuşma olarak düşünülmekte ve bununla dile gelen, dilde meydana gelen bir olay olarak ele alınmaktadır. Tam da burada, dile dönüşte, ontolojik anlamaya dönüşte anlama deneyiminde meydana gelen değişim açığa çıkmaktadır. Mevcut anlamanın normatif, nesneleştirici monolojik yapısı böylece, dilin konuşmasına bağlı diyalojik anlamaya dönüşür. Ontolojik anlama, insanın dil ve varlık yapısına uygun anlama modeli olarak diyaloğu öne çıkarır. Anlamayı belirleyen, diyaloğun soru-yanıt diyalektiğidir. Bununla, hermeneutik anlama *ben* alanında değil, *biz* alanında gerçekleşmektedir, yani toplumsal, kültürel bir olaydır, sadece özneyi

ilgilendiren bir eylem değildir. Diyalog modelinde anlama, diyalektik, katılımcı, açık bir yapı kazanır.

Hermeneutik felsefenin işitselliğe ve dilselliğe bağlı ontolojik anlama perspektifi, insanla ve yaşam dünyasıyla ilgili her çalışmaya açık bir soru yapısına sahiptir. Bununla bir dinleme felsefesinin, etik felsefe, politik felsefe, dilbilim, insan bilim vb. alanlarda disiplinlerarası çalışmanın olanağını ortaya çıkardığı ileri sürülebilir. Gadamer'in diyalog ve dil hermeneutiği tam da insani alanda ortak bir dil bulma çabasını taşımaktadır. Ortak anlamayı ve ortak dili gerçekleştirebilecek sihirli kavram, diyalog kavramıdır. Gadamer'in oküler düşünmenin karşısına insani sesi yaşatan diyaloğun diyalektiğiyle çıkmasındaki amaç, böylece daha iyi anlaşılabilmektedir. Diyalog felsefesi, yorum perspektifini ortak dili bulmanın yolu olarak açığa çıkaran dil hermeneutiğidir. Disiplinler arasındaki diyaloğu olanaklı kılacak olan da yine dil hermeneutiğinin sistematik, disipliner olmayan açıklığıdır.

Diyaloğun diyalektiği, insani bilimlerin hakikat talebinde gerçekleştirebileceği yeniliğe işaret eder. Felsefeyi ve de insan ve kültür bilimlerini, mutlak ve normatif bilgiyi ortaya çıkarmanın yolu olarak ele alan disipliner düşünme sistemleri, iddiasında haklı olmaya bağlı bir doğruluk talebine dayanırlar. Hermeneutik felsefenin bilgi eleştirisi bunu söylemektedir. Buna karşılık diyalog hermeneutiği ya da dinleme felsefesi, bu haklı olma talebini sorgulamayı gerekli bulmaktadır. Kesin doğruları konuşma talebi, egonun sınırlarında kalan bir düşünmenin sonucudur. Diyalog hermeneutiği, bu sınırları aşarak başkası boyutuna açılmanın olanağını kendinde taşımaktadır. Bu olanak, daha önce de dile getirildiği gibi, soru sormanın açıklığını içselleştirmiş bir düşünme yapısında açığa çıkar. Bu noktada, diyalog hermeneutiğinin, soru sormayı ve düşünmeyi, konuşma olarak bir araya getirdiğini de yeniden hatırlatmak gerekir. Bundan dolayıdır ki kültürel ve dilsel varlığın gerçekleşmesi, diyaloğun diyalektiğinde gerçekleşen açma ve açılma başarısı olarak ele alınmaktadır.

İnsanın tüm kültürel başarıları, bu açma ve açılma başarısına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu ne demektir? Gadamer'e göre anlamın dile gelmesi, dilin spekülatif yapısına bağlı olarak gerçekleşir. Bu, dilin düşünme ufkunu belirleyen yapısıdır. Anlamanın konusu olarak var olan her şey, dilin bu spekülatif yapısına bağlı olarak dile gelir. Hermeneutik açıdan dile gelme, anlamın ya da varlığın gerçekleşmesi durumudur. Anlama, dilde gerçekleşir ve bununla insanın varlığı gerçekleşir. Ontolojik anlamanın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Ontolojik anlamanın konusu olarak varlık, yönelinen bir nesne değildir. Hermeneutik anlamanın, anlamın dile gelmesi

