T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFİ HERMENEUTİK VE KLASİK METAFİZİK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selami VARLIK

Danışman:
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL
2025

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFİ HERMENEUTİK VE KLASİK METAFİZİK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selami VARLIK

Danışman:

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL

2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 200223YL01 numaralı Selami VARLIK'ın hazırladığı "*Felsefi Hermeneutik ve Klasik Metafizik*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/02/2025 günü (11:00-13:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kaan ÖZKAN
Altınbaş Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Selami VARLIK

06/02/2025

ÖZ

Araştırmamızın temel amacı felsefi hermeneutiğin klasik metafizikle ilişkisinin basit bir aşmadan oluşmadığını ve aslında iki alan arasında sıkı bir karşılıklı ihtiyaç durumu olduğunu göstermektir. Felsefi hermeneutik ile metafizik arasındaki ilişki aslında ikirciklidir. Bir yandan, hermeneutiğin tarihselliğe verdiği merkezî önem, nesnelci metafizik anlayışı bir meydan okumaya yol açar. Ancak diğer yandan, hermeneutik, onu yeniden yorumlayarak olsa da metafiziği de içeren felsefi bellekle sürekliliği savunur. Bu süreklilik, özellikle Gadamer'in Yeniplatonculuğa yakınlığında görülebilir. Bir yandan, Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de sudur modeline, bir şeyin tezahürü aracılığıyla kendini nasıl verdiğini açıklamak için başvurur. Öte yandan, anlama için bir model olarak metafizik temaşa tahakkümden vazgeçen etik bir kayıtsızlığa yol açar.

Ancak kanaatimizce bu model yetersiz kalır; çünkü Gadamer'in metafizik temellükü nedensellik bağlamında metafizik bilgi kavramını göz ardı eder. Oysa, Kanadalı felsefeci Jean Grondin'e göre, hermeneutik ve metafizik karşılıklı olarak birbirine ihtiyaç duyar. Bir yandan, metafizik hermeneutikten bağımsız düşünülemez; çünkü şeylerin nedenini öğrenme çabası, onların anlamını sorgulamaktır. Aristoteles'in vurguladığı bilme arzusu, esasen bir anlama arzusudur. Diğer yandan, metafizik de hermeneutiğe, anlaşılacak bir anlam sağlar ve kozmosu ontolojik, teolojik ve antropolojik boyutlarıyla anlaşılabilir bir bütün olarak sunar.

Anahtar Kelimeler:

Felsefi hermeneutik, metafizik, anlam, neden, Jean Grondin, Hans-Georg Gadamer.

ABSTRACT

The main aim of our research is to show that the relationship between philosophical hermeneutics and classical metaphysics does not consist of simple overcoming, but rather that there is a close mutual need between the two fields. Above all, this relationship is ambivalent. On the one hand, hermeneutics' emphasis on historicity leads to a challenge to objectivist understanding within metaphysics. On the other hand, hermeneutics defends continuity with philosophical memory, including metaphysics, albeit by reinterpreting it. This continuity is particularly evident in Gadamer's proximity to Neoplatonism. In *Truth and Method*, he uses the emanation model to explain how something gives itself through its manifestation. Conversely, metaphysical contemplation as a model for understanding leads to an ethical indifference that renounces domination.

However, this model is insufficient because Gadamer's appropriation of metaphysics ignores the concept of metaphysical knowledge in the context of causality. According to Canadian philosopher Jean Grondin, hermeneutics and metaphysics mutually need each other. On the one hand, metaphysics cannot be conceived independently of hermeneutics because the endeavor to know the why of things is to question their meaning. The desire to know, as emphasized by Aristotle, is essentially a desire to understand. On the other hand, metaphysics offers hermeneutics a guarantee of meaning and presents the cosmos as an intelligible whole with its ontological, theological and anthropological dimensions.

Keywords:

Philosophical hermeneutics, metaphysics, meaning, reason, Jean Grondin, Hans-Georg Gadamer.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
BEYAN iii
ÖZ iv
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR viii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM: KLASİK METAFİZİĞİ AŞAMAYAN HERMENEUTİK 5
1.1 Metafizik Karşıtı Hermeneutik ve Tarihsellik 5
1.1.1 Kant ve Metafiziğin Sonu 5
1.1.2 Schleiermacher'de Duygunun Önceliği 9
1.1.3 Dilthey, Tarihsellik ve Kant 13
1.1.4 Gadamer, Vattimo ve Nominalizm 17
1.2 Metafiziği Aşmanın İmkânsızlığı 21
1.2.1 Gadamer ve Metafizik Geleneğin İdamesi 21
1.2.2 Göreceliliğin Metafizik Zemini 24
1.2.3 Meta-fizik, Aşmadan İbarettir 26
1.2.4 Heidegger'de Metafizik ve Varlık Sorusu 30

İKİNCİ BÖLÜM: GADAMER'DE NEOPLATONCU SUDUR VE TEMAŞA 34
2.1 Gadamer'de Metafizik ve Sudur Teorisi 34
2.1.1 Hakikat ve Yöntem'de Sudur 34
2.1.2 Sudur ve Estetik Tecrübe 36
2.1.3 Sudur ve Bilginin Varlığa Aidiyeti 40
2.1.4 Varlığın İfşası Olarak Dil 45
2.2 Gadamer'de Anlama ve Temaşa 47
2.2.1 Varlığın Estetik ve Temaşası 47
2.2.2 Epistemolojik Deneyim Olarak Temaşa 53
2.2.3 Kişisel Çıkarlardan Vazgeçmek 57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GRONDİN'DE HERMENEUTİK VE METAFİZİK: NEDENİ ANLAMA 63
3.1 Grondin'de Bilme ve Anlama 63
3.1.1 Gadamer'de Theoria Sorunu 63
3.1.2 Grondin'de Anlam ve Neden 66
3.1.3 Aristoteles'te Bilmek yerine Anlamak 69
3.1.4 Leibniz ve Şeylerin Nedeni 75
3.2 Hermeneutik ve Metafiziğin Çift Yönlü İlişkisi 77
3.2.1 Metafiziğin Hermeneutik Gayrete İhtiyacı 77
3.2.2 Hermeneutiğin Metafizik Anlama İhtiyacı 80
3.2.3 Ontolojik, Teolojik ve Antropolojik Anlam 84

SONUÇ 89
KAYNAKLAR 93
ÖZGEÇMİŞ 103

KISALTMALAR

Bkz./bkz.	Bakınız/bakınız
çev.	çeviren
ed.	editör

GİRİŞ

Heidegger, metafiziğe yönelttiği sert eleştirilerle tanınsa da bu suçlamalar üç temel nedenden ötürü sorgulanabilir durumdadır. İlk olarak, Heidegger'in metafiziğin ontoteolojik yapısına ilişkin tutumu göründüğünden daha ikirciklidir; çünkü bu eleştirinin esas amacı, zaten varlığın anlamı sorusunu yeniden uyandırmaktır. Metafizikteki sorun, varlığa odaklanmış olması değil, varlığı gerçekten düşünememiş olmasıdır. İkincisi, Heidegger, varlığın unutulmasını kınasa da bu unutulmadan metafizik geleneğin tamamen sorumlu olmadığını da kabul eder. Unutma sorunu metafiziğin önemli figürlerinin hatası olmaktan ziyade, "kendisini örten varlığın özüne aittir."[1] Heidegger'in Herakleitos'a atıfta bulunarak belirttiği gibi varlık kendini gizlemeyi sever. Kendini sadece varolanlar dolayımıyla ifşa ederek, kendisi daima gizli kalır. Üçüncüsü, Heidegger'in varlık sorusuna ve onun belirsizliğine duyduğu ilgi, Brentano'nun Aristoteles'te varlığın çok anlamlılığı üzerine yaptığı okuma olmaksızın anlaşılamaz. Heidegger, William Richardson'a yazdığı ve fenomenolojik yolculuğunu anlattığı geç tarihli bir mektupta, Brentano'nun Aristoteles'te varlığın çoklu anlamları üzerine yazdığı denemeye atıfta bulunur.[2] Bu metin, şüphesiz, onun varlık üzerine sorgulamalarının ilk aşamasını temsil eder. Heidegger bu konuda şöyle der: "Düşüncemi yönlendiren soru şuydu: Tüm bu çoklu anlamları yöneten varlığın basit, tekil bir tanımı nedir? [...] Varlığın anlamı nedir?".[3] Heidegger, Brentano'nun *On the Manifold Meaning of Being in Aristotle* (1862) kitabını okuduğunda büyük bir etkilenme yaşar.[4] 1963 yılında, Brentano'nun bu eseri ona rehberlik etmiştir. Bu, onun var olmanın anlamı sorusunu sormaya başlamasının dönüm noktası olmuştur. O şöyle yazar: "Bu tez, benim felsefeye girişteki ilk acemice çabalarımda temel rehberim olmuştu. Şu soru beni tamamen belirsiz bir şekilde meşgul etti: Eğer varlık çeşitli anlamlarla ifade ediliyorsa, o zaman onun en temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelir?"[5] Heidegger, varlığın bu temel çokanlamlılığını son derece

---

[1] Martin Heidegger, *The Saying of Anaximander*, çev. Tim Newcomb, Penerbit: Minerva Heritage Press, 2024, s. 56.
[2] Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1862.
[3] Martin Heidegger, "Preface", *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, William J. Richardson, New York: Fordham University Press, 2008, s. xi.
[4] Bkz. Franco Volpi, "La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger", *Aristote au XIXe siècle*, ed. Denis Thouard, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2004, s. 277-293.
[5] Martin Heidegger, "Beni Fenomenolojiye Götüren Yol", *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kanıt, Ankara: A Yayınları, s. 85.

hermeneutik bir soru olarak görür. Eğer varlık çok anlamlı bir şekilde ifade ediliyorsa, asıl soru, bu çokluğun ardında bir temel anlamın bulunup bulunmadığını sorgulamaktır. Gördüğümüz gibi, genç Heidegger'in sorgulamasının varlık sorusu ile anlam sorusu arasındaki kesişimle başlar.

Heidegger'in metafiziğe karşı bu ikircikli tavrına rağmen, metafiziğin sert bir eleştirmeni olarak kalmıştır. Ancak, onun hermeneutikçi varisleri metafizikle daha açık bir bağ kurmuştur. Aslında burada da bir tür ikircikllilik söz konusudur. Bir yandan, tarihselliğe öncelik veren ve nesnel bilgiye karşı çıkan felsefi hermeneutik, metafizik özcülük karşıtı bir duruş sergiler. Hermeneutik, özellikle Dilthey aracılığıyla tarihselcilikten güçlü bir şekilde etkilenmiş, daha genel anlamda metafizik bilginin olasılığını Kantçı bir reddedişin radikalleştirilmiş biçimini oluşturmuştur. Bu nedenle hermeneutik yaklaşım, genellikle nesnellik ve kesinlik karşıtı olarak, hatta bazen bir tür öznelcilik veya görecelilik olarak yorumlanır. Ancak öte yandan, Ricoeur ve Gadamer gibi isimler, metafizikten tamamen kopmanın ne *de facto* mümkün ne *de jure* gerekli olduğunu savunur. Ricoeur, felsefi alanın tek bir konuya, özellikle özcü veya hazır bulunuş konularına indirgenmesini bir tür felsefi şiddet olarak değerlendirir. Ona göre, metafizik tarihi ontoteolojik özcülükten çok daha zengin bir yapıya sahiptir ve geçmişin felsefeleri tükenmez bir karakter taşır.[6] Ricoeur, Heidegger'in metafiziğin sonundan bahsetmesine kendini yabancı hissettiğini belirtir; çünkü çoğul olan metafizik kapalı bir sistem değildir ve henüz tam anlamıyla keşfedilmemiştir.

Gadamer de bu bağlamda dikkat çekicidir; çünkü *Hakikat ve Yöntem*'de Neoplatoncu sudur kuramı, temel argümanlardan biri olarak önemli bir rol oynar. Gadamer, klasik eserlere verdiği önem nedeniyle metafizik düşünceye bağlı kalır. Klasik metafizikte Gadamer'in ilgisini çeken, bilgi deneyiminde öznenin hâkimiyetini kaybetmesidir. Hermeneutik bir bağlamda, öznenin nesne üzerindeki kontrolünü kaybettiği ve bunun yerine ona dikkat kesildiği bir anlama deneyimi tasarlanır. Orta çağ düşüncesine uygun şekilde, bilgi öznenin bir davranışı değil, anlaşılan şeyin varlığına aittir. Nitekim *Hakikat ve Yöntem*'in ilk başlığı, anlamanın öznel bir işlem değil, özneyi şaşırtan bir olay olduğunu vurgulamak için "Anlama ve Hadise" olacaktı. Hermeneutik

[6] Paul Ricœur, "De la volonté à l'acte : entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira", *"Temps et récit" de Paul Ricœur en débat*, ed. Christian Bouchindhomme, Rainer Rochlitz, Paris: Editions du Cerf, 1990, s. 22.

ile metafizik arasındaki bağı kurmasını sağlayan, Yunanlıların güzellik tecrübesidir. Bu deneyimde özne büyülenir; güzelin görünümleri üzerinde kontrolü olmadığı için merkezi ve baskın karakterini kaybeder.[7]

Ancak, nedensellik eleştirisi noktasında Heidegger'den de etkilenmiş olan Gadamer'de, öznenin kontrol kaybı, metafizik bilgi için vazgeçilmez olan düzen ve nedensellik kavramlarının olumsuzlanmasını içerir. Çünkü olay birdenbire oluşur ve öngörülebilirliğe yer bırakmaz. Bu nedenle Gadamer'in yaklaşımı, metafizik bilgi için gerekli görülen nedensellik kavramına yer vermez. Gadamer'de de yöntemle kesin olarak bilinen nedensel düzen, kontrol ve öngörülebilirlikle neredeyse eş anlamlıdır. Peki bu durumda metafizik, hermeneutik tarafından temellük edilirken, temel özelliklerinden birini hatta özünü kaybetmez mi? O zaman nedensel düzeni terk etmeden öznenin tahakkümünü kaybetmesi mümkün müdür? İşte bu noktada Jean Grondin önemli bir alternatif yol sunar. Kanadalı filozof, Gadamer'le sürekliliği korurken anlama fikrini şeylerin nedensel düzenini savunarak vurgular ve postmodern düşüncenin metafizik karşıtı olan olay kavramına yaptığı vurguyu eleştirir.[8]

İlk bölümde, felsefi hermeneutik ile metafizik arasındaki ilişkinin ikircikli yapısını tartışacağız. Bir yandan, hermeneutiğin tarihselliğe verdiği merkezî önem, nesnelci metafizik anlayışına bir meydan okumaya yol açar. Ancak diğer yandan, hermeneutik ile metafiziği tamamen birbirinden ayırmak mümkün değildir; zira hermeneutik, yeniden yorumlanmış olsa da metafiziği de içeren felsefi bellekle sürekliliği savunur. Bu süreklilik, özellikle ikinci bölümde ele alacağımız ve Gadamer'in klasik metafizikle Yeniplatoncu bir yakınlık üzerinden sürdürdüğü ilişkisinde görülebilir. Böylece bu bölümü sudur modeli bağlamında Bir'den çokluğa doğru iniş ve ona doğru yükseliş şeklindeki ikili hareket açısından ele alacağız. İlk olarak, Gadamer'in sudur modelini, *Hakikat ve Yöntem*'in sanata, tarihselliğe ve dilsel boyuta ayrılmış üç bölümüne uygun olarak, bir şeyin tezahürü aracılığıyla kendini nasıl verdiğini açıklamak için kullandığını göstereceğiz. İkinci olarak, anlama için bir model olarak metafizik temaşa kuramının nasıl tahakkümden vazgeçen etik bir kayıtsızlığa yol açtığını ele alacağız.

[7] Bkz. Rudolf Boutet, "La métaphysique en dialogue: Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer", *Archives de Philosophie* 77/3 (Temmuz-Eylül 2014): 471-488.

[8] Jean Grondin, "In Any Event? Critical Remarks on the Recent Fascination with the Notion of Event", *Being Shaken: Ontology and the Event*, ed. Marlène Marder, Santiago Zabala, London/New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 63-69.

Ancak bu model yetersiz kalmaktadır; çünkü Gadamer'in metafiziği yeniden yorumlayışı nedensellik bağlamında metafizik bilgi kavramını göz ardı etmektedir. Zira Gadamerci model, sonluluğun evrenselliğine bağlı kalır.

Bu yüzden, üçüncü bölümde, Jean Grondin'in sunduğu yaklaşımı ele alacağız. Grondin, nedensellik kavramını rehabilite ederek hermeneutiğin metafizikle bağına yeni bir perspektif kazandırır. Kanadalı filozofa göre, metafizik hermeneutikten bağımsız düşünülemez; çünkü şeylerin nedenini öğrenme çabası, onların anlamını sorgulamaktır. Aristoteles'in vurguladığı bilme arzusu, esasen bir anlama arzusudur. Bu bağlamda hermeneutik, metafiziğe her şeyden önce bir anlama çabası fikrini kazandırır. Ancak bu ilişki tek yönlü değildir; metafizik de hermeneutiğe, anlamın bir garantisini sunar ve kozmosu ontolojik, teolojik ve antropolojik boyutlarıyla anlaşılabilir bir bütün olarak ortaya koyar. Dolayısıyla, hermeneutik ile metafizik arasındaki karşılıklı etkileşimde, hermeneutik metafiziğin bir neden anlama meselesi olduğunu, metafizik ise hermeneutiğe keşfedilecek bir anlam alanı sunar.

BİRİNCİ BÖLÜM: KLASİK METAFİZİĞİ AŞAMAYAN HERMENEUTİK

1.1 Metafizik Karşıtı Hermeneutik ve Tarihsellik

1.1.1 Kant ve Metafiziğin Sonu

Felsefi hermeneutik ile klasik metafizik arasındaki karşıt ilişkiyi anlamak için, modern hermeneutiğin tarihsel öncüllerinden biri olarak görülebilecek Kant'ın felsefesine geri dönmek gerekir. Hermeneutiği metafizikle karşı karşıya getirmek mümkün gibi görünüyorsa, bunun sebebi Kant'ın metafizik karşıtı tutumudur. İlk bakışta Kant, bireyin kendi kendine düşünmesine ve rasyonelliğe atfettiği merkezi rol nedeniyle hermeneutik geleneğe tamamen yabancı biri gibi görünebilir. Ancak bu noktada önemli olan temel fikir, insan zihninin duyusal algı açısından mekân ve zamanın *a priori* formlarına, anlama yetisi (*Verstand*) açısından ise kategorilere bağlı olduğudur. Ne mekân ve zamanın dışında bir şeyi algılamamız mümkündür –çünkü bunlar, şeyleri algılayabilmemizin ön koşullarıdır– ne de algılarımız zihnimizin kurallarından bağımsız gerçekleşebilir. Bu kurallar, zihnin on iki kategori aracılığıyla temsil edilen yapısal ilkelerini oluşturur. Söz konusu kategoriler, anlama yetimizin yasalarını, yani duyusal yetimizin sunduğu verilerin düşünülebilmesi için zorunlu olan koşulları belirler. Başka bir deyişle, kategoriler zihnimizin mantıksal iç yapısını tanımlar ve şekillendirir.

Kant'ın gerçekleştirdiği Kopernik devrimi, dünyayı olduğu gibi betimleme anlayışını kökten sona erdirir. İnsan zihni dünyaya uyum sağlamaz; aksine, dünya insan zihninin bilgi koşullarına uyarlanmıştır. Dış dünyayı, zihnimizin yapısına göre şekillendiririz. Böylece özne-nesne ilişkisi tersine çevrilir: Bilginin merkezinde artık nesne değil, öznenin algılama ve düşünme kapasiteleri yer alır. Eskiden bilginin nesnelere uyması gerektiği düşünülürken, Kant nesnelerin insanın bilgisine uyması gerektiğini yolunu önerir. Onun yaptığı, artık geleneksel metafizikte olduğu gibi nesnelerin kendileriyle değil, nesnelere ilişkin bilgiyle ve özellikle de *a priori* bilgimizin koşullarıyla ilgilenmektir. Gilles Deleuze'ün berrak ifadesiyle, artık "Bilinen bilgiyi

değil, bilgi bilineni belirler."[9] İşte Kant'ın, modern hermeneutiğe dolaylı ama derin katkıda bulunacak olan devrimsel hamlesi tam da burada yatar.