olarak dilde gerçekleşmesi, anlamada varlığın kendine yönelmesi anlamına gelmektedir. Dile gelen konu, aynı zamanda gerçekte kendini gösteren konudur. Bununla varlığın hem dilde gerçekleştiği hem de dilde anlaşılabildiği ifade edilmektedir. İnsanın dilselliği gereği bu böyledir. Kelimelerin insanın varlığını belirleyici gücü, kelimenin anlamının açığa çıktığı boyuta göre farklılık gösterir. Anlamın dile geldiği boyut, insanın dilsel olarak açma ve açılma başarısı olarak hermeneutik konuşma başarısını göstermektedir. Hermeneutik konuşma başarısının ölçütü, insanın sabit fikirlerini değiştirmeye, ufkunu genişletmeye ve başkasının düşüncelerini anlamaya açık olmasında aranır. Bu açıklık, derin dinlemede meydana gelen bir diyalog hermeneutiğidir. Diyalog olarak anlama, bir soru sorma sanatıdır ve bununla düşünme sanatıdır.

Hermeneutik felsefenin anlamada sorunun açıklığını öne çıkarması ne anlama gelmektedir? Sorunun açıklığı, anlamanın açıklığıdır. Hermeneutik anlama, hep başka türlü anlamaya açık olarak meydana gelir. Soru yapısı hep bir yanıtı düşünmeyi beraberinde getirdiğinden, anlama dinleme olarak gerçekleşir. Soru-yanıt diyalektiğine bağlı olarak dinleme böylece, hep bir şeyi işitme olarak yorum perspektifini açığa çıkarmaktadır. Soru sormak bu bağlamda, insanın dünya varlığını gerçekleştirmesinin bir olanağıdır. Hermeneutiğin soruya yüklediği derin anlamda, bugün hala keşfedilecek çok şeyin bulunduğu söylenebilir. Soru yapısı, insanın anlama yapısını ve kendini gerçekleştirme yapısını belirlemektedir. Dinleme felsefesi, soru diyalektiğinde açığa çıkan dinleme ve diyalog yeteneğini, çağın yaşam kültürünü belirleyen unsur olarak etkinleştirme amacındadır. Bununla birlikte insanın yaşam pratiğinin buna açık ve hazır olup olmadığı, başka bir tartışmanın konusudur.

Soru açıklığında gerçekleşen hermeneutik anlama, evrensel akıl sorununu, evrensel dil sorunu olarak belirlemektedir. Bununla yaşam dünyası, rasyonellikten arındırılmakta ve dilsellik sorunu olarak ele alınmaktadır. Bunun yaşam pratiğinde anlamı, dilin kullanımına verilen önemde açığa çıkar. Dilin düşünmeyi belirleyen spekülatif yapısı, diyaloğa dünyayı değiştirme gücünü veren etmendir. Hermeneutik açısından dünya düzenini değiştirme ve dönüştürme, dilin kullanımına bağlı olarak gerçekleşebilen bir durumdur. Bu bağlamda dinleme felsefesi, dil bilincini açığa çıkarma çabasından başka bir şey değildir. Dilin kullanımıyla insan, her ne kadar belirli sınırlar içine çekilse de, kullanımı belirleyecek bilincin yaratıcılık sınırları hep açıktır. Dilin kullanım biçimlerini aramak, kendini aramaktır. Diyalog olarak dil kullanımı kendini toplumsal birlik içinde aramaktır.

Görme kültüründen dinleme kültürüne açılmanın bir olanağı olarak anlaşılan dil hermeneutiği, dinleme felsefesi sorununu ortaya çıkarmaktadır. Dinleme felsefesi başkasının düşünce perspektifine girebilme ve anlaşabileceği ortak konuları tesis edebilme olanağını taşıyan hermeneutik konuşmayı gerçekleştirme amacını taşımaktadır. Hermeneutik konuşma bu bağlamda diyalog felsefesi olmaktadır. Diyalog hermeneutiği, bir arkadaşla konuşma edasında bir dil ve anlama olayı olarak meydana gelmektedir. Bununla hermeneutik konuşmada başkasını tanıma ve başkasını anlama gerçekleşmektedir. Ve buna bağlı olarak kendini tanıma ve anlama gerçekleşmiş olmaktadır. Diyalog modelinde anlamanın bir dinleme olarak başkası deneyimine yol açıyor olması, dinleme felsefesinin felsefi hermeneutiğin doğal bir sonucu olduğunu düşündürtmektedir.