Zira Kant'ın bu tutumu, kendi döneminde ciddi bir bilgi krizine yol açmıştır. Jean Grondin'in ifadesiyle "teorik aklın aşağılanması"[10] Descartes ve Spinoza'nın rasyonalizmine ağır bir darbe oluşturmuştur. Öyle ki, Heinrich von Kleist, nişanlısına yazdığı 18 Kasım 1800 tarihli mektubunda Kant'ı okumanın kendisini nasıl derinden etkilediğini ve bu yüzden yaşamına son vermeyi düşündüğünü anlatır. Sanki insanlar, her biri yeşil bir gözlük takmış gibidir; gözlüklerin etkisiyle gördükleri her şeyin yeşil olduğunu varsayarlar. Bu durumda, gördüklerimizin gerçekten yeşil olup olmadığını ya da sadece bize öyle görünüp görünmediğini asla bilemeyiz. Çünkü insan, kendi kategorileri ve *a priori* algılama formları tarafından belirlenmiştir ve dış dünyanın bu algı biçimlerine ne ölçüde uygun olduğunu değerlendirebilecek nesnel bir ölçüte sahip değildir. Kendi algı dünyasının asla dışına çıkamayacaktır. Von Kleist, bu felsefi kargaşayı şu sözlerle dile getirir:

> Tek amacım, en yüce amacım çöktü ve artık hiçbir amacım kalmadı. Bu inanç, yani bu dünyada hiçbir hakikatin bulunamayacağı inancı ruhuma işlediğinden beri hiçbir kitaba dokunmadım. Odamda dolanıp durdum, pencereden baktım, temiz hava almak için dışarı çıktım; ama içimdeki huzursuzluk sonunda beni dumanlı yerlere ve kafelere sürükledi.[11]

Jean Grondin, bu krizin öneminin günümüzde küçümsendiğini ve Kant sonrasında insanın yönünü şaşırdığını belirtir.[12] Artık nesnel bir dünyada yol almayı mümkün kılacak hiçbir dış kriter kalmamıştır. İnsan zihni, dünyanın mantıksal ve rasyonel düzenini algılama yetisine sahip olduğu iddiasını kaybetmiştir. Hatta böyle bir düzenin kendinde varlığını da ispat edemez. Doğada bulduğumuzu düşündüğümüz rasyonel düzen, yalnızca fenomenler dünyası için –yani düşünce kalıplarımızın prizmasından geçtikten sonra bize göründükleri haliyle şeyler için– geçerlidir. Grondin'e göre, fenomenler ve kendinde-şeyler arasında sık sık tekrarlanan ve sıradanlaşmış olan ayrım, hermeneutiğin

[9] Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 10.
[10] Jean Grondin, *Emmanuel Kant. Avant/après*, Paris: Criterion, 1991, s.61.
[11] Heinrich von Kleist, "À Wilhelmine von Zenge, 22 mars 1801", *Correspondance (1793-1811), Œuvres complètes, t. v*, Paris: Gallimard, 2000, s. 194.
[12] Jean Grondin, *Universalité de l'herméneutique*, önsöz H.-G. Gadamer, Paris: PUF, 1993), s. 82.

yaygınlaşmasının gizli köklerinden biridir. Bu bağlamda Kant, klasik metafizik paradigmasına ve onun şeyleri oldukları gibi bilme iddiasına meydan okur. Kant'a göre metafizik, deneyimin sınırlarının ötesine geçme iddiasındaki bir bilgi biçimidir. *Meta ta physika*, fiziksel olanın ötesine geçen bilgiyi ifade eder. Kant'ın hem klasik metafiziğin aşılmasına hem de modern hermeneutiğin doğuşuna yaptığı katkı, bu hermeneutiğin ne ölçüde metafizik sonrası ve metafizik karşıtı bir bağlamda geliştiğini açıkça ortaya koyar.

Bu fikirlerin modern hermeneutiğin tohumlarını nasıl ektiği, özellikle sonluluk ve tarihsellik kavramları açısından açıkça görülebilir. Kant'tan sonra ortaya çıkacak olan tarihsellik, bir bakıma, Kant'ın zamana yüklediği paradigmatik işlevin radikalleşmesini temsil eder. Elbette Kant'ta göreceliğe veya perspektivizme yer yoktur; ancak, bir nesneyi gerçekten olduğu gibi bilemeyeceğimize, sadece onu algılayabildiğimiz gibi bilebileceğimize dair kesinleşen inanç, bir tür göreceliğe kapıyı aralamış olur. Kant, her öznenin kendi perspektifine hapsolduğunu iddia etmez; aksine, tüm öznelerin algı kapasiteleriyle sınırlı olan ortak bir perspektifi paylaştıklarını belirtir. Bu nedenle, Kant hermeneutiğin çoğulculuğa yönelik attığı adımı atmaz. Bununla birlikte, onun atmadığı, ancak bir şekilde mümkün kıldığı bir sonraki adım, aynı nesneyi algılamanın ve anlamanın birçok farklı yolu olduğunu savunmak olacaktır. Bu nedenle, Rudolf A. Makkreel, Kant'ın pozisyonunu bir *proto-hermeneutik*, yani hermeneutiğin öncesini temsil eden bir konum olarak tanımlar. Kant'ın "insan varoluşunun anlamı ve bilgimizin sınırları üzerine" düşünceleri, çağdaş hermeneutik durumumuzla doğrudan ilişkilidir.[13]

Kant ile hermeneutik düşünce arasındaki bu yakınlık, Alman filozofun hermeneutiğe en yakın "felsefî ufku" temsil ettiğini belirten Paul Ricoeur tarafından da doğrulanır.[14] Kant, mutlak bilgiyi imkânsız kılar ve bu nedenle farklı yorum tarzlarının kaçınılmaz bir çatışmasına yol açar. Ricoeur, bu durumu şöyle açıklar: "Mutlak bilgi imkânsız olduğundan, yorumların çatışması aşılamaz ve kaçınılmazdır. Mutlak bilgi ile hermeneutik arasında bir seçim yapmalıyız."[15] Bu tespit, bilginin birliği ile anlamanın çoğulluğu arasındaki derin ikiliğe işaret eder. Ricoeur'e göre Kant, hermeneutik

[13] Rudolf A. Makkreel, "Gadamer and the Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics", *Laval théologique et philosophique* 53/1 (Şubat 1997): 152.
[14] Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Editions du Seuil, 1986, s. 78.
[15] Paul Ricoeur, "Appropriation", *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, çev. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 155. Bu yüzden Ricoeur de, Kant gibi, Tanrı'nın varlığının ispat edilemez olduğunu düşünür.

paradigmanın doğuşuna önemli bir katkı yapmıştır; çünkü o, algılanan nesneden ziyade algılamanın koşullarına vurgu yapmıştır. Hermeneutiğin "Kantçı iklimde" doğduğunu belirten Ricoeur, Kant'ın "yorumlama kurallarını [...] yorumlama çeşitliliğini birleştiren merkezi işlemle" ilişkilendirdiğini söyler.[16] Kant, bilgi teorisi ile varlık teorisi arasındaki ilişkiyi tersine çevirerek, varlığın doğasıyla yüzleşme imkânı yerine bilme kapasitesine öncelik verir. Ricoeur, bu tersine çevirmeyi, modern hermeneutiğin kökeninde yer alan Schleiermacher'in gerçekleştirdiği tersine çevirmeyle karşılaştırır. Schleiermacher'de yorumlama kuralları artık klasik hermeneutikte olduğu gibi metinlerin çeşitliliğiyle değil, bu çeşitliliği birleştiren merkezi yöntemle ilgilidir.

Böylece, özel hermeneutiklerden genel hermeneutiğe bir geçiş gerçekleşir: artık hermeneutik yöntem, hukuk, din veya edebiyat gibi farklı metin türlerine uyarlanmaz; aksine, içerikleri ne olursa olsun tüm metinlere uygulanabilecek tek bir yönteme dayanır. Hukuk, filoloji ve teolojinin özel hermeneutiklere yer veren eski modeli, belirli bir metin türünü anlamak ve bu anlayışı ilgili alana doğru bir şekilde uygulamak amacını taşır. Modern hermeneutik ise metin türlerinin çeşitliliğinden bağımsız olarak genel bir anlama sorununu gündeme getirir. *Hermeneutica sacra*, *hermeneutica juris* ve *hermeneutica profana* gibi üç temel disipline özgü yaklaşımların yerini, tüm metin türleri için geçerli olan anlama koşullarına odaklanan bir yaklaşım alır. Kantçı devrimin özünde, dikkat nesnelerin bilgisinden ziyade, nesnelerin algılanmasının aşkınsal koşullarına yönelmiştir. Benzer şekilde, modern hermeneutik de farklı metin türlerini anlamaktan ziyade, anlamanın ortak koşullarına odaklanır. Kant'ın gerçek devrimi, felsefenin temel sorununun "anlamak ve anlamanın ne olduğunu anlamak olduğunu kavramasıdır."[17] Bu nedenle Dilthey, yorumlama sanatı olarak hermeneutiğin başlangıcını temsil eden Schleiermacher'in "transandantal felsefe okulunda eğitim gördüğünü" belirtir.[18] Çünkü o, Kantçı bir hareket doğrultusunda, anlamanın modalitelerini analiz etmiştir. Schleiermacher, anlamayı analiz ederek modern hermeneutiğin başlangıcını oluşturur. Modern hermeneutiğin bu transandantal boyutunu Heidegger ve Gadamer gibi çağdaş

[16] Ricoeur, *Du texte à l'action*, s. 78.
[17] Jean Quillien, "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt", *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, ed. André Laks ve Ada Neschke-Hentschke, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 1990, s. 89.
[18] Wilhelm Dilthey, "La naissance de l'herméneutique", *Gesammelte Schriften*, c. 5, Leipzig-Berlin: Teubner, 1924, s. 329.

temsilcilerde görmek mümkündür. Hermeneutiğin çağdaş felsefi ufukta kendine yer edinmesini sağlayan şey, transandantal yöntemin genel olarak anlamaya genişletilmesidir. Modern hermeneutiğin ayırt edici özelliği, anlamanın kendi üzerine düşünmesini sağlayan bu refleksif boyutudur. Kant'ın anlama sorununun merkeziliğine yaptığı katkı, hakikatle kurulan ilişkideki krizle doğrudan bağlantılıdır. Temsillerimiz ile şeyler arasındaki uygunluktan emin olmamızı sağlayan maddi ya da biçimsel bir ölçütümüz olmadığını fark ettiğimizde, nesneleri inşa etme biçimimizi, yani alıcı duyarlılığımıza kendini veren şeyi şekillendirme biçimimizi analiz etmekle yetinmek zorunda kalırız. Hakikat kavramı böylece derin bir dönüşüm geçirir, çünkü hakikat artık varlığın kendisi hakkında yapılan önermelerde değil, varlığı yorumlamak için benimsenen bakış açılarına göre ifade edilir.[19]

1.1.2 Schleiermacher'de Duygunun Önceliği

Bu aşkınsal boyut, Friedrich Daniel Schleiermacher (1768–1834)'de çok belirgindir. Alman filozofun modern hermeneutiğin kurucusu olarak kabul edilmesinin nedeni, sadece az önce belirttiğimiz gibi çoğul özel hermeneutiklerden tek bir genel hermeneutiğe geçişi sağlamış olması değil, hermeneutiğe adeta evrensel bir boyut kazandırmış olmasıdır. Her tür metnin kendine özel bir hermeneutik yönteme sahip olduğu antik hermeneutik döneminde, yorumlama eylemi ikincil ve olumsaldır. Normal şartlarda bir hukuk veya dini metni okuyan kişi, yorumlamaya ihtiyaç duymaz; sadece belirli durumlarda, anlam sorunu olduğunda, engeli aşmak için geçici olarak metni yorumlardı. Oysa Schleiermacher'e göre insan sürekli yorumlama halindedir ister farkına varsın ister varmasın. Çünkü anlama değil, anlamama durumu birincildir. Titiz bir yorumlama "yanlış anlamaların kendiliğinden ortaya çıktığı gerçeğine dayanır."[20] Genel hermeneutiğe geçişle birlikte, anlamamanın birincilliği kuramının doğal sonucu, hermeneutiğin artık –gazete haberi, reklam metni gibi– tüm metin türleri için geçerli olduğudur. Böylece apaçık bir kendinde anlam olmadığı için insan metinsel içeriklerle karşılaştığında daima yorumlama durumunda kalır. Schleiermacher, hermeneutiği farklı

[19] Bkz. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen: Mohr, 1990.
[20] Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, çev. Christian Berner, Paris: Editions du Cerf, 1989, s. 123.

disiplinlere bağlı olan ve anlama sorunları olduğunda geçici olarak başvurulan bir dizi farklı yöntem olarak değil, kendi soruları ve kuralları olan özerk bir felsefi disiplin olarak düşünme arzusunda Kant'ın takipçisidir.

Schleiermacher'de hermeneutiğin klasik metafizikten çok açık bir şekilde uzaklaşmakla kalmayıp, aynı zamanda bunu Kantçı bir ilhama göre yaptığı bir başka açıdan daha bahsedebiliriz: duygunun rasyonel bilgiden önce gelmesi. Romantik hermeneutiğin kurucusu olarak kabul edilen Schleiermacher, sadece bir felsefeci değil, aynı zamanda çağdaş Protestan teolojisinin kurucusudur ve 19. yüzyılda, John Calvin'den sonra bilinen en büyük Protestan teoloğu olarak kabul edilir. Genel olarak modern hermeneutiği ve özellikle Gadamer ve Ricoeur'ün felsefi hermeneutiğini anlamak için, Schleiermacher'le hermeneutiğin hangi kavramsal ve tarihsel bağlamda doğduğunu iyi anlamak çok önem arz eder. Özellikle onun hermeneutik görüşlerini kavramak için, önce dini alanda temel vurgusunu anlamak gerekir. Bir teolog olarak Schleiermacher, dini tecrübeyi bilgiden ziyade duyguya (*Gefühl*) ve özellikle mutlak bağımlılık duygusuna bağlar.[21] Sonsuzla kurulan temel bağ, aklî bir bilgiden ziyade, bir fakirlik ve çaresizlik duygusudur. Bu duygu aynı zamanda bir bilinçtir: kendiliğin çaresizliğinin bilinci. Bu durumda, derin ve samimi bir dindarlığın temel niteliği bir şeyi bilmekten ziyade onu hissetmektir, deneyimlemektir. Bu nedenle Schleiermacher "duygu teolojisinin" kurucusu olarak kabul edilir.

Aslında Schleiermacher bir denge arayışındadır. Bir taraftan vahyin doğrudan gökten geldiğini iddia eden pietizm ile, diğer taraftan vahyi tamamen bir kültürel ve tarihsel olguya indirgeyen Aydınlanma arasında üçüncü bir yol peşindedir. Vahiy fikri korunmalıdır, fakat bu fikir artık kesinlikle Aydınlanmanın eleştirel boyutundan önceki şekliyle algılanamaz. Artık kutsal kitaplar, Rönesans ve Aydınlanma'nın bilime ve akla yükledikleri fonksiyona maruz kalmıştır. Bu yüzden Schleiermacher vahyi, içsel yapısıyla kurulan duygusal bağa odaklar. İlham almış olan kutsal yazı değil, yazarlardır; yani duygu sahibi olan insandır. Havariler ikincil bir şekilde bu duyguyu tarihsel ve kültürel öğeler içeren dilsel bir araçla ifade etmiştir. İlham derecesini belirleyen ölçüt, yazarın Hz. İsa'ya yakınlık seviyesidir. Bu durumda kozmolojik konularda hatalar

[21] Friedrich Schleiermacher, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, çev. Isaac-Julien Rouge, Paris: Aubier-Montaigne, 1944, s. 161.

bulunabilir, zira havariler kendi dönemlerine göre yazmışlardır. Esas olan, zahiri ifadelerden ziyade vahyin özünü oluşturan Tanrı'yla mutlak bağımlılık duygusunu yaşamaya davet etmektir. Dogma, Tanrı tarafından vahyedilmiş bir hakikat değil, insanların Tanrı'yı tecrübe edişlerinin ifade edilmesidir. Bu durumda insanın temel ödevi Tanrı'yı bilmekten ziyade ona teslimiyet bağını duygusal bir şekilde hissetmektir. İsa ile bir olma sadece bu şekilde mümkün hale gelir. Oysa insan doğasının tanrısal varlıkla birliği, Teslis'in en önemli boyutunu oluşturur.

Bu noktada Schleiermacher'in ne açıdan hem Kant'ı takip ettiğini hem ondan uzaklaştığını görüyoruz. Bir yandan, o Kant'ın temellendirdiği şekliyle, teolojik alanda rasyonel bilginin imkânsızlığına riayet eder. Ama diğer yandan, dini ahlaka indirgemektense üçüncü bir yolu, duygu yolunu tercih eder. Fakat her halükârda duyguya verilen bu ehemmiyet Kant'ın bilgi yerine inanca verdiği öncelik doğrultusunda da düşünülebilir. Yani, daha genel olarak hem dini bilgiden vazgeçmesiyle hem inanca daha yakın olan duyguya yönelmesiyle, Schleiermacher Kant'ın oluşturduğu post-metafizik paradigmada yer alır. Zira artık metafizik bilgi imkânsız olduğu için, aşkın olanla kurulan bağ sadece duygusal bir düzlemde mümkündür.

Schleiermacher hermeneutiğe genel ve evrensel bir boyut kazandırdığında aslında bu genellemeyi iki ana özelliğe bağlar: içsel duygunun birincilliği ve dışsal bir metinsel ifade. Yani her yazı aynı yapıya sahiptir: bir kişi bir şey hisseder, bir öznel duyguya kapılır ve bunu nesnel bir ortak dil aracılığıyla ifade eder. Modern hermeneutiğin, dini bir çerçeveye dayanan, duygunun ve içselliğin önceliği bağlamında oluşturulduğunu anlamak çok önemlidir. Burada belirleyici olan dini bir çerçevedir, zira İnciller de bu yapıya uyar: bu, dört farklı havarinin aynı İsa tecrübesini, sevgisini dört farklı açıdan anlatmış olmasıdır. Böylece amaç okurda da bu sevgiyi tetiklemek ve beslemektir. Bu şemayı din dışı alana da genelleştiren Schleiermacher'e göre herhangi bir metni anlamak her şeyden önce yazarın yazma sırasında yaşadığı duyguyla içsel bir empati ilişkisi kurmaktır. Nasıl ki İnciller okuyucunun bizzat hissetmesi gereken içsel bir deneyimin dışsal ve ikincil tezahürüyse, herhangi bir metin de örneğin bir şiir, daha sonra yeniden yaşanacak bir duygunun dışsal ifadesini oluşturur. Her ne kadar Schleiermacher genel hermeneutik yönteminin –dini metinler dahil– tüm metin türleri için geçerli olduğunu ve dinden bağımsız olduğunu söylese de bu felsefi hermeneutiğin oluşumu, onun dini metin anlayışından büyük ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla döngüsel bir ilişki oluşur: bir

yandan din, felsefe için özel bir ilham kaynağını temsil ederken, diğer yandan felsefi model, dini metinlerin de uyum sağladığı genel bir çerçeve haline gelir. Bu şekilde dini metinlerin algısı hem felsefi metinlerin algısını etkiler hem de ondan etkilenir.

Anlama süreci, eserin üretim süreciyle canlı bir ilişki gerektirir ve bir yeniden kurma eylemidir. Hermeneutiğin yöntemi, tüm düşünce ürünlerini, kendimizi bu ürünlerin yaratıcılarıyla özdeşleştirerek zihnimizde yeniden inşa etmeyi gerektirir. Bu bağlamda dil, birey ve toplumun evreni anlamlandırma aracı olarak temel bir rol üstlenir; çünkü yazılı metinler dilsel ürünlerdir. Birey ve toplum her tarihsel dönemde, sözcüklere yüklenen ortak anlamlar aracılığıyla evreni kavrar. Dolayısıyla dil, anlamların taşıyıcısı olma görevini üstlenir ve her tarihsel dönemde insanların evreni nasıl kavradıklarını hermeneutik bir yaklaşımla yorumlamamıza imkân tanıyan bir ortam oluşturur. Bu nedenle, metin türü ne olursa olsun, dilin olduğu her yerde hermeneutik bir yaklaşım zorunludur. Dilselliğin birincilliği nedeniyle, konusu ne olursa olsun, metin yalnızca bir metin olarak varlığını sürdürür. Bir şiiri ya da kutsal bir metni yorumlamak, farklı yorum yöntemleri gerektirmemelidir.

Ancak duygusal boyuta yapılan bu vurgu, hermeneutiğin estetikleşmesine yol açabilir. Bu durumda anlama, bir bilgi meselesi olmaktan çıkar ve içsel bir tecrübe meselesine dönüşür. Schleiermacher, nesnel anlamadan söz ettiğinde dahi, evrensel ve önermesel bir hakikatin nesnel anlaşılmasından ziyade, öznel bir deneyimin nesnel bir şekilde kavranmasını kasteder. Örneğin bir şairi nesnel olarak anlamak, onun şiiri yazarken yaşadığı duyguyu –bu duygunun doğruluğu ya da meşruiyetini sorgulamadan– içsel olarak hissedebilmeyi ifade eder. Schleiermacher'in hermeneutiğin yazarı kendisinden daha iyi anlamayı sağladığı iddiası da bu çerçevede ele alınmalıdır. Çünkü yazara göre niyet, her şeyden önce bir duyguya indirgenebilir. Dolayısıyla yazar, yorumcunun eserini yorumladığında, kendi duygusunun berrak bir şekilde tercüme edildiğini düşünebilir. Bu nedenle yazarı anlamak psikolojik bir boyut içerir. Hermeneutik süreçte daha iyi anlaşılan şey, hakikatin kendisi değil, anlam üretiminin bilinçdışı sürecidir. Başlangıçta örtük olan bu niyet, yorumcu tarafından dışa çıkarılır.

1.1.3 Dilthey, Tarihsellik ve Kant

Duygunun rasyonel bilgi üzerindeki bu önceliği, Schleiermacher'in takipçilerinden Wilhelm Dilthey'ın (1833-1911) yaşantı (*Erlebnis*) kavramıyla yeni bir boyut kazanır. Heidelberg'de teoloji okuyan ve Berlin'de felsefe doktorası yapan Dilthey, Reform Kilisesi'ne bağlı bir ilahiyatçının oğludur. Felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, şiir ve müzik gibi farklı alanlarla ilgilenen Dilthey'ın temel ilgi alanı, tüm bu manevi bilimlerin merkezi konusu olan insandır; yani insanın yaptıkları ve ortaya koyduğu ürünlerdir. Bedia Akarsu, Dilthey'ın şu sözünü onun felsefesinin bir formülü olarak yorumlar: "İnsan yaşamını anlamak, işte bugünün insanının istediği bu."[22] Dilthey, hermeneutiği insan bilimlerinin temel yöntemi olarak geliştirir. Schleiermacher ile başlayan genelleşme ve özerkleşme süreci, Dilthey ile daha uç bir noktaya ulaşır. Hermeneutik, tüm beşerî bilimlerin temel yöntemi haline gelmelidir ve bu yüzden doğa bilimlerinden net bir şekilde ayrılmalıdır. Beşerî bilimlerin temel kaygısı insanın niyetini anlamakken, doğa bilimlerinin amacı bir süreci açıklamaktır. Bu bağlamda, Dilthey şu ayrımı yapar: "Doğayı açıklarız, psişik hayatı anlarız." Açıklama, "nasıl" sorusunu sorar; analitiktir ve nesnesiyle mesafe kurar. Anlama ise "neden" sorusunu sorar; sentetiktir, bağlamsalcıdır ve tarihsel bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle iki farklı nesne türü, iki farklı bilgi türü gerektirir; dahası, anlama, bilgiden ziyade farklı bir yaklaşıma yol açar. Dilthey'a göre, bu temel fark göz ardı edilmediği takdirde, beşerî bilimlerde bir kesinlik seviyesine ulaşmak dahi mümkündür. Nitekim Dilthey, "tin bilimlerinin bilme tarzını, doğa bilimlerinin yöntemsel ölçütleriyle bir uyuma sokmak" amacındadır.[23]

Bilgiden ziyade anlamaya yapılan bu vurgu, varlığa nesnel bir yaklaşımın imkânsız olduğu anlamına da gelir; çünkü varlığın öznel anlayışı, nesnel bilgisinden ayrılır. Burada önemli olan, hermeneutiğin iç yaşantıya yönelmesidir. Schleiermacher için her yazılı metin, bir içsel duygunun ifadesi olduğu gibi, Dilthey'a göre de her tarihî eser ve her yapı, bir içsel yaşantının dışsal ifadesidir. Hermeneutiğin amacı, içte yaşanan ve dış dünyada sosyal gerçeklik kazanan tecrübeleri nesnel bir şekilde anlamaktır. Anlamak, belirli bir yaşantı sonucunda dışa vurulan bir ifadenin kavranmasıdır. Bu

[22] Bedia Akarsu, *Çağdaş felsefe*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1994, s. 137.
[23] Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996, s. 347.

yaşantı, açıklanabilir değil, ancak anlaşılabilir bir durumdur. Yaşantı kavramı, Dilthey'ın anlam bilimleri kuramı için kilit bir kavramdır. Hermeneutiğin gayesi, yabancı olan bir başkasının yaşantı ifadelerini hissederek, onun içsel yaşantısını anlamaktır. Anlama süreci, dıştan verili işaretlerden hareketle gerçekleştirilen bir yeniden kurma işlemidir. Dilthey, bunu şu şekilde ifade eder: "Duyulara dıştan verili işaretler aracılığıyla içsel olanın bilinmesini sağlayan yönteme anlama" denir.[24] Anlama, duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bu işaretlerden ibaret bir şey olarak, içsel olanın tanındığı süreçtir. Anlamanın nesnelliğini belirleyen şey, tekrar tekrar geri dönebileceğimiz sabitleşmiş ifade ve işaretlere yönelmiş olmasıdır. Bir başkası ya da yabancı, kendini bize "yaşam dışlaştırmaları" denilen ifadeler aracılığıyla nesneleştirerek sunar. Bu nedenle, içsellikle kurulan bağ, sabitleşmiş yaşam ifadeleri aracılığıyla dışarıdan inşa edilmelidir. Anlama, ancak ifade sabitleştiğinde nesnellik kazanabilir.[25] Anlamayı mümkün kılan işaretler ve ifadeler, toplumda dil, hukuk, din, sanat gibi taşıyıcı kurumlarda sabitleşir. Bu bağlamda dil, bunların içinde en önemli taşıyıcı unsuru oluşturur. Bir tarihsel dönemin karakterini oluşturan tüm değerler, dil yoluyla taşınır.

Yaşantının bir deneyim olarak bilinçle ve bilinç edimleriyle ilişkisini, tarihi inceleyerek anlarız. Yaşantıyla ilişkisinden dolayı bilinç her zaman tarihseldir. Tarih içsel yaşamı nesneleştirme aracı olduğu için hayat tarih olarak şekillenir. Bu nedenle insanı, öncelikle tarihsel akış içinde anlamak gerekir; zira her toplumda ve her dönemde, belirli tarihsel kodlar ve aracılar vesilesiyle içsel yaşantılar ifade edilir ve paylaşılır. Tam da bu noktada, Kant ile olan yakınlık kendini yeniden gösterir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "saf bilim nasıl mümkündür?" sorusunu sormasına benzer şekilde, Dilthey bu soruyu "tarihsel tecrübenin nasıl bir bilim olabileceği?" sorusuna dönüştürür. Nasıl ki Kant numenal alandan vazgeçip fenomenler dünyasında bir kesinlik arayışına girmişse, Dilthey de tarihsel ortamda kesinlik sağlayabilecek bir hermeneutik yöntem geliştirmek ister. Temel kaygısı, insan, toplumsal ve tarihsel alana ait bilginin felsefi temellerini sistematik ve tarihsel bir çerçevede ve en "yüksek kesinlik derecesi" ile ortaya koymaktır.[26] Ona göre, tarihi de sağlam temellere dayalı olarak araştırmak gerekir.

---

[24] Wilhelm Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 86.
[25] Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", s. 88.
[26] Wilhelm Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", içinde *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 11.

Dilthey, klasik metafiziğin sonunu ilan etmekten ziyade bir çöküş durumunu tespit eder ve bu koşullar altında felsefi araştırmanın imkânını sorgular. Çok sayıda metafizik sistemin gelişmesi, aklın bu alandaki gücünden şüphe duymaya yol açmıştır.[27] Kant'ın antinomileriyle vurgulanan metafizik sistemler arasındaki tarihsel çatışma, bir radikal görelilik fikrini doğurur. Dilthey bu durumu şöyle ifade eder: "Felsefi sistemler, tıpkı ahlaki yapılar, dinler ve anayasalar gibi birbirini takip eder. Bunlar, tarihsel olarak belirlenmiş ürünler olarak karşımıza çıkar. Tarihsel ilişkilerin belirlediği şeyin de yalnızca göreli bir değeri vardır."[28] Buna rağmen Dilthey, gerçek bilginin imkânsız olduğu sonucuna varmaz. Ona göre metafiziğin konusu, gerçekliğin tutarlılığının nesnel bilgisidir. Lakin, sistemlerin sürekli birbirini izlemesi cesaretimizi kırmamalıdır. Bu bağlamda Dilthey, metafizik çatışmaya bir alternatif olarak dünya görüşleri (*Weltanschauungen*) teorisini geliştirir. Ona göre, dünya görüşlerinin her biri dünyanın farklı bir yorumudur ve tarihsel bilinç nedeniyle hiçbir dünya anlayışı ayrıcalıklı bir evrensellik iddiasında bulunamaz. Her dünya görüşü, bir dünya imajı temelinde, dünyanın anlamı ve manasıyla ilgili soruları çözdüğümüz ve hayatın gidişatı için ideali, Yüce İyiyi ve en yüksek ilkeleri çıkardığımız bir yapıdır. Tüm bu dünya görüşleri, çevreyle etkileşim hâlindeki psişik yaşamın yapısına katılır. Bu yapı hem bireysel hem de kolektiftir. Belirli dünya görüşleri, zaman içinde sürmelerine imkân tanıyan istikrar sağlayıcı unsurlar içerir. Bu şekilde, sanatsal, dini ve metafizik sistemler –değişime açık olmalarına rağmen –bir düzenlilik ve süreklilik içerir.

Dilthey'a göre, felsefi çoğulluğun sorun teşkil etmemesi için felsefe, kendi sistemlerinin çeşitliliği ile yaşamın (*Lebendigkeit*) kendisi arasındaki ilişkinin (*Zusammenhang*) farkına varmalıdır. Yani, metafizik sistemlerin çeşitliliği bir sorun olmaktan ziyade, yaşamın doğasında bulunan çeşitliliğin bir tezahürüdür. Grondin'in özetlediği gibi, "yaşamın kendisi çoğuldur ve çeşitliliğini çelişkili görünen sistemlerde sergiler."[29] Sorun, bu kaçınılmaz çeşitlilikten çok, her metafizikçinin kendi vizyonunu, diğerleriyle bağdaşmayan mutlak bir model olarak sunma iddiasıdır. Çözüm, "dünyanın ve yaşamın çeşitli görüşlerinde, hayatın farklı yönlerinin ilişkilerinde gerekli sembolleri

[27] Bkz. Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, Wiesbaden: Marix Verlag, 2008, s. 103-105.
[28] Wilhelm Dilthey, "Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen", *Gesammelte Schriften*, c. 8, ed. Bernhard Groethuysen, Stuttgart: Göttingen, 1991), s. 6.
[29] Jean Grondin, "La solution de Dilthey au problème du relativisme historique", *Revue internationale de philosophie* 226/4 (2003): 473.

görmektir."[30] Bu nedenle Dilthey'ın desteklediği çoğulculuk, göreceli olmaktan çok nesnelcidir çünkü bizzat yaşamın çoğulculuğunun bir sonucudur. Yaşamın tam tutarlılığına ulaşmak için sistemlerin birbirleriyle karşılaştırılmasını teşvik eder. Grondin, aynı zamanda bir yapıyı, ilişkiyi ve tutarlılığı ifade eden Almanca *Zusammenhang* teriminin öneminin altını çizer. Dünya görüşleri yaşamın farklı yönlerinin gerekli sembollerini temsil eder, dolayısıyla amaç, yaşamın genel tutarlılığını tanımlamak için bu dünya görüşleri arasındaki ilişkileri (*Zusammenhänge*) yeniden inşa etmektir. Yalnızca tek bir tezahürün doğru olduğuna inanmak yanlıştır, çünkü yaşamın tam ifadesini üreten yalnızca bunların birlikteliğidir. Bu nedenle, Dilthey için temel mesele, tek bir nesneyi çeşitli yollardan kavramaktan ziyade, bu nesnenin içsel çeşitliliğini kavramaktır.

Türkiye'de hermeneutiğin önemli isimlerinden biri olan Doğan Özlem, Dilthey'a benzer görüşlerle tanınır. Özlem'e göre, varlık felsefesi tarihselliğin güçlü bir kanıtını oluşturur, çünkü varlığın bilgisini amaçlayan felsefeler kendileri de çeşitlidir: "Metafiziğin temel sorusuna, 'varlık nedir?' sorusuna Aristoteles'ten N. Hartmann'a kadar verilmiş olan cevaplar çokluğu, (...) felsefenin tarihselliğine kanıt teşkil eder."[31] Bu soruya sürekli farklı yanıtlar verilmesinin nedeni, her birinin farklı tarihsel bağlamlarda, farklı endişelerle ve özgün bakış açılarıyla sorunu ele almış olmasıdır. Filozoflar ve okullar arasındaki sürekli çatışmalara tanıklık eden "felsefe tarihi" ifadesi, felsefenin tarihselliğine dair bir ispat sayılabilir. Felsefe tarihinin ilk dönemlerini temsil eden bir dönemde, Aristoteles, metafizik görüşleriyle Platon'a karşı eleştirilerde bulunarak metafizik tarihinin temelini atmıştır. Farabi de hakikatin birliği fikri nedeniyle, bu iki filozof arasında, felsefi açıdan eksik olsa da bir uzlaşma yaratmaya çalışmıştır. Özlem'e göre, varlık meselesine özgü olan bu çeşitlilik, varlığı özünde olduğu gibi tanımlamamıza imkân tanıyacak tek bir doğru varlık anlayışının mümkün olmadığını gösterir. Bu nedenle, varlık, tarihsel ve entelektüel bağlama bağlı olarak farklı biçimlerde ifade edilebilir.

Özlem'e göre, felsefe tarihsel yapısına rağmen uzun süre tarihselliğe karşı durmuş ve yalnızca akla dayandığı için evrenselcilik iddiasında bulunmuştur. Bu nedenle, Yunan

[30] Dilthey, *Das geschichtliche Bewusstsein*, s. 8.
[31] Doğan Özlem, "Tarihsellik ve İnsan," *Felsefe Tartışmaları* 24 (Ocak 1999): 13.

metafiziğiyle başlayıp, Descartes ve Kant'ı kapsayan ve pozitivizm veya bilimcilik gibi akımlara kadar uzanan bu yaygın görüşü, Özlem "evrenselci/akılsalcı" olarak tanımlar. Hegel, hakikate bir tarihsel boyut eklemiş olsa da evrenselcilikten tam anlamıyla çıkamamıştır. Gerçek anlamda bir tarihsellik düşüncesi, Vico ile başlamış ve modern hermeneutiğin ikinci önemli ismi olan Dilthey ile kuramsal bir temele oturtulmuştur.[32] Hermeneutikle gelen yenilik, evrenselci/akılsalcı felsefenin, kendini tarihin ötesinde görse de aslında bir tarihe sahip olduğunu fark etmesidir. Özlem'e göre, klasik felsefe anlayışında "felsefenin tarihselliği"nden bahsetmek rahatsız edici olabilir, hatta belki bir skandala yol açabilir.[33] Ancak ona göre, tarihten bağımsız bir hakikat yoktur, çünkü tarihin dışında hakikat arayışı olamaz. Varlığın anlamı olarak hakikati tanımlayan Özlem, şu sonuca varır: "Zaman boyutundan ve tarihsellikten bağımsız bir hakikat yoktur."[34]

Ancak, Dilthey'ın göreceli olmadığını iddia ettiği çözüm ciddi eksiklikler taşır. Grondin, bu yaklaşımın en az iki temel nedenden dolayı yetersiz kaldığına karar verir. İlk olarak, Dilthey, bir dünya görüşünün gerçekten de yaşamın çoğulluğunun bir tezahürü olup olmadığını açıkça anlamanın yöntemini sunmaz. Oysa bazı dünya görüşleri yaşamla alakası olmayan saçmalıklar veya hatalar içerebilir mi? Veya tersine, yaşamın çok önemli bazı yönlerinin ifade edilmemiş olması olasılığı vardır. Dilthey, çeşitli dünya görüşleri ile yaşamın içsel çeşitliliği arasındaki uyumu tespit etme ve değerlendirme ölçütleri geliştirmemektedir. İkinci olarak, metafizikler arasındaki çatışmayı önlemek için yaşamın içsel çoğulluğunun yeniden inşasını teşvik etse de bu yeniden yapılanmalar arasındaki çatışma hakkında hiçbir şey söylemez. Yani yaşamın içsel çoğulluğunun yeniden inşa edilen yapılarına dair bir çatışma oluşur.[35]

1.1.4 Gadamer, Vattimo ve Nominalizm

Modern hermeneutiğin doğuşu ve özellikle Dilthey ile gelişmesiyle birlikte, bu iki figürün amacı yazarın nesnel anlayışını hedeflese de hermeneutik kaçınılmaz olarak göreceli bir boyut kazanacaktır. Burada görecelik *de jure* aşılması gerekse de *de facto*

[32] Özlem, "Tarihsellik ve İnsan," s. 9.
[33] Bubner Rudiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 11.
[34] Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999, s. 202-203.
[35] Grondin, "La solution de Dilthey au problème du relativisme historique", s. 476.

mevcuttur. Ancak Gadamer, bu tarihsel çoğulculuğu aşılmaz olarak sunarak bir adım daha ileri gider. Böylece yazarın niyeti daima erişilemezdir, her birey eseri kendi tarihsel deneyimi ve önyargıları temelinde anlar. Gadamer, Dilthey'ın tarihselciliğini yetersiz bulur çünkü Dilthey'a göre, eğer anlaşılacak nesne tarihselse, özne de tarihseldir; parçalardan bütüne giden hermeneutik dairenin mantığına göre eser, tarihsel bağlamında incelendiği andan itibaren nesnel bir anlayışa sahip olunabilir ve bunun tersi de geçerlidir. Ancak Gadamer'e göre insan zihni, kendi tarihselliğinden sıyrılıp yabancı eseri ya da geçmişi tarihin dışından gözlemleyemez. Bu şekilde sonluluk, Gadamer ve Ricoeur'ün felsefi hermeneutiğiyle daha da radikal bir hal alır. Yani, hermeneutik nesnel bir bilgi meselesi değildir. Herkes zorunlu olarak farklı anlamlar üretecektir. Ancak Gadamer'de her anlam eşit derecede meşru değildir. Gadamer için önyargılar, yargılara engel olmaktan ziyade onların ön koşuludur. Kavram –Türkçede *yargı* kelimesinin çağrıştırdığı gibi– hukuki alana özgüdür ve yargıcın nihai kararını vermeden önceki ilk izlenimlerine işaret eder. Önyargı, bir durumu belirleyen unsurların tümü gözden geçirilmeden önce verilen bir yargıdır. Sorun önyargılı olmak değil, sonradan önyargıları düzeltmeye karşı çıkmaktır. Herkes, daima herhangi bir konu üzerine geçmişi, eğitimi, ortamı, yani genel olarak tarihselliği tarafından belirlenmiş önyargılarla dünyaya bakar. Bunlar, adeta daha önce zikrettiğimiz dünyayı algılama gözlüklerine benzer. Önyargı aslında anlamanın ön şartıdır. Bir metni okuyup anlamak istediğimizde, geçmiş birikimimiz ve tarihsel arka planımız bize kılavuzluk edecektir.

Bu açıdan Gadamer'i Kant'ın başlattığı sonluluk vurgusunun takipçisi olarak algılayabiliriz. Fakat Kant'ta yine de bir rasyonel kesinlik aranmaktadır ve bu bağlamda kendi kendine düşünme gerekliliği, tarihsel ortam tarafından dayatılan önyargıları aşmayı gerektirir. Kant ve genel olarak Aydınlanma geleneğin belirleyiciliğine karşıdır. Aydınlanma "gelenek doğru şekilde yani rasyonel olarak önyargısız anlamak ister."[36] Gadamer ise Aydınlanma'nın önyargı karşıtı tavrını da bir önyargı olarak betimler: "Aydınlanma'nın kendi özünü belirleyen bir önyargısı vardır: Aydınlanma'nın temel önyargısı, bizatihi önyargıya karşı önyargısıdır."[37] Önyargıların evrenselleştirilmesinden dolayı Gadamer, rasyonel ve yöntemsel hakikat arayışlarını kabul etmez. Akıl ile tarih

[36] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, s. 13.
[37] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 10.

tamamen birbirine zıt değildir. Akıl, tarihsel süreç ve onun yol açtığı gelenekler içerisinde yer alır. Akıl hem geleneği oluşturan unsurlardan biridir hem de kendisi gelenek içinde oluşan bir unsurdur.

Hermeneutiğin 20. yüzyılda görecililikle özdeşleştirilmesinde, Gadamer'in rolü tartışılmazdır. Bu durumda hermeneutik, gerçek varlığa ulaşmanın imkânsız olduğunu, insanın daima çoğul ve tekil diller ve tarihsel bağlamlara kapalı olduğu varsayımına dayanır. Grondin'in belirttiği gibi, "Varlık üzerine bir söylemin burada imkânsız olmasa da sorunlu görünmesinin nedeni, hakkında konuşabildiğimiz varlığın artık yorumlanmış veya anlaşılmış bir varlıktan başka bir şey olmamasıdır."[38] Hermeneutiğin, klasik metafiziğin Kantçı eleştirisini sürdürmesinin nedeni budur: Kendinde varlığı bilemeyiz, onu yalnızca yorumlarımız aracılığıyla göründüğü şekliyle algılarız.

Gadamer'in takipçisi olan İtalyan filozof Gianni Vattimo, bu rölativizmin en önemli isimlerinden biridir. Ona göre Gadamer, varlık ve dili özdeşleştirerek, dünyayı yorumlarımıza indirgemiştir. Heidegger ve Nietzsche'den etkilenmiş olsa da Vattimo, görecelilik düşüncesini özellikle Gadamer'den etkilenerek geliştirir. Alman filozofunda özellikle üç ana fikri, göreceli, hatta nihilist bir şekilde yorumlar.[39] İlk olarak, Gadamer'in önyargılara yüklediği statü, daha iyi anlama fikrini yok etmiştir; insan sadece farklı bir şekilde anlar. İkinci olarak ve daha genel olarak, tarihsellik anlama için kaçınılmaz bir alanı temsil eder: Anladığımızda, tarihin ve geleneğin mirasçılarıyızdır, böylece tüm anlamanın tarihsel ve perspektivist karakteri inkâr edilemez. Gerçek tarihimizin (*Wirkungsgeschichte*) ötesine geçemediğimiz andan itibaren, varlık ya da hakikat hakkında hiçbir bilgi olamaz. Yalnızca, kendileri de başka yorumlara dayanan tarihsel yorumlar olabilir.