Bu çalışmada dinleme felsefesi, eleştirel bir bakışla ele alınmamaktadır. Bunun nedeni, tamamıyla bir dinleme felsefesi savunması yapmanın ötesinde, bir dinleme felsefesi olanağı üzerine düşünmenin önünün açılmakta ve geliştirilmekte olmasından kaynaklanmaktadır. Gelecekte dinleme felsefesinin alacağı şekli, bu konuda yapılacak çalışmalar belirleyecektir. Bu çalışma, bu bağlamda bir soru ortaya atabilmişse eğer, amacına ulaşmış demektir: çünkü dinleme, kendini bilme ustalığıdır. Kendini bilen, dinler. Birbirini dinleme, başkasını anlama açıklığıdır. Başkasını anlama, bitmeyen bir diyaloğa katılmak zorunda olmaktır. İnsanı geçmişten geleceğe taşıyan, böylesi bir anlama sorumluluğudur. Diyalog hermeneutiğinin yolunu açtığı dinleme felsefesi tartışması buna göre, birbirini dinlemede meydana gelen anlamın bir öğesi olarak, anlama sorumluluğudur. Anlam, diyaloğun etki bağıntısına bağlı olarak değişen, gelişen, dönüşen bir süreç içinde oluştuğundan, anlama daha iyi bir anlama değil, hep yeni bir tarzda anlamadır.

KAYNAKÇA

Altuğ, Taylan. **Dile Gelen Felsefe**. İstanbul: YKY, 2013.

Aristoteles. **Metafizik**. çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.

Yorum Üzerine. çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

Nikomakhos'a Etik. çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2014.

Ruh Üzerine. çev. Zeki Özcan, İstanbul: Sentez, 2018.

Arslan, Hüsamettin (derl.). **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**. İstanbul: Paradigma, 2002.

Atac, Hamza. *Suyun Hafızası Var*. Fizik Akademisi: 22.06.2016.

URL (22.04.2019): https://fizikakademisi.com/2016/06/22/suyun-hafizasi-var/

Atalay, Hakan. "Kültürel Kalıtımın Bir Yolu 'Memetik'?", **Psikeart**. 59: Eylül-Ekim, 6-11, 2018.

Augustinus, St. **İtiraflar**. çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2014.

Barbaric, Damir. "Die Grenze zum Unsagbaren", Günter Figal (hrsg), **Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode** (içinde). Klassiker Auslegen, Band 30 Berlin: 2007.

BERNET, Rudolf. "Husserls Begriff des Noema", **Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica.** 115: 61-80, Dordrecht/Boston/London, 1990.

Bernius, Volker. **Der Aufstand des Ohrs – die neue Lust am Hören.** (Hg.) Volker Bernius, Peter Kemper, Regina Oehler & Karl-Heinz Wellmann, Göttingen: Reader Neues Funkkolleg, 2006.

Bischof, Sascha. **Gerechtigkeit - Verantwortung - Gastfreundschaft: Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida**. Freiburg-Wien: 2004.

Brentano, Franz. **Psychologie vom empirischen Standpunkte**. Erster Band, Leipzig: 1874.

Cassirer, Ernst. **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**. çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap, 2007.

Dilthey, Wilhelm. **Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens**. Gesammelte Schriften, V. Band, 8. Aufl., Stuttgart & Göttingen: 1990.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, VII. Band, 8. Aufl., Stuttgart & Göttingen: 1992.

Hermeneutik ve Tin Bilimleri. çev. Doğan Özlem, Notos Kitap: İstanbul, 2012.

Deleuze, Gilles. **Kant Üzerine Dört Ders**. çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi: Ankara, 2000.

Di Cesare, Donatella. "Das Unendliche Gespräch", Günter Figal (hrsg), **Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode** (içinde). Klassiker Auslegen, Band 30, Berlin: 2007.

Gadamer: ein philosophisches Porträt. Tübingen: 2009.

Eisler, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant, 1930.

URL (02.05.2019): http://www.textlog.de/33195.html

Espinet, David. **Phänomenologie des Hörens: eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger**. Tübingen: 2009.

Figal, Günter. **Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode**. Klassiker Auslegen, Band 30, Berlin: 2007.

"Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf", **Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode** (içinde). Klassiker Auslegen, 219-235, Band 30, Berlin: 2007.

"Odysseus als Bürger. Horkheimer und Adorno lesen die 'Odyssee' als Dialektik der Aufklärung", **Zeitschrift für Ideengeschichte**. 2: 50-61. 2008.