Üçüncü olarak, Gadamer'in dilde gördüğü paradigmatik işlev belirleyicidir, çünkü ona göre bir şeyi adlandırmanın çoklu yollarını göz ardı ederek ona doğrudan erişemeyiz. Gadamer "anlaşılabilir varlık dildir" (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) diye yazdığında,[40] Vattimo için bu, varlığın ancak her zaman tikel ve tarihsel

[38] Jean Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être," *Revue de métaphysique et de morale* 52/4 (2006): 470.
[39] Bkz. Jean Grondin, "Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?", *Consequences of hermeneutics: Fifty years after Gadamer's Truth and method*, ed. Jeff Malpas ve Santiago Zabala, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2010, s. 190-201.
[40] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 297.

olan dilsel bir çerçeve aracılığıyla anlaşılabileceği anlamına gelir. Vattimo, Gadamer'in "anlaşılabilen varlık dildir" ifadesini göreceli bir şekilde yorumlar ve her dilin belli bir dönem ve kültürün dili olduğunu savunur. Yani, ona göre varlık ile dil arasındaki kurulan bu ilişkide varlık dile indirgenmiş olur. Böylece, varlığın gerçek anlamından ziyade, varlığı ifade etme ve anlamanın tarihsel yollarının çokluğundan dolayı, çoğul olarak varlığın anlamlarından söz etmeliyiz. Hatta daha da ileri giderek, burada *anlam* kavramının *varlık* kavramını örttüğünü ve böylece varlığın öznel anlayışa indirgendiklerini söyleyebiliriz, zira "varlık, ona yüklediğimiz yorumlara indirgenir."[41]

Vattimo'ya göre varlığın kendisi dildir ve dil de tarihseldir.[42] Böylece, farklı tarihsel ortamlarda gelişen farklı dillerin ötesinde özerk bir varlık yoktur. Bu yüzden, çağdaş dönemin temel *koine*'sini, yani dilini, oluşturan hermeneutik varlık üzerine söylemin "zayıflamasına" yol açmıştır.[43] Artık, Berkeley'in *esse est percipi*'sini anımsatan bir şekilde, *esse est intelligi* demek gerekir.[44] Yorumlar tarafsız bir gözlemci tarafından yapılan gözlemler değildir. Böylece, dünyayı tanımada kesin bilgiye yol açan son bir noktaya ulaşmak imkânsızdır. Benzer bir tavrı Richard Rorty'de de buluruz, zira ona göre de söylem düzleminin ötesine geçip varlıktan söz etmek mümkün değildir: "Bir şeyi ancak bir betimleme aracılığıyla anlarız, ama ayrıcalıklı bir betimleme yoktur."[45] Yani, bu betimleme dolayımından geçmeden nesneye ulaşma imkânı yoktur. Hatta Rorty'ye göre *bizim için* ve *kendinde* arasındaki ayrımın kendisi de meşru olmaktan uzaktır: sadece kullanışlılığını yitirmiş olan ve metafizikten kalan bir ikiliktir. Hiçbir betimleme, nesnenin doğasına diğer betimlemelerden daha uygun ya da daha doğru değildir. Böylece, "ontolojik statü" fikri terk edilmelidir.

Bu ilk alt başlıkta gördüğümüz gibi, modern hermeneutiğin tasavvur ettiği ve geliştirdiği şekliyle anlama kavramı, bilginin başkası olarak düşünülmüştür. Birincinin öznelliği ile ikincisinin nesnelliği arasındaki farkın ötesinde, asıl fark tecrübe ile bilgi arasındaki farkta yer alır. Yani, temel mesele bir duygunun deneyimi ve doğru bir

[41] Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être," s. 471.
[42] Gianni Vattimo, "Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être", *Revue internationale de philosophie* 54 (2000): 500.
[43] Gianni Vattimo, "La vocation nihiliste de l'herméneutique", *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Paris: de Boeck, 1997, s. 21.
[44] Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 470.
[45] Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 476. Bkz. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

önermenin bilgisi arasındaki farkta yatar. Oysa Schleiermacher ve Dilthey'da gördüğümüz gibi, yazarın öznel duygusunun anlaşılmasının kendisinin de nesnel olması amaçlanabilir.

1.2 Metafiziği Aşmanın İmkânsızlığı

1.2.1 Gadamer ve Metafizik Geleneğin İdamesi

Aslında Gadamer'in savunduğu tarihsellik çift yönlü bir şekilde değerlendirilebilir. Bir yandan, varlığın kendisinin idrakini imkânsız kılarken, diğer yandan bir felsefi mirasın idamesi lehine bir argüman teşkil eder ki bu miras da aynı zamanda metafiziktir. Gadamer'in önyargı kuramının metafizik bilgi fikrine nasıl bir engel oluşturduğunu ifade etmiştik. Ancak, daha yakından bakıldığında, durum bu kadar basit değildir. Gadamer, önyargıların tahakkümünü daha geniş bir çerçevede, önyargı-gelenek-otorite üçlüsü bağlamında ele alır. Tarihsel bir varlık olmamız, belirli bir önyargı mirasına sahip olduğumuz anlamına gelir; bu da yargılarımızın her zaman bir veya daha fazla geleneğin otoritesi tarafından belirlenmiş olduğunu gösterir. Burada ise ilginç bir paradoksla karşılaşırız. Bir yandan, öznenin tarihselliği onu kendi sonluluğuna kapatır ve her türlü metafizik iddiayı reddetmesine neden olur. Öte yandan, öznenin bu sonluluğu onu, aynı zamanda metafiziğin de tarihini oluşturan, bir entelektüel tarihe bağımlı kılar. İleride göreceğimiz üzere, Gadamer geçmişin eserlerinin etkilerinin sürekliliğini kabul ederken, radikal bir kopuşu reddeder. Habermas'ın eleştirilerine yol açan bu süreklilik anlayışı, aynı zamanda metafiziğin devamını da ima eder. Dolayısıyla, Gadamer'in gelenek savunması göz önünde bulundurulduğunda, aşılamayan gelenek, aynı zamanda metafizik gelenektir.

Radikal bir kırılma görüşüne göre, tarih geri dönüşü olmayan bir şekilde ikiye bölünmüş bir zaman çizgisi üzerinde ilerler; yeni dönem, eski dönemi dışarıdan yargılar. Ancak bu bölünme anlayışı, tarihsel bilinç eksikliğinden kaynaklanır. Oysa fikirlerimizin

tarihselliği, farklı geleneklerden tamamen kopmayı imkânsızlaştırır.[46] Paradoksal bir şekilde, bu durum metafizik tarihi lehine bir argümana zemin hazırlar, çünkü metafizik düşünce geleneği, felsefe tarihinin kavramlarını ve fikirlerini fiilen şekillendiren ana akımı oluşturur. Gadamer, düşünceyi her zaman arkasındaki tarihsel mirasla birlikte ele alır.[47] Felsefi alanda sıfırdan başlama fikrinin bir yanılsama olduğunu hatırlatır. Bu noktada, Gadamer için temel kavram "tarihsel etki" ya da "etkinin tarihi"dir (*Wirkungsgeschichte*) olur. Her klasik eser, tarihsel süreçte mümkün kıldığı anlama gelenekleri aracılığıyla bilinir. Bu yüzden, bu etkileri aşıp doğrudan esere ulaşmak imkânsızdır.

Gadamer, önyargı-otorite-gelenek üçlüsünü bir arada ele alır. Buradaki temel hedef, Kant'ın kendi anlama yetimizi kullanma cesaretini göstermeye yönelik meşhur çağrısıyla ifade ettiği özerk düşünce vurgusudur. Kantçı perspektifte önyargının temel sorunu, kronolojik olarak önceden gerçekleşmiş olmasından değil, başkalarının yargılarını temsil etmesinden kaynaklanır. Benzer bir durum Descartes'ta da görülür: Önyargılara sahip olmak, bizim olmayan, başkalarından ve belirli otorite figürlerinden ödünç aldığımız yargılara sahip olmak demektir. Ancak Gadamer'e göre, bu durum *de jure* olumsuz değildir ve *de facto* zaten kaçınılmazdır. İnsan, her zaman güven duyduğu bir otoritenin etkisi altında yargıda bulunur. Bu, farkına varmadan gerçekleşen doğal bir süreçtir. Örneğin, bir öğrenci hocanın, üniversitenin ya da bakanlığın meşruiyetine ve otoritesine güvenir. Felsefe de benzer şekilde, tamamen özerk değildir; belirli düşünme yollarının varisidir. Dolayısıyla, önyargılı olmak, geleneğin otoritesinin etkisi altında olmak anlamına gelir. Dahası, bu otorite özü itibarıyla irrasyonel değildir.[48] Aydınlanma, geleneğin irrasyonel olduğu inancını icat etmiştir. Geleneğin intikali, yalnızca aklın bilinçli tercihlerine bağlı değildir. Geçmişten neyin aktarıldığını belirleyen, aklın bilinçli seçimi kadar geleneğin otoritesidir.

Gelenek mutlak bir sabitlik anlamına gelmez; aksine, doğal bir süreçle dönüşerek canlılığını korur. Gelenek, durağanlıkla özdeşleştirilmemelidir; bilakis, dinamik bir

[46] J. Benoist, "Dépassements de la métaphysique", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 129/2 (2004): 175. Ayrıca, Benoist'ya göre, Husserl'in fenomenolojisinin, kavramsal aşkınlıklardan duyunun içkinliğine geçerek, metafiziği bir şekilde tersine çevirmiş olması, bu fenomenolojiyi tekrar metafiziğe bağlar, tıpkı klasik ampirizm gibi (s. 171).
[47] Santiago Zabala, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*, New-York: Columbia University Press, 2009, s. 80.
[48] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 24-25.

yapıya sahiptir. Geleneğin sürekliliği, onun bugünle olan uyumuna bağlıdır. Gelenek, varlığını sürdürebilmek için belli bir ölçüde bugüne ayak uydurmak zorundadır. Ancak bu, mutlak bir değişim anlamına da gelmez. Bununla birlikte, gelenekler bağımsız bir şekilde kendilerini yeniden üreten yapılar değildir. Sabit bir gelenek, değişen insandan bağımsız düşünülemez. Gelenek, bugünde uygulanması gereken, sabit ve sınırlı bir birikim olarak görülürse, nesnelleştirme tuzağına düşülmüş olur. Bu noktada Gadamer, gelenek ile insan arasındaki ilişkiyi döngüsel bir biçimde ele alır: Bir yandan gelenek bugünü etkiler, diğer yandan bugünün insanları geleneği yavaş yavaş yönlendirir. Bu bağlamda, tarihsellik hem bireyi bir geleneğe bağlayan hem de o geleneği sürekli biçimlendirmesini sağlayan bir unsurdur. Gelenek hem belirleyen hem de belirlenen bir konumda bulunur.

Gadamer'e göre, önyargılar ne kadar tarihsel akışa dayanıyorsa, meşru olma ihtimalleri o kadar yüksektir. Her ne kadar daha sonra daha nüanslı bir pozisyona geçse de *Hakikat ve Yöntem*'in ilk baskılarında Gadamer, zaman mesafesinin meşru önyargıları belirlemek için bir ölçüt olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda yenilik mümkündür, ancak ani bir şekilde değil, yavaş yavaş gerçekleşir ve meşruiyeti zamanla anlaşılır. Yanlış ve doğru önyargıların bir arada bulunmasından dolayı hermeneutiğin temel görevi bunları ayırt etmek ve gözden geçirmektir. Gadamer'e göre, yanlış önyargılar birer birer ortadan kalktıkça, hakiki anlamayı mümkün kılan önyargılar ortaya çıkacaktır: "Bu formülasyon kesinlikle bir önyargılar duvarı içinde hapsedildiğimiz" anlamına gelmez.[49] Bu açıdan Gadamer, değişime yer verir; ancak başka bir açıdan, en eski önyargıların hem en meşru hem de *de facto* en belirleyici olanlar olduğunu savunur. Dolayısıyla Gadamer'in hermeneutiği, fiilen metafizikten kopma fikrini benimseyemez. Grondin'in ifade ettiği gibi, metafizik her güncel düşünceyi içeriden etkilemeye devam eder ve her yeni düşünce, metafizik geleneğe yönelik bir borç taşır.[50] Ancak, metafizik gelenekte artık aşılması gereken unsurlar da mevcuttur. Metafiziğin sürekliliğini kabul etmek, geçmişin taklidini zorunlu kılmaz.

[49] Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 66.
[50] Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics*, Albany: SUNY Press, 1995, s. 17. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*'da geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmak (*être-affecté-par-le-passé*) durumunu inceler. Bkz. Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4. Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 360-381.

1.2.2 Göreceliliğin Metafizik Zemini

Gördüğümüz gibi, tarihselci hermeneutik, özellikle Dilthey ile birlikte, tarih dışı bilgiden vazgeçerek metafiziği aşma modelinin bir parçası haline gelir. Dilthey, *Anlam Bilimlerine Giriş*'in henüz tamamlanmamış ikinci cildinde, özellikle 19. yüzyılın başında anlam bilimlerinin ortaya çıkışını daha iyi anlayabilmek için metafizik tarihine dair kapsamlı bir araştırma yürütür. Jean Greisch'ın hatırlattığı üzere, bu az çalışılmış metin büyük ilgiye değerdir, çünkü post-idealist dönemin metafizik tarihini yazmaya yönelik ilk girişimi temsil eder.[51] Dilthey, çalışmasını "İnsanın Gerçeklikle Yüzleşmesinde Metafizik Tutumun Çözülmesi" başlıklı bir bölümle sonlandırır ve bu bölümün sonunda Auguste Comte'un öncülüğündeki pozitivistlerin anti-metafizik yaklaşımından uzaklaşır. Böylece Dilthey, insan bilimlerinin insanda yeni bir metafiziğe erişimi mümkün kılıp kılamayacağını sorgular ve "herhangi bir biçimde ortaya çıkabilecek olan bir manevi olgular metafiziğinin artık tamamen imkânsız olup olmadığını" sorar.[52]

Dilthey'ın bu soruya yanıtı hem tuhaf ve belirsizdir.[53] Bir yandan, daha önce de belirttiğimiz gibi ona göre metafizik bir bilim olarak artık imkânsızdır. Öte yandan, metin "hayatımızda meta-fiziksel olanın kişisel deneyim, yani ahlaki ve dini gerçeklik biçiminde varlığını sürdürdüğünü" savunur.[54] Yani dini tecrübe bir şekilde –iki kelimeyle– meta-fizik bir boyut içerir. Bir sistem olarak metafiziğin aşılması mümkün olsa bile, metafizik sorgulamanın sona ermesi imkânsızdır. Çünkü insan, kendi iradesiyle arzularının ve içgüdülerinin ötesine geçmeyi başarınca yani sadece kendini istemekten vazgeçtiğinde, kendini meta-fizik olanda bulur. Oysa, bu meta-fiziksel boyut klasik metafizik tarihine tamamen yabancı değildir. Dolayısıyla Dilthey'a göre, bir bilim olarak metafizik sınırları açıkça belirlenmiş tarihsel bir olgu olsa da herkesin "meta-fiziksel olanın" varlığına dair farkındalığı "ebedidir."[55] Yani tarihsellik bilincine rağmen meta-fiziksel bir kaygı tamamen yok olmaz.

---

[51] Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris: Vrin, 2000, s. 191.
[52] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften I: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Göttingen: 1966, s. 384.
[53] Greisch, *Le cogito herméneutique*, s. 192.
[54] Dilthey, *Gesammelte Schriften I*, s. 384.
[55] Dilthey, *Gesammelte Schriften I*, s. 386.

Bu bağlamda, çağdaş felsefenin birçok figürü, hermeneutiği ve metafiziği karşı karşıya konumlandırmanın gerekli olmadığını, hatta bu ikisini birleştirmenin mümkün olduğunu öne sürmüştür. Jean Grondin, metafiziği aşmanın imkânsızlığını göstermek için iki mantıksal argüman sunar: göreceliliğin doğruluk iddiası ve aşma fikrinin metafizik boyutu. İlk olarak, Grondin, "evrensel perspektivizm" fikrinde yer alan bir paradoksa dikkat çeker. Perspektivizmin evrensellik iddiası, aslında daha geleneksel metafiziğe özgü bir evrensellik iddiasından kaynaklanmaktadır.[56] Çünkü "mutlak bir hakikatle ilişki kurulmadan görecelilik mümkün değildir." Grondin, "Hermeneutik ve Görecelilik" başlıklı makalesinde, metafiziğin ötesine geçme iddiasının metafiziksel önkabulleri üzerinde uzun uzadıya durur. Daha güvenilir ve sağlam bir kuram arayışı, yine metafiziğin mutlak hakikat arayışı çerçevesinde düşünmek anlamına gelir. Bu nedenle, metafiziği aşma fikrinin özünde bir çelişki bulunmaktadır. Zira "mutlak hakikat yoktur" önermesi, kendi içinde mutlak bir hakikat olduğu varsayımını taşır. Sonuç olarak, hakikatin göreceliliği fikri, ontolojik bir teze dönüşmek zorundadır. Eğer metafizik evrensel olarak kabul ediliyorsa, bunun nedeni tam da metafizik bir eylemde bulunmadan metafiziği ortadan kaldırmaya çalışmanın çok zor olmasıdır.

Bu paradoksu tam olarak metafizik bir dille yeniden ifade edecek olursak, rölativizmin doğruluk iddiasının, Orta Çağ'ın *adequatio rei et intellectus* şeklindeki hakikat tanımı çerçevesinde kaldığını söyleyebiliriz. Yani, yine gerçekliğin yapısına daha uygun bir kuram geliştirme iddiasının dışına çıkamayız. Göreceli söylem, "aklın ve gerçeğin upuygunluğu" fikrine karşı çıkamaz. Jean Grondin, göreceli görüşün uyum niyetine iki anlam verir. Bir yandan bu tez, varlığa uygun olduğunu iddia eder ve onu olduğu gibi tasvir ettiğini düşünür. Öte yandan, varlık üzerine her fikrin yorumsal olduğunu anlamış olan yaşadığımız çağa daha sadık olduğunu savunur. Başka bir ifadeyle, metafiziği aşma projesi, hakikatin uyum olarak tanımını reddetme imkânına sahip değildir. Upuygunluk fikrinden vazgeçme isteği çelişkidir, zira "upuygunluk fikrinden vazgeçmenin temeli, bu fikrin hakikatin kendisine ve yorumun gerçekliğine upuygun olmadığından oluşur; dolayısıyla yine upuygunluk fikrini varsayar."[57] Metafiziği aşma niyeti, yine "felsefenin ne olması gerektiğini daha doğru bir şekilde ifade

[56] Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 1.
[57] Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 476.

eden bir görüşü" savunmayı gerektirir.[58] Bir çağdaş betimlemenin klasik bir görüşten daha doğru olduğunu savunmak da metafizik bir şekilde düşünmeyi gerektirir. Göreceliliğin tek iddiası, varlığa daha sadık olan daha doğru bir metafizik sunmak olabilir. Öte yandan, metafizik her zaman nedenlere dayandığından, onu eleştirmek için her zaman daha doğru nedenler sunulacaktır. Metafiziğe "karşı" tartışmanın bu kadar zor olmasının nedeni budur: "onu uygulamadan eleştiremezsiniz.[59]

1.2.3 Meta-fizik, Aşmadan İbarettir

Jean Grondin ikinci olarak, "aşma fikri zaten metafiziğin önekinin bir parçası" olduğunu vurgular. Kelimenin literal anlamıyla meta-fizik, zaten ötesinde ya da sonrasında yatanı arama fikrini, başka bir deyişle, yetersiz olan bir şeyin ötesine geçme fikrini ima eder. Burada da yine ilk maddede bahsettiğimiz daha doğru bir model arama kaygısını buluruz. Bu nedenle, "tüm metafizik geleneğini reddetme" iddiasının kendisi de "meta" bir boyut içerir.[60] Bu anlamda, aşağıda göreceğimiz gibi, Grondin, Heidegger'in metafizikten hermeneutiğe geçişinin temelde metafizik bir boyut içerdiğini iddia eder. Fenomenolog Jean-Luc Marion, metafiziğin aşılmasını desteklemesiyle bilinmesine rağmen, sorunu çok güzel özetler: "Metafizik [...] sürekli kendini aşar. Hatta tarihsel olarak gerçekleşmiş metafiziğin birbirini izleyen dönüşleri [...] aslında metafiziğin bu içsel özelliğini –aşmak, aşmasını aşmak, kısacası kendini aşmak– harekete geçirir."[61] Bu nedenle, metafiziği aşmayı savunsa da *metafizik* teriminin kullanımından kesin olarak vazgeçmemiz gerekip gerekmediğini sorgular.

Bu sorunun yanıtı olumsuz olabilir; çünkü Marion'a göre, metafiziğin radikal reddi ile onun geleneksel ontoteolojik biçimiyle devamı arasında üçüncü bir yol mümkündür. Bu yolu açmak için, metafizik teriminin hem kavramsallığın önceliğinden, yani temsilin aşkın statüsünden, hem de varlık olması bakımından varlık sorusundan

---

[58] Jean Grondin, "De l'héritage métaphysique du XX[e] siècle," *La réaction métaphysique au XX[e] siècle* Sempozyumu (2007), s. 5: http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/de-lheritage-metaphysique-du-xxe-siece-2007.pdf (erişim 15 Ocak 2025).

[59] Jean Grondin, "La métaphysique du sens des choses", *Philosophiques* 41/2 (Güz 2014): 353. Grondin Kant ve Heidegger'in metafizik eleştirilerini bu açıdan değerlendirir.

[60] Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 16.

[61] Jean-Luc Marion, "La science toujours recherchée et toujours manquante", *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Jean-Marc Narbonne ve Luc Langlois, Paris/Québec: Vrin/Les Presses de l'Université Laval, 1999, s. 33.

kurtarılması gerekir. Bu dönüşümü sağlamak adına Marion, "metafiziğin metafiziğini" savunur. Marion, genel olarak, metafiziğin başka bir yaklaşıma zıt olarak sunulmasını eleştirir: "Düşünce alanında, seçenekler birbirlerini dışlayan iki terim arasında o kadar basit bir şekilde oluşmaz. Böyle bir dikotomiye –metafizik veya fenomenoloji, metafizik veya dekonstrüksiyon, metafizik veya nihilizm, vs.– bağlı kalmak tekrar polemik, yani yüzeysel ve fikirsiz bir yaklaşıma düşmeye yol açar."[62] Bu tür dikotomiler yerine Marion, üç farklı yol tespit eder.

İlk olarak, "metafizik" kelimesini kullanmaya devam ederek, Heidegger'in eleştirdiği gibi, varlık yerine varolanlara odaklanmak mümkündür. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ı, genel anlamda metafiziğe değil, yalnızca onun naif anlayışına karşı çıkar. Ancak bu anlayış yine de varlığı ihmal eder; özne, varolana yönelir, fakat bu varolan, monad gibi işleyen aşkınsal bir şeydir. Marion'a göre Husserl, Descartesçı anlamda temsil fikrinden vazgeçemez. Husserl'in ontolojisi, varolanın varlığını sorgulamak yerine onu "temsil edilebilir bir nesne" olarak algılar.[63] Bu ilişki görüsel bir niteliğe sahiptir ve buradaki nesnelliğin korunmasına engel teşkil etmez. Sonuç olarak fenomenoloji, varolanı, kurucu ve temsil edici Ben için bir kavram ya da nesneye dönüştürür. İkinci yol, ilk yolun tersine, gerçekten varlığı düşünmek adına "metafizik" teriminden tamamen vazgeçmektir. Bu yol, klasik ontolojiye karşı bir "temel ontoloji" geliştiren Heidegger'in tercih ettiği yoldur. Ancak burada bir açmaz ortaya çıkar: ya metafizikten vazgeçmeyecek ve dolayısıyla varlığı gerçekten düşünemeyeceğiz ya da varlığa odaklanacağız, fakat metafizik kavramını bırakacağız.

Bu açmazı aşmak için Marion'a göre üçüncü bir yol, "metafiziğin metafiziğini" yapmaktır.[64] Aslında "meta" terimi zaten bu aşma fikrini ifade eder. Marion'a göre, metafiziğin tanımı, onun aşılmasını gerektirir. Ancak bu aşma, yalnızca fiziği ya da varolanı aşmakla değil, sürekli bir aşma faaliyeti olarak gerçekleşir. Böylece metafiziği aşma girişimleri, aynı zamanda onu güçlendirir; çünkü kendini aşmak metafiziğin özünde vardır. Metafizik, aşılmış bir şey olarak değil, bir aşma eylemi olarak kavranmalıdır. Marion'a göre Levinas, "aşılan şey" açısından değil, "aşma eylemi" olarak metafiziğe

[62] Marion, "La science toujours recherchée", s. 30.
[63] Marion, "La science toujours recherchée", s. 31.
[64] Marion, "La science toujours recherchée", s. 33.

bağlı kalır.[65] Çünkü karşımdaki başkasının yüzü onunla alakalı oluşturduğum kavramları aşar. Marion'un asıl vurgusu, bu üç yolun da fenomenolojik gelenek içinde yer aldığıdır. Böylece, ona göre, metafizik ile metafiziği aşma arasındaki sınır fenomenoloji içinde ilerler. Fenomenolojinin temel özelliği, metafiziği aşarken bir şekilde metafizik yapma olanağı sunabilmesidir.

Bu yüzden her metafizik eylemin içerdiği aşma fikrini daima ciddiye almalıyız. Bu ikilem ne keyfi ne de katı bir şekilde biçimseldir; çünkü "meta" öneki, bir aşma veya öteye gitme eylemi olarak, anlamını ikiye katlar. Metafizik yalnızca fiziğin ötesine geçmek değil, genel olarak öteye geçmektir. Burada temel mesele, Stanislas Breton, Paul Ricoeur ve Jean Greisch gibi birçok çağdaş filozofun "meta işlev" (*fonction méta*) olarak adlandırdığı ve Grondin'in de atıfta bulunduğu ancak üzerinde fazla durmadığı bir yaklaşımdır. Heidegger ve Ricoeur uzmanı Jean Greisch, metafiziği aşmanın imkânsızlığı üzerine düşünmek için bu meta işleve yönelir.[66] Metafiziğin temel özelliği, hakikati daima ötede aramış olmasıdır. Greisch'a göre ötesine geçme fikri meta-fiziğin doğasında mevcuttur. Bu açıdan, metafiziği aşma kaygısı da bir bakıma metafizik hakikat arayışının bir uzantısıdır; zira metafizik, ancak aşkın olduğu ölçüde kanıtlanır. *Meta işlev,* temelde tüm felsefi çabanın merkezinde yer alan evrensele yükselişi tanımlar. Tümele doğru bu yükseliş, her zaman bir geçiş, başka bir şeye yönelme biçimini alan hakikat arayışının karakteristik özelliğidir.

Jean Greisch, Dilthey'ın –daha önce gördüğümüz– artık geçerliliğini yitirmiş bir sistem olarak metafizik ile ebedi olan meta-fizik arasında kurduğu ikiliğe atıfta bulunarak, bu duruma hem hayranlık hem de hayal kırıklığı duyar. Hayranlık, Dilthey'ın insan doğasının bu vazgeçilmez ihtiyacını kabul etmesinden kaynaklanır. Ancak hayal kırıklığın nedeni, Dilthey'a göre, metafizik, dinde, şiirde ve dünya görüşlerinde canlı kalsa da felsefe içinde artık yer bulamamasıdır.[67] Oysa asıl mesele, "meta"nın gücünü felsefi araştırmanın tam kalbine yerleştirebilmektir. Eğer meta işlev, meta-fiziğin ölümsüzlüğünün sürekliliğinin bir parçasıysa, Greisch, bu kavramın basitçe yeniden

[65] Marion, "La science toujours recherchée", s. 34.
[66] Bu ifade, ilk kez Stanilas Breton tarafından 1981 yılında *Société de Philosophie de Montréal*'de sunduğu bir bildiride kullanılmıştır. Bkz. Stanislas Breton, "Réflexions sur la fonction méta*," Revue d'études philosophiques de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal* 9/3 (1981): 77-93. Daha detaylı bir inceleme için bkz. Stanislas Breton, *Poétique du sensible*, Paris: Editions du Cerf, 1988, s. 35-55.
[67] Greisch, *Le cogito herméneutique,* s. 192.

canlandırılması fikrine karşı çıkar. Zira meta işlev, "meta" sözcüğünün hem felsefe dışı hem de felsefe içi çoklu kullanımlarını dikkate almaya zorlayan bir çoğullaştırma stratejisini ima eder.

Ricoeur, meta işlev kavramını şüphesiz en çok kuramsallaştıran kişidir ve bu işlevi iki strateji açısından tanımlar: hiyerarşileştirme ve çoğullaştırma. Hiyerarşileştirme stratejisi, Platoncu büyük türlerin diyalektiğine dayanır. Çoğullaştırma stratejisi ise Aristoteles'te varlığın çoklu anlamlarının farklılaşmasına başvurur. Hiyerarşileştirme stratejisi, tüm felsefi söylemlerin bir yanda kurucu ilkeler, diğer yanda türetilmiş ilkeler içerdiği gerçeğine dayanır. Ricoeur, Platon'da, tıpkı Varlığın Hareket ve Durgunluk üzerinde üstünlüğe sahip olması gibi, Başkalık türünün de aslında Varlık üzerinde bir ayrıcalığa sahip olan bir "meta-kategori" olarak işlev gördüğüne işaret eder. Temelde bir şeyin varlığı daima "kendisine göre" ve "başkasına göre" tanımlanmalıdır. Örneğin, hareketin durgunluktan veya varlıktan farklı olduğunu söylediğimizde, Başkalık kategorisine başvurmuş oluruz; yani her kategori, diğerinin başkasıdır.[68] Bu nedenle meta işlevi üstlenen şey, tam da Başkalığın önceliğidir. Ricoeur'e göre Platon, uzun süre paradigma olarak kullanılan formlar teorisinin naif özcülüğünün çok ötesinde yer alır. Platon'u, görünür dünya/akledilir dünya veya ebedi/geçici ikiliğine indirgemek yetersizdir; çünkü Platon, kurduğu ikiliklerin kendi eleştirmenidir. Yani Ricoeur'e göre, Platon'daki Başkalık türü, onun sistemini bir "-izm" ile kapatmayı engeller.

İkincisi, çoğullaştırma stratejisi, varlığın birçok anlamı olduğuna göndermede bulunur.[69] Burada Aristoteles'e başvuran Ricoeur, özellikle edimsel ve gücül varlık anlamlarını kullanır: "Bahsim, varlığın varlık olarak kabul edilişleri arasında, *energeia-dunamis* çifti tarafından belirtileni tercih edilmesinin mümkün olması gerektiğiydi."[70] Yani başkalarının yaptığı gibi *ousia* olarak varlık veya hakikat olarak varlık yerine, Ricoeur *energeia* ve *dunamis* olarak varlığa başvurur. Bu *energeia-dunamis* çifti, kendilik hermeneutiği, insan eylemleri ve şiirle beslenen felsefi metinlerdeki anlam fazlalığı gibi farklı alanlarda karşımıza çıkar.

[68] Platon, *Sofist* 255 e.
[69] Aristoteles, *Metafizik* 1026a 33-b2.
[70] Paul Ricoeur, "De la métaphysique à la morale", *Revue de Métaphysique et de Morale* 98/4, Numéro du centenaire Métaphysique et Morale (Ekim-Aralık 1993): 460.

Ricoeur'e göre birbirini tamamlayan bu iki strateji, metafiziğin, ilk kurucularından beri zannedildiğinden çok daha çeşitli ve esnek olduğunu hatırlatır. Böylece, meta işlev duyarlı bir fenomenoloji oluşturur ve "Platoncu aynılık ve başkalık söylemini, Aristoteles'in bilfiil ve bilkuvve olarak varlık söylemiyle kesiştirir."[71] Meta işleve vurgu yapmak, Platon'un aşkın modeliyle Aristoteles'in daha içkin modelini karşıt olarak sunmamak anlamına gelir. İki strateji arasındaki tamamlayıcı ilişki sayesinde Platon'daki aynılık ve başkalık diyalektiği, fiil ve kuvve olarak varlığın yeni bir tür özcülüğe dönüşmesine engel olur. Zira metafiziğin temel sorunu, bu zıt çiftlerin, içerikleri ne olursa olsun, yeni bir metafizik özcülüğe yol açmaları ihtimalidir. Bu yüzden canlı bir metafizik, aynı zamanda bu kapalı ikiliklere sıkıştırılmamalıdır. Bunun için de Platon'daki başkalık türü ve Aristoteles'te varlığın çok anlamlılığı önemli bir imkân sunar.

Ricoeur, metafizik sorgulamayı canlandırmak için varlığın anlamlarının çoğulluğu fikrine başvurur. Onun sorunu, "Aristoteles'in dile getirdiği varlığın çok anlamlılığı gibi, başka türlü kullanılmayan, her halükârda ikincil kalan konuları yeniden harekete geçirmektir."[72] Özcülük bu yüzden ontolojiyi tüketememiştir. Varlığın çok anlamlılığı bizi baştan hermeneutik bir bağlama yerleştirir çünkü bu çoklu anlamların yorumlanması sorununu gündeme getirir. Bu nedenle Ricoeur, Aristoteles'in varlığı fiil ve kuvve olarak düşünme biçimine önem verir. Statik hale gelen metafizik, bir yapısöküm çalışmasını gerektirir; ancak Ricoeur için bu sadece bir ön hazırlıktır. Eleştiri elbette gereklidir ama bir "yeniden inşa programı" ile desteklenmelidir.[73]Ancak bu şekilde metafiziği kendi iç zenginliklerini açığa çıkararak tek bir forma indirgemekten kurtarabiliriz.

1.2.4 Heidegger'de Metafizik ve Varlık Sorusu

Varlığın anlamı sorununa yaptığı vurguyla, Heidegger'in felsefesi, metafiziğin ötesine geçme iddiasının, metafizik sorgulamayı sürdürmeye ve hatta güçlendirmeye nasıl

[71] Paul Ricoeur, "Multiple étrangeté", ed. Hendrik Johan Adriaanse ve Rainer Enskat, *Fremdheit und Vertrautheit: Hermeneutik im europäischen Kontext*, Leuven: Peeters, 2000, s. 12.
[72] Ricoeur, "De la volonté à l'acte", s. 22.
[73] Ricoeur, "De la volonté à l'acte", s. 30-31.

katkıda bulunduğunun güzel bir örneğini temsil eder. Heidegger bu sorunun önceliği hakkında şöyle yazar: "Herhangi bir ontoloji zengin ve sıkıca birbirine kenetlenmiş bir kategoriler sistemine sahip olsa bile, öncelikle varlığın anlamını yeteri kadar aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen öz amacını tersine çevirmiş olacak ve kör kalacaktır."[74] Bilindiği gibi, Heidegger'e göre metafizik gelenek, varlık sorusunu gizlemiş ya da unutmuştur. Ancak Jean Grondin'in işaret ettiği gibi, bu soru Heidegger'e bizzat bu gelenek tarafından miras bırakılmıştır.[75] Heidegger'e göre *Varlık ve Zaman*'da şunları yazar: "Hep bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamında hep karanlığa bürünmüş olması, 'varlığın' anlamına ilişkin soruyu ilkece yineleme zorunluluğunu kanıtlamaktadır."[76] Heidegger, metafiziği, varlık sorusunu ihmal ettiği ve daha çok var olanla ilgilendiği için eleştirir. Metafizik, varlığı nedensellik ilkesi üzerinden açıklamaya çalışırken, varlığın olayı sorusunu tamamen örtbas etmiştir. Oysa bu, Heidegger'in ifadesiyle, "Mucizelerin mucizesidir: varlık vardır, hiçlik değil."[77]

Bu yüzden, tüm eleştirilerine rağmen, Heideggerci sorgulama metafiziğe tamamen yabancı değildir. Bir yandan, Heidegger *Kehre* öncesinde "metafizik" kavramını tamamen reddetmez. *Varlık ve Zaman*'dan kısa bir süre sonra, 1928 ve 1929 yayınlarında ve derslerinde bir "Dasein metafiziği"nden bahseder. Ayrıca 1929 tarihli Kant kitabının son bölümünün programatik başlığı "Temel Ontoloji Olarak Dasein'ın Metafiziği"dir. Öte yandan ve daha genel olarak projesi, temelde metafizik bir soru olan varlık sorusunu uyandırmaya yöneliktir. Kaldı ki Derrida, varlığın anlamını veya olası hakikatini sorgulamaya devam eden Heidegger'i metafizik bir tavır takip etmekle suçlar. Derrida'ya göre metafiziğin gerçek bir yıkımı, metafizik düşüncenin "son nefesini" temsil eden varlık sorusunun da ötesine geçmeyi gerektirir. Bu anlamda, Heidegger aslında metafiziği yeterince metafizik olmamakla suçlamıştır.[78]

---

[74] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, s. 32-33.
[75] Grondin, "Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics", s. 190-191. Heidegger'in metafizik gelenekle kurduğu bağın ikircikli yapısı için bk. Jean Grondin, "Heidegger et le problème de la métaphysique," *Dioti* 6 (1999): 163-204.
[76] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 22.
[77] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik ?* Frankfurt am Main: Klostermann, 1949, s. 42.
[78] Grondin, "De l'héritage métaphysique du XX^{e} siècle", s. 15. http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/de-lheritage-metaphysique-du-xxe-siece-2007.pdf (erişim 15 Ocak 2025).

Tüm Heideggerci proje, varlığın anlamı sorusuna geri dönüşe dayanır: varlık hakkında sorulan her sorunun asıl gayesi ve anlamı nedir? Başka bir deyişle, mesele, bir şey için "vardır" dediğimizde var olma fiilini hangi anlamda kullandığımızı anlamaktır. *Varlık ve Zaman*'ın birinci paragrafı, bize varlığın belirsiz ve dolaysız bir önanlayışına sahip olduğumuzu söyler çünkü varlık konusunda net bir kavrama sahip değiliz. Oysa Heidegger için bu sorunun özgüllüğü, öznenin varlığının da varlığın anlamı sorusundan etkilenmesidir. Varlığın anlamı sorusu her şeyden önce belirli bir varlık için ortaya çıkar. Varlığın anlamı sorusu sorulmalıdır çünkü bir varolanı anlama, asla sadece onun kendi varlığıyla alakalı olmayıp, varlığın kendisini ilgilendirir. Greisch'a göre, hermeneutiği temel ontolojinin içsel bir boyutu haline getiren şey, Dasein'ın bu projektif boyutudur. Başka bir deyişle, varlığın anlamı sorusu her şeyden önce bir hermeneutik gerektirir çünkü her anlama zaten varolanın varlığı sorusuna yönelmiştir. Ve eğer varlık sorusu temelde varlığın anlamına ilişkin bir soruysa, bunun nedeni Dasein'ın kendisini esasen anlayan olarak tanımlamasıdır. Yani Dasein'ın temel varlık modu anlama olduğu için, varlık sorusu varlığın anlamı sorusunu gerektirir ve böylece hermeneutik bir boyut kazanır.

Varlık ve Zaman üzerine bir şerh yazmış olan Jean Greisch, Heidegger'in projesini –ve aynı zamanda Levinas'ınkini– metafiziğin radikal bir reddinden ziyade, "metafizik tarihini temellük eden hermeneutik stratejilerinin" bir örneği olarak sunar.[79] Ona göre Heidegger'in özelliği, her zaman metafiziğin meselesi olan varlık sorununu bir anlama probleminin içine dahil etmiş olmasıdır. Yani felsefenin sorunu artık bir eseri, hatta herhangi bir nesneyi anlamak değil, varlığın kendisini anlamaktır.[80] Heidegger'e göre hermeneutiğin temel ontolojinin içsel bir boyutu haline gelmesinin nedeni budur. "Varlığın anlamı" ifadesi, varlık meselesine yoğunlaşan metafizik boyut ile anlam sorusunu soran hermeneutik boyut arasındaki kesişmeyi çok açık bir şekilde ifade eder.

Kaldı ki, girişte ifade ettiğimiz gibi, Heidegger, Brentano'nun ve genel olarak metafizik geleneğin çözümünü yetersiz bulur, çünkü Aristoteles'in varlık doktrini zamanla töz doktrinine dönüşmüştür. Ancak Heidegger'in eleştirisi sadece Brentano'ya değildir; onun sorgulaması, varlığın çoklu anlamlarına ilişkin metafizik sorunun

[79] Jean Greisch, "Herméneutique et métaphysique," *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, ed. Isabelle Bochet ve diğer, Paris: Beauchesne, 1993, s. 417.
[80] Greisch, "Herméneutique et métaphysique", s. 419.

devamlılığı içinde yer alır. Heidegger, 1931'deki dersinde, Aristoteles'in varlığın çok anlamlılığını bir sistem kurmak için değil, bir görevi yerine getirmek amacıyla ele aldığını vurgular.[81] Bu noktada, Heidegger ile Brentano arasındaki temel fark belirginleşir. Brentano, Aristoteles'in varlığın çoklu anlamlarını, birleşik ve uyumlu bir sistem olarak savunmaya çalışırken, Heidegger, bu sistematik yaklaşımı eleştirir. Ona göre, Brentano'nun varlık analojisi doktrini, varlık sorusunun dinamik ve keşfedici doğasını bastırır. Heidegger'in amacı, geleneksel metafizik sistemleri yapıbozuma uğratarak varlığın temel sorularını yeniden gündeme getirmektir. Bu yaklaşım, metafiziğin çok katmanlı sistematikleştirmelerini sorgulayan daha geniş bir ontoloji projesinin parçasıdır.

[81] Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik J 1-3, von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Gesamtausgabe* [Ga.], c. 33, ed. Heinrich Hüni, Francfort: Klostermann, 1981, s. 13.

İKİNCİ BÖLÜM: GADAMER'DE NEOPLATONCU SUDUR VE TEMAŞA

2.1 Gadamer'de Metafizik ve Sudur Teorisi

2.1.1 Hakikat ve Yöntem'de Sudur

Heidegger, varlığın anlamına yönelik sorgulamasından dolayı metafizik geleneğe tamamen yabancı olarak kabul edilemez. Buna rağmen, metafizik teorileri ve sistemleri reddetmesi onu araştırmamız acısından yetersiz kılar. Gadamer, özellikle Neoplatoncu şekliyle, metafiziğe ondan çok daha belirgin bir şekilde yer verir. *Heidegger ve Metafiziğin Dili* adlı eserinde (1968), iki yüzyıl süresince metafiziğin, basit bir ontoteoloji paradigmasına indirgenmesine karşı çıkar. Ona göre, metafiziğin dili nesnelleştirilen ve uzağa konulan bir şey olamaz. Metafiziğin dili bir hapishane değildir; aksine "İnsanlığın kendini anlama yoludur ve bu yolu reddetmek, aynı zamanda düşüncemizin ifade bulduğu temeli de sarsmaktır."[82] Tıpkı varlığın çokanlamlılığı gibi, metafizik dil de çok anlamlıdır; dolayısıyla metafiziğe özgü olan ve kendisinden uzaklaşması mümkün olan bir dilden söz edilemez. Gadamer, "metafizik dil diye bir şey yoktur," der ve "tüm sözcüklerde olduğu gibi, içeriği kullanımları tarafından belirlenen metafizik kavramlar vardır" ifadesini ekler.[83] Bu bağlamda, Gadamer'e göre tek bir metafizik dilden söz edilemez.[84]

Bu nedenle Grondin, Gadamer'in yirminci yüzyıl metafiziğini aşmaya yönelen genel eğilimine dahil edilemeyeceğini savunur: "Gadamer'in felsefi hermeneutiği, 20. yüzyılda metafiziği aşma iddiasında bulunmayan tek felsefedir."[85] Çünkü Gadamer, Heidegger gibi, felsefede yeni bir mutlak başlangıç fikrini kabul etmez. Gelenek ve tarihin etkisi, felsefede yeni bir çağın oluşumunu mümkün kılmaz. Metafizik sorular,

[82] Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 16.
[83] Hans-Georg Gadamer, "Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique", *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, çev. Marianna Simon, Paris: Aubier, 1991, s. 22.
[84] Zabala, *The Remains of Being*, s. 78.
[85] Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 17.

kolayca aşılabilecek sorular değildir; bunlar kaçınılmaz olan yaşamsal sorulardır (*Lebensfragen*).[86]

Metafizik tarihinde Neoplatoncu kuramlar, *Hakikat ve Yöntem* için tartışmasız bir ilham kaynağı oluşturmuştur. Gadamer'in felsefi hermeneutiği, bazı temel vurgularında, İslam felsefesi için de belirleyici olmuş olan, Neoplatoncu bir şemaya dayanır. Gadamer, sudur nazariyesine fenomenolojik bir bağlamda başvurarak hakikati, varlığın kendisini ifade etmesi olarak sunar. Gadamer'in hermeneutiği, Neoplatoncu gelenekle uyumlu bir şekilde, varlığın kendini ifade etmesi fikrinden faydalanır. Sudur teorisi "Gadamer'in kullanmayı amaçladığı fenomenolojik bir unsur" oluşturur.[87] *Hakikat ve Yöntem* kitabı, üç bölümünde sudur kuramından esinlenir. Bu anlamda sudur, "Gadamer'in tüm girişiminin temel bir ön kabulünü" temsil eder.[88] İlk olarak, estetik tecrübeye odaklanan ilk bölümde, sudur nazariyesi sayesinde Gadamer, kopyayı, modelden ontolojik açıdan daha değersiz olarak sunan Platoncu görüşü aşma imkânı bulur. Tersine, ikincil olan kopya veya imaj, modele göre bir ontolojik fazlalık sunar, çünkü model, kendini bilinir kılmak için tezahürüne ihtiyaç duyar. Yani model, kendi haliyle erişilemezdir; yalnızca tezahürü sayesinde bilinebilir. Dahası, hem modelin kendisi erişilemezdir ve taklitleri aracılığıyla kendini verir, hem de daha genel olarak, tiyatro metinleri ve müzik partisyonları sahnede somut olarak icra edilene kadar gerçekten var olamazlar.