Gadamer, Hans-Georg. **Griechische Philosophie I**. GW Band 5, Tübingen: 1985.

Hermeneutik I, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. GW Band 1, Tübingen: 1990.

Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register. GW Band 2, Tübingen: 1993a.

"Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz (1965)", **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, Tübingen: 1993a.

"Mensch und Sprache (1966)", **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, Tübingen:1993a.

"Klassische und philosophische Hermeneutik (1968)", **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, Tübingen: 1993a.

"Hermeneutik (1969)", **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, 1993 Tübingen: 1993a.

"Sprache und Verstehen (1970a)", **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, Tübingen: 1993a.

"Wie weit schreibt Sprache das Denken vor? (1970b)", **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, Tübingen: 1993a.

"Die Unfähigkeit zum Gespräch (1972)", **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, Tübingen 1993a.

"Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik (1985)" **Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register** (içinde). GW Band 2, Tübingen: 1993a.

Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage. GW Band 8, Tübingen: 1993b.

"Kunst und Nachahmung (1967)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW Band 8, Tübingen: 1993b.

"Dichtung und Mimesis (1972)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW Band 8, Tübingen: 1993b.

"Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest (1974)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW Band 8, Tübingen: 1993b.

"Stimme und Sprache (1981)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW Band 8, Tübingen: 1993b.

"Hören-Sehen-Lesen (1984)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW, Band 8, Tübingen: 1993b.

"Grenzen der Sprache (1985)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW Band 8, Tübingen: 1993b.

"Lesen ist wie Übersetzen (1989)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW, Band 8, Tübingen: 1993b.

"Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt (1990)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW Band 8, Tübingen: 1993b.

"Heimat und Sprache (1992)", **Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage** (içinde). GW, Band 8, Tübingen: 1993b.

Hermeneutik im Rückblick. GW Band 10, Tübingen: 1995.

"Hermeneutik und ontologische Differenz (1989)", **Hermeneutik im Rückblick** (içinde). GW Band 10, Tübingen: 1995.

"Europa und Oikoumene (1993)", **Hermeneutik im Rückblick** (içinde). GW Band 10, Tübingen: 1995.

Zwischen Gedanke und Wort. Eine Philosophie des Hörens. Vortrag: 1996.

URL(04.04.2019):
https://www.youtube.com/watch?v=tYVVKtvt0hE

Verstehen – Die Kunst sich etwas sagen zu lassen (Gadamer in eigener Sache – die Hermeneutik). 2000.

URL (19.04.2019): http://youtu.be/rwwdGTBcsq0

Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze. Tübingen: 2000.

"Über das Hören (1998)", **Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze** (içinde). Tübingen: 2000.

"Hermeneutik Problemin Evrenselliği", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (içinde). Hüsamettin Arslan (derl.), İstanbul: Paradigma, 2002a.

"Kuşkucu Hermeneutik", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (içinde). Hüsamettin Arslan (derl.), İstanbul: Paradigma, 2002b.

"Eleştirmenlerime Cevap", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (içinde). Hüsamettin Arslan (derl.), İstanbul: Paradigma, 2002c.

"Hermeneutik", **Hermeneutik Üzerine Yazılar. Doğan Özlem'in Bütün Çevirileri-3** (içinde). Derl.-çev. Doğam Özlem**,** İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.

"Über das Hören", **Der Aufstand des Ohrs – die neue Lust am Hören** (içinde). Volker Bernius (Hrsg.), Peter Kemper, Regina Oehler & Karl-Heinz Wellmann, Götingen: Reader Neues Funkkolleg, 2006.

Hakikat ve Yöntem, çev. Hüsamettin Arslan&İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008.

Gander, Hans-Helmuth. *Edmund Husserl ist ein Denker der Zukunft.* Freiburg.

URL (18.04.2019):https://www.youtube.com/watch?v=2KpzWH20-QA

Gmainer-Pranzl, Franz. *Die Hermeneutik Gadamers als Herausforderung interkultureller und interreligiöser Dialoge*. 2.11.2010 tarihinde *University of Religions and Denominations* Kum'da (İran) ve 3.11.2010 tarihinde *Institute for Humanities and Cultural Studies* Tahran'da verilen Konferans: 2010.

Grondin, Jean. "Gadamer vor Heidegger", **Internationale Zeitschrift für Philosophie**. 2: 197-226, Stuttgart, 1996.

Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt: 2001.

Gadamers ungewisses Erbe. Vortrag: Berlin, 2005.

"Hans-Georg Gadamer/ A Biography", **Hakikat ve Yöntem** (içinde). çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan, Paradigma: İstanbul, 2008.

Hermeneutik. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrike Blech, Götingen: 2009.

Hamilton, Edith. **Mitologya**. çev. Ü. Tamer, İstanbul: Varlık, 2016.

Heidegger, Martin. **Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"**. Bern: 1947.

Der Satz vom Grund, Pfullingen: 1957.

Die Technik und die Kehre, Pfullingen: 1962.

Was ist das - die Philosophie?, Tübingen: 1966.

Holzwege. GA, Band 5, Frankfurt am Main: 1977.

Unterwegs zur Sprache. GA, Band 12, Frankfurt am Main: 1985.

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*. Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt am Main: 1988.

Sein und Zeit*.* Tübingen: 1993.

Einführung in die phänomenologische Forschung. GA, Band 17, Frankfurt am Main: 1994.

Vom Wesen der Wahrheit, zu Platons Höhlengleichnis und Thaetet, GA, Band 34, Frankfurt am Main: 1997.

Vorträge und Aufsätze*.* GA, Band 7, Frankfurt am Main: 2000.

"Logos (Heraklit, Fragment 50) (1951)", **Vorträge und Aufsätze** (içinde). GA, Band 7, Frankfurt am Main: 2000.

"Was Heisst Denken? (1952)", **Vorträge und Aufsätze** (içinde). GA, Band 7, Frankfurt am Main: 2000.

Was Heisst Denken?. GA, Band 8, Frankfurt am Main: 2002.

Metafizik Nedir?. çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Varlık ve Zaman. çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.

Hümanizm Üzerine, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Held, Klaus. “Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt”, Helmuth Vetter (Hrsg.): **Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie** (içinde). Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/36-1995) **Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie**. Band 1: Peter Lang, 2005.

Herakleitos. **Fragmanlar**. İstanbul: Alfa, 2014.

Horkheimer, Max. **Akıl Tutulması**. çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2016.

Horkheimer, Max&Adorno, Theodor. W**. Aydınlanmanın Diyalektiği**. **Felsefi Fragmanlar I**. çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 1995.

Horkheimer, Max&Adorno, Theodor. W. **Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente**. Berlin: 2000.

Husserl, Edmund. **Logische Untersuchungen. Erster Band. Prologomena zur reinen Logik**. Halle: 1913a.

Logische Untersuchungen Zweiter Band*.* Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. Halle: 1913b.

»Encyclopaedia Britannica«-Artikel, **Phänomenologische Psychologie.** Husserliana IX: 1927.

URL (08.04.2019): http://www.textlog.de/encyclopaedia-britannica-artikel.html

“Nachwort zu meinen ‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie’”, **Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.** 11: 549-570, Halle, 1930.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I, Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI, Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

***Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**. Husserliana III, Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat, 2003.

Kesin Bilim Olarak Felsefe, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007a.

“Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, **Avrupa’nın Krizi, Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü** (içinde). Der. Önay Sözer&Ali Vahit Turhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2007b.

Inishev, Ilya. “Von der phänomenologischen Verstehenstheorie zur Phänomenologie der Lesepraxis”, **Studia Phaenomenologica**. 8: 141-158, Bucharest, 2008.

Japp, Uwe. “Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat”**, Hermeneutik Üzerine Yazılar, Doğan Özlem’in Bütün Çevirileri-3** (içinde). Derl.- çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.

Kant, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Berlin: Akademie-Ausgabe III, 1781.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/

“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, **Abhandlungen nach 1781** (içinde). I. Kant, Berlin: AA VIII, 1784.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/035.html

“Was heißt: Sich im Denken orientiren?”, **Abhandlungen nach 1781** (içinde). I. Kant, Berlin: AA VIII, 1786.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/131.html

Kritik der reinen Vernunft. Berlin: Akademie-Ausgabe III, 1787.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/

Kritik der Urteilskraft. Berlin: Akademie-Ausgabe V, 1790.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/165.html

“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, **Abhandlungen nach 1781** (içinde). I. Kant, Berlin: AA VIII, 1793.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/273.html

Briefwechsel. Berlin: Akademie-Ausgabe XI, 1794.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa11/

“Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, **Der Streit der Fakultäten** (içinde). I. Kant, Berlin: AA VII, 1798.

URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa07/117.html

Logik - Physische Geographie, Pädagogik, Berlin: AA IX, 1800.

URL:https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/Inhalt9.html

Pratik Aklın Eleştirisi. İoanna Kuçuradi (yayın yönetmeni), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi. çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982.

Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena. çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Nietzsche, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft,** Werke in drei Bänden, Band 2, München: 1954.

URL (17.04.2019): http://www.zeno.org/nid/20009251758

Putların Batışı, Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2005.

Güç İstenci. çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları 2010.

İyinin ve Kötünün Ötesinde, Bir Gelecek Felsefesini Açış. çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Zerdüşt Böyle Buyurdu. çev. Osman Derinsu, İstanbul: Varlık Yayınları, 2012a.

İnsanca, Pek İnsanca-1. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012b.

Tragedyanın Doğuşu. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Oliva, Mirela. **Das innere Verbum in Gadamers Hermeneutik**. Tübingen: 2009.

Ormitson, G. L. & Schrift, A. D**.** "Hermeneutiğe Giriş", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (içinde). Hüsamettin Arslan (derl.), İstanbul: Paradigma, 2002.

Özcan, Muttalip. **Aristoteles Felsefesi: Temel kavramlar ve Görüşler**, Ankara: BilgeSu, 2011.

Özlem, Doğan. **Hermeneutik Üzerine Yazılar, Doğan Özlem'in Bütün Çevirileri-3,** İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.

Platon. **Sämtliche Werke, Band 1: Apologie, Kriton, Ion, Hippias II, Theages, Alkibiades I, Laches, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos**. çev. Friedrich Schleiermacher, Hamburg: 1994a.

Sämtliche Werke, Band 2: Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. çev. Friedrich Schleiermacher, Hamburg: 1994b.

Sämtliche Werke, Band 3: Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe. çev. Friedrich Schleiermacher, Hamburg: 1994c.

Sämtliche Werke, Band 4: Timaios, Kritias, Minos, Nomoi. çev. Friedrich Schleiermacher, Hamburg: 1994d.

Devlet. çev. S. Eyüpoğlu & M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Ricoeur, Paul. "Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (içinde). Hüsamettin Arslan (derl.), İstanbul: Paradigma, 2002.

Ruchlak, Nicole. **Das Gespräch mit dem Anderen: Perspektiven einer ethischen Hermeneutik**. Würzburg: 2004.

Schafer, R. Murray. **A Sound Education, 100 Exercises in Listening and Soundmaking**. Canada: 1992.

Schleiermacher, Friedrich. **Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue** Testament. Berlin: 1838.

Sözer, Önay (derl.). **Avrupa'nın Krizi, Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü**. [Ali Vahit Turhan (derl.)], Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Sturm, Thomas. *„Rituale sind wichtig". Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie*, **Der Spiegel** 8: (Spiegel Online 21.02.2000, pdf: 305), Hamburg, 2000.

Taşçıer, Feysel. "Gadamer'in Diyalektik Hermeneutiği", **Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi.** Cilt: 4 Sayı: 2, 37-52, İzmir, 2017.

Tiryaki, Işıltan Ataman. "Metafiziğin Sonunda Dostluk: Heidegger Üzerine Bir İnceleme", **Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**. 27: Güz, 201-210, 2016.

Varlık, Selami. "Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı", **BİLİM VE SANAT VAKFI Sanat Araştırmalar Merkezi**. 10: NOTLAR 31, 29-54, Felsefede Sanat, İstanbul, 2015.

Vette, Joachim. "Christliche Bibelauslegung", **Bibellexion, Deutsche Bibel Gesellschaft:** PDF, 2007.

URL (14.04.2019): https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/40706/

Vetter, Helmuth. **Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk**. Hamburg: 2014.

Welsch, Wolfgang. "Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?", **Der Aufstand des Ohrs – die neue Lust am Hören** (içinde). Volker Bernius (Hrsg.), Peter Kemper, Regina Oehler & Karl-Heinz Wellmann, Göttingen: Reader Neues Funkkolleg, 2006.

Werner, Hans-Ulrich. **Soundscape-Dialog. Landschaften und Methoden des Hören**. Göttingen: 2006.

Wittgenstein, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische** Untersuchengen. Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main: 1995.

Wood, Allen W. **Kant**. çev. A. Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Zimmermann, Bernhard. **Altgriechisch**. **Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache**, Berlin & München: Langenscheidt, 1986.