İkinci olarak, kitabın tarihsellik sorununa ayrılmış ikinci bölümünde Gadamer, bir eserin ancak çoklu tarihsel yorumlarının tezahürleri aracılığıyla tam olarak anlaşılabileceğini göstermek için aynı modeli kullanır. Başka bir deyişle, modelin kendisinin erişilemez olması ve mimetik dolayım gerektirmesi gibi, tarihsel bir eser de kendinde sonsuza dek bilinemezdir ve bu nedenle ancak düşünce tarihindeki çoklu etkileri aracılığıyla anlaşılabilir. Son olarak, dille ilgili üçüncü bölümde, sudur kuramı dili, şeylerin özünün bir tezahürü olarak sunar ve böylece dili, kavramları manipüle etmek için yalnızca bir araç olarak görmenin ötesine geçer. Dil aracını kullanmadan saf bir kavramı ifade edemeyiz. Gadamer, kitabını Neoplatoncu bir perspektifle, varlığın kendini

[86] Gadamer, "Denken," *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, s. 703-704.
[87] Guy Deniau, "L'herméneutique philosophique entre ontologie et hénologie", *Gadamer et les grecs*, ed. Jean-Claude Gens, PavlosKontos ve .Pierre Rodrigo, Paris: Vrin, 2004, s. 94
[88] François Doyon, *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer* (Doktora tezi, Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences, 2012), s. 7.

sunma boyutunu hatırlatarak tamamlar. Bu anlamda sudur, "Gadamer'in tüm girişiminin temel bir önkabulünü" temsil eder.[89] Gördüğümüz gibi, genel şema Neoplatoncudur, çünkü her seferinde kendi içinde erişilemez olan ve kendisini çoklu tezahür biçimleri aracılığıyla bilinmeye veren bir kaynak söz konusudur. Model ya da öz doğrudan, dolaysız algılanamaz. Benzer şekilde, bir tarihsel eseri yorumlama, tarihsel bağlamdan bağımsız olarak doğrudan mümkün değildir; ayrıca bir anlamı ifade eden kelimelerin dolayımına olmaksızın bir şey de düşünülemez. Ancak bu tezahürler her zaman tarihseldir; başka bir deyişle, Gadamer sudur teorisini kendi sonluluk felsefesiyle bütünleştirerek temellük eder. Aşağıda, sanatsal deneyim ve tarihsel etkiden oluşan ilk iki boyutu kısaca açıklayacak ve üçüncüsünü daha sonraya bırakacağız, çünkü bu boyut aynı zamanda Gadamer'in ilham kaynaklarından biri olan Hristiyan inancının izlerini de taşır.

2.1.2 Sudur ve Estetik Tecrübe

Neoplatoncu sudur teorisi, Gadamer'in sanatsal temsil anlayışının önemli ilham kaynaklarından birini oluşturur.[90] Bir sanat eseriyle kurulan ilişki, bilişsel boyutunun ötesinde, ontolojik bir perspektifin parçasını oluşturur. Grondin'e göre, sanata bu yaklaşım "çok az fark edilen metafizik bir öneme sahiptir"[91] çünkü Gadamer'e göre sanat, şeylerin özüne erişim sağlar. Sanat, varlığın kendi güzelliğini ve hakikatini ortaya koyan bir kendini sunma biçimidir. Bu nedenle temsil (*Darstellung*), asıl olanın uzak bir kopyası olmaktan ziyade, varlığın bir fazlalığını sunar. Gadamer, imgeyi orijinalden fışkırarak yayılma (*Emanation des Urbildes*) olarak betimleyerek[92], temsilin yalnızca bir kopya olmadığını, aksine ontolojik bir fazlalık oluşturduğunu ifade eder. İfadenin İngilizce çevirisi "emanation of the original" sudurla bağı korur.[93] Sudur tam olarak bir taşmadır.

---

[89] David Carpenter, "Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's *Truth and Method*", *Hermeneutics and truth*, ed. Brice R. Wachterhauser: Evanston, Northwestern UP, 1994, s. 98.
[90] Jean Grondin, "L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limites d'un concept", *Études Germaniques* 246/2 (2007): 348.
[91] Jean Grondin, "La dimension métaphysique de l'herméneutique," *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, ed. M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino, A. Wiercinski, Berlin: Lit, 2012, s. 20.
[92] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 197.
[93] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. J. Weinsheimer ve D. G. Mars, Londra/New York: Continuum, 2004, s. 135.

Gadamer "Grek babaların Eski Ahit'in kristoloji (*christiology*) için kullandığı imajlardan nefretini aşmak için Neoplatoncuların bu tarz düşünme türünü kullandıkları"nı hatırlatır. Birincil olan model ile ikincil olan kopya arasında ontolojik bir kopuş yoktur. Böylece temsil edilen şey, temsilde gerçekten mevcuttur ve tamamen oradadır.[94] Bu durumun sonucu hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan önemlidir. Çünkü mimetik temsil, yalnızca varlıkta bir artışa izin vermekle kalmaz, aynı zamanda bilişsel bir anlam da taşır. Eser, hakikati yansıtma imkânı bulur: "Taklit ve temsil sırf tekrar, sırf kopya değil, özün bilgisidirler de."[95] Metafizik modelde olduğu gibi estetik modelde de Gadamer, varlığın tezahüründen bağımsız olarak düşünülemeyeceği fikrini savunur. Bu nedenle, Gadamer, Platoncu mimesis modeline karşı Neoplatoncu *metheksis*'i, yani ontolojik iştirak fikrini savunur.

Metafizik modelde olduğu gibi estetik modelde de Gadamer, varlığın tezahüründen bağımsız olarak düşünülemeyeceği fikrini benimser. Dolayısıyla temsil edilen içerik, temsilin biçiminden asla ayrıştırılamaz. Bu durum sudurun sonucudur: Tezahürlerin ötesinde saf bir anlam ve hakikate erişmek mümkün değildir. Yani öze yöneliş, onun tezahür biçimlerinin dolayımından geçmek zorundadır. Temsil ile temsil edilen arasında daima bir birincil mimetik ilişki mevcuttur. Böylece, "İnsan bir şeyi taklit ettiğinde onu bilebileceği tarzda doğrulayarak varlık kazanmasına imkân hazırlar".[96] Çeşitli imgeler modelin gücünü eksiltmez, aksine onun ihtişamını tezahür ederler. Gadamer, *metheksis* kavramını, özellikle *Hakikat ve Yöntem* sonrası çalışmalarında, bir ve çok arasındaki ilişkiyi düşünmek için mimesisin aleyhine kullanır. Bu konuya *Plato als Portraitist* adlı metninde de açıkça değinir ve burada *metheksis*'i katılımdan veya iştiraktan ziyade karışım (*Mischung*, *Mixis*) olarak tanımlar. Latince "participatio" terimi, bütün ve parçalar arasında bir ayrılık ve ilişki fikrini taşır ve bu yüzden yetersizdir. Gadamer, *metheksis*'i, ışığın ihtişamı ve görünürlüğü bağlamında yorumlar.[97] *Metheksis*, duyularla algılanan ile akıl yoluyla kavranan arasındaki sürekliliği özetler, yani tıpkı güzellik gibi, gerçeğin kendi ışıltısıyla parlamasını sağlar.

---

[94] Gadamer, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi bir kopuştan ziyade ruh ve beden arasında tam bir ontolojik sürekliliğe izin veren Hıristiyan enkarnasyon modelini över. Bu konuda bkz. Carpenter, "Emanation, Incarnation, and the Truth-Event", s. 101.
[95] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 161.
[96] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 159.
[97] Hans-Georg Gadamer, "Plato as portraitist", *Continental Philosophy Review* 33/3 (2000): 265.

Gadamer'de imge, Neoplatonizm'deki *dunamis*'e tabi olan *energeia* bağlamında anlaşılmalıdır. *Dunamis*, varlığından hiçbir şey kaybetmeden açılan canlı bir güçtür. Gadamer, özellikle Platon'un son diyaloglarında başvurduğu, ancak Plotinus tarafından geliştirilen *dunamis*'in rolünü vurgulayarak suduru rehabilite eder.[98] *Dunamis* kavramı, Plotinus'un varlığın ortaya çıkışını dinamik bir tarzda düşünmesine olanak tanır, yani Platon'da olduğu gibi varlık ve oluş arasında net bir karşıtlığa engel olur. Neoplatoncu *dunamis* fenomenolojik bir anlam taşır, çünkü bize fenomenlerin tezahürü hakkında bir şeyler söyler. Gadamer, sudur nazariyesini fenomenolojik bir şekilde okur; çünkü sudur fenomeni, tam anlamıyla bir kendini sunma fenomenolojisi oluşturur. *Dunamis* olarak varlık, "her şeyin içinde uyuyan [...], kendisine ulaşılmasına, kavranmasına veya tüketilmesine asla izin vermeyen, ancak genel bir şekilde kendisini sadece ifadelerinde gösteren gizli gücü" ifade eder.[99] Bu gizli güç, resimde mükemmel bir şekilde ifşa edilir. *Dunamis* olarak bu imge, eserin ortaya çıkış süreciyle özdeştir. Bu yaklaşımla artık varlık, statik kavramlar olan idea, doğa ya da töz olarak düşünülemez. *Dunamis*, Heidegger'in şiddetle karşı çıktığı ontoteolojiye düşmeye engel olur; çünkü "varlık" kelimesi (*sein*) bir fiil, bir eylem olarak anlaşılır, bir isim olarak değil. Yani *dunamis* olarak varlık, statik bir varolandan ziyade dinamik bir varolma faaliyetine işaret eder. Sudur teorisi, tam da varlığın bu sürekli kendini sunma sürecinin adıdır. Bu yüzden sudur kuramı, ontoteolojideki özcülüğe yer vermez. *Dunamis*, Gadamer için merkezidir çünkü varlığın ortaya çıkışının dinamizmini düşünmemizi sağlar.[100]

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'in sonunda klasik metafiziğe başvurmasını, kitabın başındaki sanat anlayışıyla ilişkilendirmesi, güzellik kavramı sayesinde mümkün olmuştur. Bu nedenle, Gadamer'in kitabın sonunda bu kavram üzerinde durması ve bu metafizik kavramın hermeneutiğin evrensel bir boyut kazanmasına hizmet edebileceğini

[98] Gadamer Plotinus'a sadece dağınık atıflarda bulunur ve *Gesammelte Werke*'de ona sadece bir metin ayırır (Hans-Georg Gadamer, "Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin", *GW* 7, Tübingen: Mohr, 1991, s. 407-417); ancak Gadamer, 2000 yılında İtalya'da felsefe tarihi üzerine bir belgesel dizisinde Plotinus hakkında uzun uzun konuşur ve böylece Plotinus'un kendi düşüncesindeki önemini onaylar. Doyon tezine ek olarak bu demeçlerin kendilerini ve Fransızca çevirilerini sunar. Bk. Hans-Georg Gadamer, "Plotino", *Il cammino della filosofia,* RAI educational, 2000, François Doyon, *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer,* Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences, 2012, i-xxiv.

[99] Deniau, "L'herméneutique philosophique entre ontologie et hénologie", s. 95.

[100] Hans-Georg Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeux platonico-aristotélicien,* çev. P. David ve D. Saatdjian, Paris: Vrin, 1994, s. 103.

belirtmesi şaşırtıcı değildir.[101] Gadamer, güzellik teorisi aracılığıyla anlam bilimlerinde kesin bilgi peşinde olan yöntemselciliğe karşı çıkar. Sanat eserinin varlıkla temel ortak noktası, her iki durumda da asıl tezahürden bağımsız bir şekilde ulaşılamaz olmasıdır. Tezahür, şeyin kendisinden bağımsız değildir; eserin dışında değildir. Bu yüzden eser, seyircide çok güçlü bir etki bırakır. Gadamer, aslında Platon'da estetik meselesinde bulunan bir ikilemden istifade eder. Bir yanda, eğitim sorununu ele alan *Devlet*'te, Platon sanatı taklit (*mimesis*) olarak sunar ve sert bir şekilde eleştirir. Ancak öte yandan, *Şölen*'de, güzellik deneyimini ideaların temaşasına yavaşça yükselmenin bir aracı olarak sunar. Çünkü duyulur güzellik, ancak akledilir güzelliğe –eksik bir şekilde– iştirak (*metheksis*) ölçüsünde vardır. Gadamer böylece güzele aşkın bir karakter atfeder, çünkü o kendinde iyi kadar, tüm varolanı aşan bir şey olarak kendini açığa çıkarır. Güzel, varlığın olduğu değil, olması gereken halidir. Gadamer, böylece Platon'da, kendinde güzelin, kendinde iyi üzerinde üstünlüğü olduğuna savunur, çünkü güzel kendini sunan saf ışıktır.[102] Oysa, İyi idesi bilinemez olarak kalır, genellikle simülakr olan erdemler aracılığıyla sadece dolaylı olarak tanınabilir. Güzellik böylece hem duyulur hem de akledilir alemlerde kendini gösteren varlığın ışığını temsil eder. O, ruhun, *Nous*'un huzurunun ta kendisidir. Işık, güzelin varoluş biçimidir.

Gördüğümüz gibi, sudur nazariyesindeki ışık kuramına Gadamer özel bir önem ve anlam yükler. Hakikat, ancak aynı ışıkta bulunduğu takdirde, bu hakikati bilen öznenin anlayışına verilen bir ışıktır. Işık kavramı bu nedenle *Hakikat ve Yöntem*'in tüm ontolojik çerçevesini anlamak için merkezi bir öneme sahiptir. Neden Gadamer ışık metaforunu bu kadar beğenir? Çünkü ışık, tam da model ile tezahürü arasındaki ontolojik sürekliliği temsil eder. Işık özü itibariyle kendini ifşa eder. Tıpkı ışığın yalnızca kendisini vererek var olması gibi, güzellik de kendisini asla ayrılamayacağı görünümü aracılığıyla ifşa eder. Ve bu ışık yalnızca görüneni görmeyi değil, aynı zamanda akledilir olanı anlamayı da mümkün kılan şeydir. Hem görünenin hem de akledilir olanın eklemlendiği ışık, güneşin ışığı değildir; *Nous*'un ışığıdır.[103] Gadamer'in gözünde, ışık metaforuyla güzellik fikri, bilginin varlığa ontolojik aidiyetini ifade eder. Oysa aynı aidiyeti Gadamer estetik tecrübede de fark eder: "Sanat eserinin bizi kendi oyununun içine çekmesi gibi, anlama

[101] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 301.
[102] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 308.
[103] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 309.

da kavradığı şeyin varlığına aittir."[104] Klasik metafizikte kendini gösteren varlık yalnızca Bir ya da Hakikat değildir, aynı zamanda Güzel'dir ve güzel her zaman estetik deneyimde özneyi cezbeden şeydir.

2.1.3 Sudur ve Bilginin Varlığa Aidiyeti

Tıpkı klasik metafizikte olduğu gibi, Gadamer için aidiyet, öznenin nesneye, yani bilginin varlığa aidiyetinin bir işaretidir. Tarihe aidiyet, köklerini Orta çağın transandantallar metafiziğinde bulan daha derin bir varlığa aidiyetle bağlantılıdır. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci bölümünde geliştirdiği tarihsel aidiyet figürü ile tanınsa da[105] ontolojik aidiyet buna karşı gelmez; aksine tarihsel aidiyeti aşar ve estetik deneyimden dile kadar tüm eserin genel bir paradigması olarak hizmet eder.[106] Nesnel kesinlik hem öznenin kendi tarihinden ayrışamaması hem de bilginin varlıktan ayrılamaması nedeniyle imkânsızdır. Yani, Gadamer bilginin varlığa aidiyetini ve insanın tarihe aidiyetini benzer bir zeminde düşünür. Aslında burada Gadamer'in yaptığı, ontolojik aidiyete tarihsel bir anlam yüklemekten ibarettir. Tarihsel aidiyet, aynı zamanda bilginin nesnesine yönelik varoluşsal bir aidiyete dayanır. Böylece Gadamer, Orta çağ mirasını bir sonluluk metafiziği geliştirmek için bir fırsat olarak görür. İnsan, ilahi sonsuzluğun önünde sonludur ve aşılmaz olan tarihsel gerçekliği, bu sonluluğu mükemmel bir şekilde özetler; bu durum da Descartes'tan itibaren öznenin mutlaklaştırılmasına karşı çıkar.

Gadamer, "tarihin metafizik değeri"ni görmeyen ve onu sadece bir görünüş olmaya indirgeyen gnostik görüşe katılmaz: "tarihsel gerçeklik, ruhun karşısında boş yere acı çektiği, ona bağlananların nefessizlikten boğulduğu yoğun, ışık geçirmez bir ortam, bir ruhsuz madde, bir katı zorunluluk değildir."[107] Gadamer, Neoplatonculukta tarihin önemini küçümseyen "gnostik boyutu" reddeder.[108] Dahası, Gadamer, sudur fikrinde tarihe değer kazandırma potansiyeli görür, çünkü bu kuram, üretilen şeye belirli bir

[104] Jean Grondin, *Introduction à Gadamer*, Paris, Editions du Cerf, 1999, s. 220.
[105] Merold Westphal, "The dialectic of belonging and distanciation in Gadamer and Ricœur", *Gadamer and Ricœur, Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, ed. Georges Taylor ve Francis J. Mootz III, New York: Continuum, 2011, s. 43-62.
[106] Bkz. Mathieu Scraire, "Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans *Vérité et méthode*", *Laval théologique et philosophique* 65/1 (2009): 96-98.
[107] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 380.
[108] Carpenter, "Emanation, Incarnation, and the Truth-Event", s. 103.

ontolojik içerik kazandırabilir. Sudur, ifade edilen ile ifade biçimleri arasında bir süreklilik oluşturur. Gadamer, Rothacker gibi, sudurcu düşüncenin "tarihsel dünya görüşümüzün temeli" olduğunu savunur.[109]

Aidiyet iki şekilde anlaşılabilir: özne ile nesne arasındaki ilişkinin önceliği ya da daha spesifik olarak, anlama nesnesinin özne üzerindeki önceliği, öyle ki şeyin kendisine kulak verebilmek için onun karşısında özne silinir. İlk olarak, aidiyet özne ve nesne arasındaki ikiliği aşmayı mümkün kılar, çünkü burada öncelikli olan "özne ile nesnenin birbirlerine ait" olmalarıdır.[110] Bu, terimin fenomenolojik anlamında bir korelasyonun önceliğidir. Modern öznellik metafiziği tarafından kaybedilen de bu özgün ilişkidir. O halde tarihe ait olmak, varlık alanından kopmak anlamına gelmez, aksine öznenin merkeziliğinin ve önceliğinin reddedilmesiyle aynı kipte düşünülür. Yani, Gadamer için, varlığa aidiyet öznenin merkezi ve egemen konumunu yitirmesine yol açtığından, bu ikincillik aynı zamanda tarihe aidiyet olarak da kendini gösterir.

İkinci olarak, metafizikte aidiyet, bilginin öznenin bir davranışı değil, varlığın kendisinin bir boyutu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla özne artık oyunun merkezinde değildir. Hakikat, her şeyi bir nesneye dönüştüren bağımsız bir özneye bağlı değildir; daha ziyade varlığın kendisine tabidir, çünkü: "Bilginin, varlığın/oluşun parçası olması bütün klasik ve Orta Çağ düşüncesinin önkabulüdür. Var olan şey, doğası gereği 'hakiki' dir."[111] Bilgi varlıkla bütünleştiği gibi, öznenin kendisi de varlıkla kurduğu birincil ilişkiden önce ve bağımsız olarak var olmaz. Dolayısıyla, Platon'da ruhun varlığı İdea ile aynı varlık alanına aittir ve Aristoteles'te ruh bir bakıma tüm varolanlardır. Böylece, özne nesneye kendi ölçüsünü dayatmaz, aksine şeyin kendisine boyun eğer. Gadamer'in yaklaşımı bu anlamda fenomenolojiktir.[112] Çünkü anlama artık öznenin değil, şeyin kendisinin bir eylemidir. Gadamer'in anlamak istediği, bizim şey üzerindeki eylemimiz değil, şeyin kendisinin eylemidir. Hakikat, kendini öznenin katı bir yöntem uygulamasıyla açığa vurmaz; bilakis, hakikat zaten varlığa ait olan öznenin katılımına

[109] Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Oldenbourg: De Guyter, 2017, s. 166. Benzer şekilde David Carpenter, Friedrich Meinecke'nin Neoplatonizmi tarihselciliğin kaynaklarından biri olarak gösterdiğini hatırlatır. Bkz. Carpenter, "Emanation, Incarnation, and the Truth-Event", s. 103, dipnot 2.
[110] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 278.
[111] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 275.
[112] Jean Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adœquatio rei et intellectus*?", *Archives de Philosophie*, 68/3 (2005):417.

bağlıdır. Yani hem özne hem hakikat aynı varlığa tabidir, onunla bir aidiyet ilişkisi kurar. Böylece varlığın dolayımı sayesinde özne bilgiye ulaşır. Gadamer, "sonluluk metafiziğini" bu şekilde anlar. Klasik metafiziğe sadık kalarak, "sonsuz olanla ilişki içinde sonlu" olduğumuzu öğretir.[113]

Gadamer'in ilişkilendirdiği klasik metafizik, esasen varlığın tümel yüklemlerinin ya da transandantalların bilimi olarak tanımlanabilir. Gadamer, hakikatin varlığa aidiyetini varlık ile hakikat arasındaki "transandantal ilişki" olarak tanımlar.[114] Bu bilim, Gadamer'e göre sudur kuramıyla yakından ilişkilidir. Hakikat, varlığın bizzat kendisine aittir, çünkü varlık, kendini bir tür öz-sunumu aracılığıyla açığa vurur ve tanınır. Burada temel olan, tümel yüklemlerin özneye ya da bilgiye değil, varlığın kendisine ait olmasıdır.[115] Güzel, İyi ve doğru, düşünceye değil, varlığa aittir. Transandantallar doktrini, modern özne-nesne ayrımının aksine, düşünce ile varlık arasındaki kökensel birliği muhafaza eder.[116] Bu nedenle, Gadamer için klasik metafizik tarafından ortaya konan problemlere geri dönmek gereklidir. Burada esas olan, varlık sorunu ile bilgi sorunu arasındaki transandantala korelasyon, daha açık bir ifadeyle, bilginin varlığa aidiyetidir. *Hakikat ve Yöntem*'in üçüncü bölümü bütünüyle bu konuyla ilgilidir. "Transandantal" terimi, Kant ile birlikte radikal bir değişim geçirir; zira bu terim, artık öznede bilginin imkân koşullarına atfedilir. Oysa Kant'ın karşı çıktığı ontoloji, genel olarak tüm gerçekliğe uygulanan apriori birincil kavramların varlığını kabul eder. Bu bağlamda, burada söz konusu olan aidiyet kavramı, bilginin varlığa dâhil oluşunu ifade eder. Daha genel anlamda ise aidiyet kavramı, *Hakikat ve Yöntem*'in üç bölümünde de belirleyicidir: estetik deneyimde, bir eserin alımlama tarihine aitlikte ve kitabın son bölümünde ele alınan dil ontolojisinde.[117]

Bu aidiyeti mükemmel bir şekilde özetleyen formül, bilginin bilinen şeye upuygunluğudur: *adaequatio rei et intellectus*. Bu formülün kökeni, Thomas Akinas'a dayanır. Thomas'a göre *adaequatio,* bileni bilinene asimile eden bir upuygunluk (*per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*) yoluyla gerçekleşir. Thomas'ta, şeyle

[113] Scraire, "Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance", s. 96.
[114] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 275.
[115] Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 477.
[116] Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, s. 352-353.
[117] Aidiyet kavramının farklı kullanımları için bkz. Scraire, "Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance", s. 84.

özdeşleşme, onun akılla uygunluğu sayesinde mümkün olur.[118] Gadamer, hakikat ve varlığın birlikteliği olarak bu hakikat anlayışından vazgeçmez; ona göre bu, Latince *intellectus*'a eşdeğer olan anlamanın, şey ile kaynaşması biçimini alacaktır. Gadamer, Kartezyen yöntem anlayışını reddederek hakikat sorununu dışlama niyetinde değildir; aksine, onu Descartes öncesi bir hakikat ve varlık arasındaki eş-ortaklık şemasına dâhil etme niyetindedir. Yunan modeli, modern öznelciliğin açmazlarını aşmak için kıymetli bir fırsat sunar; çünkü antik düşünürler, düşünceyi hâlâ varlığın bir boyutu olarak görmüşlerdir.[119] Kesinlikle Heidegger karşıtı olan bu nokta, Kartezyen *ratio* ile temelde varlığa yönelik olan Yunan aklı arasındaki uçurumu genişlettiği ölçüde bizim için önemlidir.

Thomas, hakikati varlık açısından tanımlarken, hakikat ve varlığın bu özdeşliğini desteklemek için iki selefine başvurur: "Augustinus, *Soliloquies* kitabında [hakikati] şöyle tanımlar: 'Hakikat, var olan şeydir' (*verum est id quod est*), İbn Sînâ'ya göre de bir şeyin hakikati, varlığının sabit olan özelliğidir".[120] Bu ontolojik hakikat anlayışı Augustinus ve İbn Sînâ'da zaten mevcuttu ve teorinin olası kaynaklarından biri olarak sunulmaktadır. Daha genel olarak, bu kuram İslam felsefesinin derin izlerini de taşır. Bu fikir, en azından İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserinin başında, tüm basit bilginin 'varolan', 'şey' ve 'zorunlu' gibi, akılda kendiliğinden ve her zaman içsel olarak var olan bedihi kavramlara dayandığını açıklamasıyla kendini gösterir.[121] Bu kavramlar apriori bir şekilde ruhta mevcuttur ve bu anlamda bilginin apriori formlarını oluşturur. Aertsen, İbn Sînâ'yı transandantallar doktrininin bizzat kaynağı olarak sunar: "Orta çağ felsefesi olarak bilinen şey, aslında Arap felsefesinin bir başarısı olarak görülmelidir. İbn Sînâ sadece aşkın düşüncenin bir kaynağı değil; aynı zamanda onun kaynağıdır."[122] Böylece,

---

[118] Mathieu Scraire, *Laisser s'imposer l'être. Appartenance et métaphysique des transcendantaux dans Vérité et méthode de H.-G. Gadamer* (Doktora tezi, Université de Montréal, Faculté des études supérieures, 2015), s. 116.
[119] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 275.
[120] Bk. Jean Grondin, *Du sens des choses. L'idée de métaphysique*, Paris: PUF, 2013, s. 89.
[121] Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Michael E. Marmura, Provo: Brigham Young University Press, 2005, s. 22-23.
[122] Jan Aertsen, *Medieval philosophy as transcendental thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Súarez*, Boston: Brill, 2012, s.100.

saf ve birincil bir köken olarak düşünülmese de İslam felsefesi Gadamer'in tam zıddı değildir.[123]

Jean Grondin, ufukların kaynaşmasının "geleneğin *adaequatio rei et intellectus* olarak adlandırdığı şeyin Gadamerci ifadesi olarak anlaşılabileceğini" yazar.[124] Bu upuygunluk ya da kaynaşma, öznenin nesneye ulaşma çabası değil, her türlü temsilden önce gelen kökensel bir korelasyondur.[125] Dolayısıyla, şey ve aklın upuygunluğu *de jure* ulaşılması gereken bir hedef değil, *de facto* bir durumdur; yani bilen özne ile bilinen varlık arasındaki ontolojik ortaklaşalıktır ve buradan tüm bilgi mümkün hale gelir. İyi anlama, başkalığı aynılığa indirgeyerek kendi dışındaki bir şeyi kavrama çabası değildir. Etienne Gilson'un işaret ettiği gibi, bir kopya-gerçek anlamında upuygunluk anlayışı, aklın temsil ettiği şeyi dış şeyle karşılaştırdığını hayal eder. Oysa bu dış nesne daima ulaşılamazdır. Bu anlayışa yöneltilecek eleştiriler de bundan kaynaklanır. Sorun, Descartes'tan bu yana geliştirdiğimiz, her zaman düşünceden varlığa gitme alışkanlığıdır; yani *adaequatio rei et intellectus*'u sanki bir şeyin temsilini, bizim için hayalet gibi her türlü temsilin ötesinde olan şeyle karşılaştırma meselesiymiş gibi yorumlama alışkanlığıdır.[126] Klasik Orta çağ felsefesi hiçbir zaman bu tür bir sorunla karşılaşmamıştır. Gadamer'e göre bu upuygunluk, tam tersine, şeylere bir asimilasyondur ve sadece "şeylerin bizim anlayışımıza uygun olmaları (*con-veniunt*) veya kendilerini sunmaları (*darstellt*) nedeniyle" mümkün olur.[127]

Thomas *adaequatio*'yu varlığın kendisinin bir özelliği olarak görürken, Heidegger onu hakikatten türetilen bir özellik olarak algılar.[128] Mutabakat, akılda konumlanmadan önce varlıkta konumlanırken, Heidegger uyumu mantıksal bir özellik olarak görür. Ona göre, aklın uyumu bu mantıksal özelliğe göre ikincildir.[129] Dolayısıyla, bu upuygunluk öznenin karşısında varolan hakikatin nesneleştirilmesine yol açar. Zira bu mantıksal yaklaşım, varolanı bir hazır-bulunuş olarak algılar. Oysa Heidegger için hakikat, yargıda değil, yargı hakikattedir. Heidegger'in kaygısı da hakikatin ontolojik

[123] Bk. Selami Varlik, "Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy", *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*, ed. Lydia Azadpour, Sarah Flavel ve Russell Re Manning, London: Bloomsbury Publishing, 2020, s. 69-89.
[124] Grondin, "La fusion des horizons", s. 417.
[125] Scraire, "Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance", s. 99.
[126] Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1959, s. 239-240.
[127] Scraire, *Laisser s'imposer l'être*, s. 129.
[128] Scraire, *Laisser s'imposer l'être*, s. 85.
[129] Scraire, "Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance", s. 94.

olarak kök salmasıdır, ancak onun izleyeceği yol kendi *aletheia* kavramını geliştirmek olacaktır. Heidegger, Thomas'ta bu ontolojik kökleşmenin varlığını göremez; çünkü muhtemelen hakikatin upuygunluk olarak klasik tanımı, ona, şeyi nesneleştiren ve özne-nesne karşıtlığına giden bir idealist gelenek tarafından aktarılmıştır.

2.1.4 Varlığın İfşası Olarak Dil

Gadamer'in "anlaşılabilen varlık dildir" ifadesinin Vattimo tarafından nasıl göreceli bir şekilde yorumlandığını zikretmiştik. İtalyan filozofa göre, Gadamer'de varlık daima tarihsel ve çoğul olan dillere indirgenmiştir. Lakin Jean Grondin bu ifadeyi farklı bir şekilde yorumlayıp, Gadamer'in sözünde, genel olarak varlığın değil, sadece anlaşılabilen varlığın dil olduğunu söyler. Bu yorum farkı, sıfat cümleciklerinin iki farklı kullanımına dayanır. Cümlecik belirtici (*determinative*) olduğunda, yerine zamir gelen isme anlam için zorunlu bir unsur ilave eder; öyle ki bu ilave olmazsa, cümlenin anlamı değişir. Örneğin, "amel etmeyen iman, samimi bir iman mıdır?" sorusu, genel olarak imanla değil, sadece amel etmeyen imanla alakalıdır.[130] Diğer yandan, cümlecik açıklayıcı (*explicative*) da olabilir; bu durumda cümlenin genel anlamını değiştirmez, sadece zorunlu olmayan bir bilgi ilave eder. Victor Hugo'nun "Yuhanna ve Petrus'un gölgesini izlediği İsa, Yahudilere dedi ki…" ifadesinde cümlenin öznesi Hz. İsa'dır. Fransızcada açıklayıcı sıfat cümlecikleri iki virgül arasında yazılır. Almanca ifadesinde –"Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"– Gadamer iki virgül kullanır, lakin Almanca tüm cümlecikler bu şekilde yazılır.

Sıfat cümleciği belirtici olduğu durumda, varlığın kendisi değil de sadece "anlaşılabilen varlık" dildir. Yani anlaşılabilen varlığı genel olarak varlıktan ayırmamız gerekir ve sadece ilki dille özdeştir. Grondin'e göre, Gadamer'de bu anlam mevcuttur. Burada Gadamer, anlaşılabilirliği dile bağlıyor; yani dil olmadan anlamanın olamayacağını söylüyor. Dilsel ifade anlamdan sonra gelmez; bir kavramı anlamak, zaten onu bir dil içerisinde ifade ederek mümkün hale gelir. Dil, saf anlam tecrübesine sonradan giydirilen bir elbise değildir. Örneğin, *Geist*'a "tin" veya "ruh" dediğimizde, bu lafızlardan bağımsız bir kavramı tasavvur edemiyoruz. Gadamer'e göre, Platon'la

[130] Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 473.

başlayan "dilin unutulması" sorunundan dolayı bu durum göz ardı edilir ve kelime, ikincil ve önemsiz gibi algılanır.[131] Dilin unutulmasına tek ciddi istisna Augustinus'un enkarnasyon anlayışıdır, zira burada, Yunan düşüncesinde olduğu gibi, birincin olan saf bir ruh ikincil bir şekilde bedenleşmez. Tersin Ruh bedenleşerek var olur. Bu yüzden Hz. İsa'nın adı ve bedeni kabul edilmediği takdirde gerçekten iman edilmiş olmaz. Yani, yine burada, sudurcu anlamda, özün tezahüründen bağımsız bir şekilde varolamayacağı ve bilinemeyeceği fikrini buluruz.

İkinci yoruma göre, eğer sıfat cümleciği açıklayıcı ise, Gadamer'in ifadesi sadece "anlaşılabilen varlığı" değil, varlığın tamamını ilgilendirir. Bu durumda ifade bize aslında iki bilgi verir: Hem varlığın anlaşılabilir olduğunu hem de bu anlaşılabilirliğin dilin dolayımıyla gerçekleştiğini söyler. Grondin'e göre bu yaklaşım, Gadamer'in hermeneutiğini ontolojik bir düzlemde anlama imkânı sunar. Vattimo da bu açıklayıcı okumayı savunur, ancak Gadamer'in varlığı ve dili tamamen özdeşleştirdiğini düşünür.[132] Ona göre, Gadamer ünlü sözünde varlığın tamamını tarihsel dillere indirger. Grondin ise açıklayıcı okumayı tamamen farklı bir şekilde yorumlar ve varlığın dil sayesinde anlaşılabilir olduğuna dair ontolojik sonuçların Gadamer tarafından belki de tamamen fark edilmediğini belirtir: "Gadamer'in kendisi, varlık üzerine meşhur tezinin tüm sonuçlarını açmamış olabilir."[133]

Ancak burada Gadamer, Orta Çağ'ın aşkınlar metafiziğini (*métaphysique des transcendentaux*) takip eder, zira yüklemler –Güzel, İyi ve Doğru– her zaman varlığı tanımlar, özneyi değil. Bu bağlamda, Gadamer bu ifadeyle dilin araçsal kullanımını dışlayarak, dilin varlığa aidiyetini ifade eder. Başka bir deyişle, Vattimo'nun iddia ettiği gibi varlığı dile indirgemek yerine, Gadamer dile ontolojik bir zemin atfeder. Sudur nazariyesine uygun bir şekilde, kullandığımız dil zaten varlığın tezahürüdür. Yani dilin varlığa aidiyetini, hakikatin de varlığın bir parçası olmasına bağlamak gerekir. Bu yaklaşım, egemen özne karşısında kontrol edilen nesne fikrini aşma imkânı sunar; çünkü "metafizikte aidiyet, varlık ile hakikat arasındaki aşkın bağa işaret eder. Bu bağ, "metafizik bilgiyi varlığın kendi unsuru olarak kavrar; öncelikle öznenin aktivitesi olarak

[131] Dilin unutulması meselesi üzerine, bk. Jean Grondin, "L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode", *Revue internationale de philosophie* 54/213 (2000): 469-485.
[132] Vattimo, Gianni, "Histoire d'une virgule", s. 500.
[133] Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 477.

değil."[134] Varlık, insanî yorumlara indirgenemez; bu yorumlar, varlığın açılma alanını oluşturur. Dil, çeşitliliği sayesinde onun sonsuz tezahür biçimlerini yansıtır. Ancak bu, her dilsel yorumun meşru olduğu anlamına gelmez; zira Gadamer, metinle sürekli kurulan diyaloğun bazı anlamları elediğini de belirtir. Bununla birlikte, burada bizim açımızdan önemli olan nokta –özellikle varlığın adlarının da dilsel olduğunu hatırlarsak– Gadamer'in dile, sudur nazariyesi doğrultusunda, ontolojik bir güç atfetmiş olmasıdır. Bu durumda, varlık dilden ve dildeki anlamlardan bağımsız bir şekilde saf bir nesne olarak ulaşılamaz. Yani, öze ulaşmak için dilsel dolayımın aşılmaması gerekir.

2.2 Gadamer'de Anlama ve Temaşa

2.2.1 Varlığın Estetik ve Temaşası

Neoplatonculukta sudur kuramı Bir'den iniş temsil ederken, bunun karşılığı, bir tür temaşa sayesinde, çokluktan Bir'e dönüştür. Oysa, bu noktada da Gadamer farklı açılarda temaşa veya müşâhede anlamında *theoria* kavramına başvurur. Gadamer, *theoria* kavramını insan bilimlerinde, öznenin tahakkümüne dayanmayan bir anlayışı geliştirmek için kullanır. Gadamer, *theoria* kuramını estetik, epistemolojik ve etik bir çerçevede inceler. İlk olarak Neoplatoncu bağlamda, *theoria* her şeyden önce öznenin nesneye ontolojik aidiyetinin estetik deneyimi olarak düşünülür. Bu terim, dünyanın ya da bir sanat eserinin güzelliği karşısında öznesizleşme deneyimini ifade eder. Seyirci, kendisine sunulan şeyle temasa geçtiğinde "kendisi dışında olma" (*Aussersichsein*).[135] Varlığın oyununa katılır ve böylelikle bir *theoros* —yani seyirci ama aynı zamanda temaşa eden bir özne — haline gelir. Başka bir ifadeyle, hayranlıkla izlediği ya da dinlediği bir eserden tamamen etkilenmiş olan öznenin tutumu, klasik metafizikteki temaşa ile benzerlik taşır. Çünkü her iki durumda da durumu kontrol eden özne değildir. Deneyim, tam tersine, temaşa edilen nesneye odaklanır. Özne hiçbir şeyi kontrol etmez; çünkü katılım eylemi bir yapma değil, bir edilme (*pathos*), yani bir çekilip götürülme ve gösteri karşısında

[134] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 275.
[135] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 176.

büyülenme hâlidir. Bu temaşa, mesafelenme yoluyla bir soyutlama değil, aksine tam katılımdır. İşte bu müşâhede sırasında, izleyicinin, yani *theoros*'un dönüşümü gerçekleşir. Gadamer, Platoncu bir terminolojiyi kullanarak bir tür ekstatik durumu tarif eder.[136] Bu, *Phaidros* diyaloğunda Sokrates'in, güzelliği gören âşığı ele geçiren ilahi çılgınlığı savunma biçimine benzer:

> Aslında, kendisi dışında olma, pozitif başka bir şeyle birlikte olma imkânıdır. Bu orada olma türü bir kendi kendini-unutmadır ve seyirci olmak, kişinin seyrettiği şeyde kendini, kendini-unutmuşluğa bırakmasından ibarettir. Burada kendi kendini-unutmuşluk, özel bir durum değildir; çünkü o, kişinin bütün dikkatini eldeki konuya vakfetmesinden doğar ve bu da seyircinin kendi pozitif başarısıdır.[137]

Sanat eseri, dikkatimizi sunulan şeylerin varlığına çeker ve bu bağlamda bizi aşan bir hakikat deneyimi yaşamamızı mümkün kılar. Eser bize meydan okur ve hayatlarımızı değiştirmeye davet eder: "Bir sanat eserinin hakikati, ona yakın olan kişide bir dönüşüm meydana getirmesi bakımından manevi bir boyut içerir."[138] Bu hakikat deneyimi, sanatsal deneyimin sınırlarını aşar ve genel olarak insan bilimleri için bir model olarak hizmet edebilecek metafizik bir hakikati ortaya çıkarır. Dolayısıyla, ufukların kaynaşmasıyla eserin anlamına açık olmanın metafizik bir boyutu vardır.[139] Bu durum, nesnelliğin imkânsızlığı bahanesiyle herhangi bir hakikat kavramından vazgeçmek anlamına gelmez. Zira bir sanat eseriyle kurulan ilişki, yöntemle elde edilebilecek olanın ötesinde bir hakikat deneyimi sunar. Sanat eserleri için geçerli olan bu durum, aslında tüm eserler için geçerlidir. Klasikler zaten dönemlerini aşan eserlerdir. *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci bölümünde anlatılan insan bilimlerinin hakikati, kesin bilimlerden ziyade sanatın ontolojik deneyimiyle ilgilidir.

Burada *theoria*, saf bir eşzamanlılık deneyimidir. *Hakikat ve Yöntem*'in ilk bölümünde ele alınan estetik deneyim, özne ve nesne arasındaki bu ontolojik aidiyetin deneyimlenebileceği en mükemmel alanı oluşturur. Sadece somut gerçekleşmesiyle var olan sanat eseri, metinle kurulan hermeneutik ilişkinin nasıl işlediğini anlamamızı sağlar. Sanatsal deneyim, Gadamer'in hermeneutik anlama üzerine düşünce biçiminde

[136] Platon, *Phaidros*, 249d.
[137] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 176-177.
[138] Grondin, "La dimension métaphysique de l'herméneutique", s. 20.
[139] Grondin, "La dimension métaphysique de l'herméneutique", s. 23.

paradigmatik bir boyuta sahiptir. Bir hakikat hadisesi olarak sanat eseri, temsili (*Darstellung*), yani icrası olmaksızın düşünülemez. Ancak sanat eseriyle kurulan bu ilişki, izleyicinin oyunun kurallarına göre hareket etmesini gerektirir. Sanat eseri, takip edilmesi gereken bir partisyon dayatır. Gadamer'e göre temaşa, tam anlamıyla kendini sunan eserin oyununa kendini kaptırmak ve tüm kontrolü kaybetmektir. Burada oynayan bir özne yoktur; oyun kendisini oynar. Öznenin kendisi oyuna kapılmıştır; kuralları koyan ya da konulan kurallara bilinçli olarak itaat eden bir özne değildir. Bu kontrol kaybı fikri, Türkçede "oyuna gelmek" ifadesiyle anlatılabilir. Oyunun, oynayan özne üzerindeki önceliği, Gadamer'in uygulama anlayışında açıkça görülür. Uygulama, hermeneutiğin hükmedici bir bilgi olmadığını, anlamı ele geçirme değil, onunla karşılaşma olduğunu gösterir.

Gadamer, bir gösteriye katılım ile temaşa geçmenin aynı ontolojik fenomenin parçası olduğunu açıklar. *Theoria*'yı *Aufgehen*, yani görünüş ve filizlenmeye açıklık olarak tercüme eder:

> Bir gösteriye katılmak, tam da kendini temaşaya açmaktır. Oedipus'un trajik hatası yüzünden çaresiz kaldığı ya da Antigone'un devlet ve kardeşinin aşkı uğruna ölümle yüzleştiği bir sahne ile seyirci olarak benim aramda hiçbir anlaşmazlık yoktur. Bizi büyüleyen ve mest eden bu şeyler, kaygılarımızdan, bugüne ve yarına dair planlarımızdan geriye hiçbir şey kalmadan her şeyin içine çekildiğimiz bir *Aufgehen* anlamına gelir: yeni bir şimdiki zamandan haz alırız. Plotinus, bu anlamda *Aufgehen*'den, kendini Bir'de, ilahi olanda çözmek olarak bahseder.[140]

Dolayısıyla, doğa ve sanat eseri, varlığın kendini temsiline katılır. Bu anlamda, bunlar temaşa edilebilirler. Bu tezahürün kaynağı ise, Plotinosçu anlamda, Bir'den başkası değildir. Güzel olanı temaşa eden herkes aslında, kendisini seyirciyi tamamen memnun edecek şekilde sunan Bir'i temasa etmektedir. O andan itibaren özne, artık tam olarak kendisi değildir; tefekkür ettiği şeye kendini kaptırmıştır. "Bu," der Gadamer, "her birimizin Neoplatonizm'den, Plotinus'tan miras aldığımız şeyin bir örneğidir."[141]

[140] Gadamer, "Plotino". Bkz. Doyon, *Émanation et métaphysique*, s. 126-127.
[141] Doyon, *Émanation et métaphysique*, s. 129.

Bu bağlamda hermeneutik deneyimi bir şekilde mistik deneyimi anımsatır.[142] İki alan arasındaki bu yakınlık, her şeyden önce bir açıklık modeline dayanır: yorumcu, üzerinde hiçbir kontrolü olmadığı hakikatin ortaya çıkmasına izin vermek için kendini bir açıklık ve hazır olma durumuna sokar. Bu açıklık, her şeyden önce bir duymadır ve bu nedenle "aidiyet" teriminde zaten ima edilmiştir. Bu duyma, esasen özneden önce gelen bir sözün alımlanmasını gerektirir. Ancak bu alımlama kapasitesi, birincil bir sessizlik ve açıklık gerektirir: "Gadamer, en azından bu noktada, Plotinus ile başlayan uzun Batı mistik geleneğine dahil olur; öyle ki, Plotinus için Bir'den söz edemeyiz, çünkü konuşma terkip gerektirir."[143] Gadamer'in şeylerin kendilerinin konuşmasına izin verme arzusu, şeylerin söylemin konusu olduğu Orta çağ realizmiyle tamamen uyumludur.[144] Bu tutumu ile, özellikle Plotinus'tan beri gelişmekte olan "realist paradigmaya bağlı öznenin olumsuzlanması geleneğine" oldukça yakındır.[145]

Öznenin bu kayboluş deneyimini aslında mistik bir bağlamdan ziyade estetik bir bağlamda anlamak gerekir. Hermeneutiğin manevi potansiyeli sanat eseriyle karşılaşmada kendini gösterir, çünkü anlama, her zaman bireyin hayatını değiştirmeye yönelik bir davettir. Mistik ya da gnostik bir boyuttan bağımsız olarak, benliğin dönüşümü anlamında –yani Foucaultcu bir anlamda– maneviyattan bahsetmek oldukça uygun görünmektedir. Foucault'ya göre maneviyat, "hakikatin özneye asla doğrudan verilmediğini (...), öznenin hakikate erişim hakkına sahip olmak için kendini değiştirmesi, dönüştürmesi, yerinden etmesi, belli bir ölçüde ve belli bir dereceye kadar kendinden başkası haline gelmesi gerektiğini" varsayar.[146]

Gadamer, *theoria* kavramını bir gösteriye katılmayı varoluşsal bir katılım olarak tanımlamak için kullanır; seyircinin katıldığı şenliği "kutsal bir komünyona"[147] benzetir ve Krüger'in *theoria*'nın dini arka planını, gösteri tarafından ele geçirilme ve kendinden geçme olarak mükemmel bir şekilde tanımladığına işaret eder. Başlangıçta *theoros* terimi,

---

[142] Guy Deniau Gadamer'de öznenin yetersizliğini, "Meister Eckhart'ın betimlediği mistik tecrübeye" benzetir. Guy Deniau, "La question du 'sujet' dans l'herméneutique gadamérienne", *Methodos* 5 (2005): 14. https://journals.openedition.org/methodos/332 (erişim 18 Ocak 2025)

[143] Pascal Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie: l'herméneutique de Gadamer*, Paris: Vrin, 2000, s. 171.

[144] Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie*, s. 113.

[145] Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie*, s. 173.

[146] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris: Gallimard, 2001, s. 17.

[147] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 174.

dini bir festivale gönderilen heyet üyelerini ifade ediyordu.[148] Gadamer, Plotinus'a göre temaşanın bir trajediye katılmaya benzediğini söyler; bu bağlamda kişi kendisini tamamen gösteriye kaptırır. Anlam, bir ritüele ya da törene katılımı ifade eder. Sanatsal deneyim ile dini ibadet deneyimi arasında temelde ortak bir unsur vardır: Bize kendimizi unutturacak kadar ileri giden bir katılım coşkusu yaratır. Katılımcının varlığı, bireysel kimliğini aşacak şekilde dönüşüme uğrar. Bu nedenle ibadet deneyimi, katılımcının sadece bilincine değil, aynı zamanda varlığına da hitap eder.[149]

Gadamer'in ilgilendiği ibadet tipi, törenler ve dini egzersizler aracılığıyla icra edilen antik Yunan ibadetleridir.[150] [151] Onun ilgisi, antik Yunan ibadetlerinin şenlikli ve kolektif boyutuna yöneliktir. Gadamer, Rudolph Otto'nun eski Yunan dinleri üzerine yaptığı çalışmalardan etkilenmiştir. Ancak vardığı sonuçlar, özellikle Efkaristiya ile ilgili olarak, Hıristiyan ayinine de tamamen uygulanabilir görünmektedir. Gadamer'in oyun kuramında olduğu gibi, ayinin gerçek öznesi ayine katılan bireyler değil, ayinin kendisidir.[152] İbadet ile estetik deneyimin ortak noktalarından biri, tüm dolayımların tamamen ortadan kalkmasıdır.[153] Bu iki deneyim, zamanın askıya alınmasına ve yerini anın bütünlüğüne bırakmasına imkân tanır. İbadet, geçmiş ve bugünü bir araya getirirken; sanat, bir anlama anında tamamen ele geçirilmemizi sağlar. Gadamer bunu durmak veya oyalanmak (*Verweilen*) olarak tanımlar.[154] Bu, bir eserin yanında kalma hâlidir. Ritüelin kutlaması, tıpkı bir festivali deneyimlediğimiz gibi, zamanı askıya alır. Ayin töreni, tam anlamıyla "bu kendini gerçekleştirmenin en özgün ve örnek teşkil eden tezahürüdür."[155] Tıpkı festival gibi, ibadet de ardışıklığa uymayan çok özel bir zamansallık deneyimi sunar. Burada zaman, estetik deneyim içinde yaşanan sanat eseriyle eşzamanlılığın ta kendisidir.

---

[148] Hans-Georg Gadamer, "Praise of theory", *Praise of Theory: Speeches and Essays*, çev. Chris Dawson, New Haven: Yale University Press, 1998, s. 31.
[149] Walter Lammi, *Gadamer and the Question of the Divine*, London: Continuum, 2008, s. 9.
[150] Lammi, *Gadamer and the Question of the Divine*, s. 90.
[151] Walter Lammi, "Gadamer and the Cultic", *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka: Dordrecht, Springer, 2003, s. 139.
[152] Rik Van Nieuwenhove, "Gadamer, Art, and Contemplation. How to Make Sense of Sacraments in an Allegedly Post-Metaphysical World", *Louvain Studies* 38 (2014): 114.
[153] Lammi, "Gadamer and the Cultic", s. 138.
[154] Robert Dostal, "La redécouverte gadamérienne de la mimèsis et de l'anamnèsis", *Gadamer et les grecs*, ed. Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos ve Pierre Rodrigo, Paris: Vrin, 2004, s. 42.
[155] Hans-Georg Gadamer, "The festive character of theater", *The relevance of the beautiful and other essays*, çev. R. Bernasconi, N. Walker, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 59.

Şenlik zamanı, özne tarafından kontrol edilen, hesaplanabilir olan "boş" zamandan farklı olarak dolu bir zamandır. Boş zaman, gerçekleştirilecek bir eylemle doldurulmaya mahkûm olan gündelik yaşamın zamanıdır. Bu anlamda, ibadet vakti günlük yaşamın içinde bir zaman değildir. Önceden var olan bir boşluğu doldurmak için gelmez, onun doluluğu kendi zamansallığına işaret eder ve tam da hesaplanabilir, gündelik zamandan kendini koparma fırsatı sunar. Kutlama ise boş bir zamanı doldurmaz; aksine, zamanı kendisi şenlikli hâle getirir.[156] Gadamer, bu eşzamanlılığı betimlemek için Kierkegaard'ın dini terminolojisine başvurur.[157] Litürjide, sıradan zaman askıya alınır ve katılımcılar, benlik ve dünya hakkında yeni bir farkındalığa yol açan bir deneyime doğru sürüklenirler.[158] Ancak Gadamer'in amacı yalnızca estetik değildir, çünkü bu deneyim aynı zamanda varlığın kendisine bir katılımdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Gadamer, Platoncu güzellik doktrinini Plotinus'unkiyle birlikte ele alır: güzellik asla görünüşünden ayrı düşünülemez. Işık metafiziğinin de gösterdiği gibi, güzellik görünürlüğüyle var olur. Kendini gösteren bir güzellikten bahsedemediğimiz gibi, kendini tezahür etmeyen bir varlığı da düşünemeyiz. Varlık, kendini ışık olarak tezahür ettirerek bilinir kılar. Bu durumda, diğer yönde –yani İlkeye dönüşte– anlamak, varlığın kendisinin bir tezahürü olarak güzelliği temasa etmekle gerçekleşir. Dolayısıyla *theoria*, yani temaşa, salt estetik bir anlamdan çok metafizik bir anlama sahiptir. Yunan metafiziğinde bu, "sahiden var olan şeyde tam anlamıyla orada olmak" anlamına gelir.[159] Gadamer şu noktayı ekler: "'Temaşa' (*theoria*) terimi burada Plotinus'taki '*theorein'* teriminin aktif anlamında anlaşılmalıdır; bu, bir şeyi düşünerek gözümüzün önüne koymak anlamına gelir."[160]

Anlama yalnızca entelektüel bir faaliyet değildir; öznenin varlığını ilgilendirir. Deneyim, başımıza gelen, hatta anladığımızda yaşadığımız şeydir.[161] Başka bir deyişle, estetik deneyim aynı zamanda bir hakikat deneyimidir, çünkü *theoros*, temasa edilen ya da anlaşılan nesneden yayılan ışığı alımlamaya hazır hale gelir. Temaşa edilen güzel

[156] Isabel Weiss, *Gadamer: une herméneutique philosophique*, Paris: Vrin, 2010, s. 80.
[157] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 178.
[158] Van Nieuwenhove, "Gadamer, Art, and Contemplation", s. 120.
[159] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 175. Bkz. Gadamer, "Praise of theory", s. 31.
[160] Hans-Georg Gadamer, "Le retour au commencement" [1986], *Les chemins de Heidegger*, çev. Jean Grondin, Paris: Vrin, 2002, s. 261.
[161] Jean Grondin, "Gadamer et l'expérience herméneutique du texte", *De l'herméneutique philosophique à l'herméneutique du texte*, Proceedings of the 13h International Conference on Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration, Graduate School of Letters, ed. K. Matsuzawa, Nagoya University, 2012, s. 54.

nesneye katılım, ontolojik katılım için bir model olarak hizmet eder; buna göre bilgi, öznenin bir davranışı değil, varlığın kendisinin bir boyutudur. Hakikat, her şeyi bir nesneye dönüştüren bağımsız bir özneye tabi değildir; daha ziyade, varlığın kendisine bağlıdır, çünkü anlaşılması gereken şey bizim şey üzerindeki eylemimiz değil, şeyin kendisinin eylemidir.

2.2.2 Epistemolojik Deneyim Olarak Temaşa

Ancak Gadamer için *theoria*, yalnızca Neoplatoncu anlamda bir iştirak deneyimi değildir; aynı zamanda –kelimenin daha yaygın anlamıyla– *teoriler* üretme kaygısını da içerir. Estetik temaşa, gözlemlenen nesneyle –Kierkegaardcı anlamda– bir tür eş zamanlılık gerektirir ve bu, tüm aracılığın mutlak hazır-bulunuş (*presence*) içinde aşıldığı anlamına gelir.[162] Bununla birlikte, Gadamer'in *theoria* kavramına farklı şekillerde başvurması, bu kavramın diyalektik bir söylem aracı olarak kullanılmasına da imkân tanır. Gadamer ayrıca, *theoria*'ya başvurmasının amacının "bir estetik sorununu çözmek" olmadığını, modern düşüncenin daha uygun bir şekilde yorumlanmasını sağlamak, yani sosyal bilimleri yeniden temellendirmek olduğunu belirtir. Onun yeniden canlandırmak istediği şey, saf bir estetik hayranlık deneyimi olarak *theoria*dan ziyade, bu deneyimi beşerî bilimler için bir model olarak düşünme olasılığıdır—ki bu bilimler teoriler üretir. Bu bağlamda, Gadamer, modern bilimsel yöntemlerle klasik metafiziğin eski yöntemleri arasında net bir ayrım yapar.

Asıl mesele, yöntemin kullanımından tamamen vazgeçmek değil, beşerî bilimlerdeki anlama modelini yeniden düşünmektir. Gadamer'in eleştirdiği, yöntemin özne tarafından kontrol edilen ve kesin sonuçlar garanti etme iddiasıdır. Bu eleştiri, yöntemi epistemolojik bir duruş olarak hedef alır; doğa bilimlerinde ya da tarih araştırmalarında vazgeçilmez olan metodolojik yaklaşımı değil.[163] Temel sorun, bilimden çok, bilimsellikten kaynaklanan büyülenme hissi ve bu hissin anlayışı araçsallaştıran bir vizyona yol açmasıdır. Heidegger'in daha çok anlamanın ontolojik yapısıyla

[162] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 178.
[163] Gadamer'in hermeneutiğinde "yöntem" ile "yöntemsel yaklaşım arasındaki fark için bkz. K. R. Stueber, "Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer", *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994, s. 178-179.

ilgilenmesine karşın, Gadamer, anlamanın beşerî bilimler alanındaki özgüllüğünü sorgular ve bu anlamda Dilthey'ın sorgulamalarını bir şekilde devam ettirir.

Hakikat ve Yöntem'in sonunda, *theoria* konusu tekrar açılır. Ancak bu sefer bağlam, estetik temaşadan ziyade gnoseolojiktir. Gadamer, Antik Yunan'da bu terimin anlamının, modern dönemde teori kavramının özneye indirgenmiş kullanımıyla nasıl farklılaştığını ele alır.[164] Burada, Aristotelesçi *theoria* ile modern bilimlerin pratik uygulama ve sonuç fikrine odaklanan anlayışları arasındaki fark vurgulanır. Amaç, bilim yapmanın başka bir yolunu düşünmektir; modern bilimde, ilerleme ideolojisinin teoriyi pratik bir uygulamaya yönlendirdiği ve temaşaya yönelik endişelerden uzak bir vizyon sunduğu anlayıştan uzaklaşmaktır.[165] Aristoteles için *theoria*, yalnızca bir metafizik işlem değildir; basit bir gözlem ya da doğayı incelemek dahi bir tür manevi riyazet hâline gelir.[166] Zira "klasik karşıtlık, nihayetinde bilgi içindeki bir karşıtlıktı, bilim ve onun uygulanması arasındaki bir karşıtlık değildir."[167] Bu nedenle Aristoteles için temaşa, en yüksek etkinlik biçimidir. Herhangi bir nesneyi, bir mevcudiyet ruhu içinde incelemeyi bilmek, gözlemi kontrol edilebilir bilgi depolama anlayışından vazgeçmeyi gerektirir.[168] Böylece *theoria*, hem teorik ve bilimsel bir yaklaşımı hem de iştirak edici müşâhedenin sağladığı hakikat deneyimini mükemmel bir şekilde sentezler.

Pratik, kesinlikle teorik bilimin zıddı olarak görülmemelidir. Aristoteles, teori ile pratiği ayırsa da "theoria'nın kendisi pratiktir (*theoria itself is a practice*)."[169] *Theoria,* pratiğe zıt olmaktan ziyade, üst düzey bir faaliyeti yani insanın en yüksek varoluş biçimini temsil eder. Teori ve pratik arasındaki ikilik, bilginin kendisinde bulunur. Aristoteles, temaşayı bir faaliyet biçimi olarak sunarak bunu açıkça ifade eder. Eylem, bilginin bir yan uygulaması olarak ortaya çıkmaz; aksine, düşüncenin kendisi doğası gereği etkin bir süreçtir. Çünkü pratik, en geniş anlamıyla, canlı varlıkların davranış biçimini ifade eder.[170] Antik *theoria*'nın özünde bir eylem, bir *praxis* olmasını mümkün kılan şey, onun kendisinden bağımsız bir pratik amacı hedeflememesidir.[171] Aristoteles, "saf teori"nin

[164] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 271.
[165] Gadamer, "Praise of theory", s. 26
[166] Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris: Gallimard, 2004, s. 250.
[167] Hans-Georg Gadamer, *Reason in the age of science*, çev. F. G. Lawrence, Cambridge: The MIT Press, 1981, s. 89.
[168] Gadamer, "Praise of theory", s. 31.
[169] Gadamer, *Reason in the age of science*, s. 90.
[170] Gadamer, *Reason in the age of science*, s. 90.
[171] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 270.

sağladığı karşılıksız ve çıkar gözetmeyen mutluluğu savunan, bilginin yalnızca kendi için arandığı durumu mutlak bir öncelik olarak kabul eden bir düşünürdür.[172] Modern kullanımda ise "teorik" ifadesi, genellikle bir eksiklik –yani pratik boyutun eksikliğini– çağrıştırır; bir eylemin amacına yönelik zorlayıcı boyuttan yoksun olmayı ifade eder. Ancak antik *theoria*, özünde bir eylemdir; çünkü kendi kendine yeterlidir ve modern bilimin aksine, dışsal pratik sonuçlara yönelmek ya da insanın bilinen nesne üzerindeki hâkimiyetini sağlamak gibi bir amacı yoktur. Teorik araştırma, doğrudan doğruya kendisi için yapılır ve nihai hedef olan erdeme yönelir. Bu da onun pratik bir faaliyet olduğunu açıkça ortaya koyar.

Pierre Hadot da Aristotelesçi *theoria* üzerine yaptığı değerlendirmede teori ile pratiğin birbirine zıt olmadığını vurgular; zira *theoria*, zaten bir pratik amacı içerir. Hadot'ya göre, pratiği yalnızca düşüncelerin ardından gelen somut sonuçlar bağlamında ele almamak gerekir.[173] Kendinden başka amaç taşımayan, kendisi için geliştirilen düşünceler de belirli bir pratik biçimine dahildir. Aristoteles şunları yazar: "Kendisinden başka bir amacı olmayan yani sadece düşünmek için düşünenler de bu durum daha etkindir. Çünkü kendileri ve amaçları aynıdır, ikisininki de iyi davranmaktır ve bu nedenle bu düşünceler eylemdir".[174] Çünkü bilginin başka bir amacı olmamasının ve yalnızca bilgiye yönelmesinin, insanın dünyayla ilişkisinde pratik anlamda etik sonuçları vardır. Örneğin, İbn Sînâ, ârifin hakikati yalnızca onun kendisi için aradığını belirttiğinde, bu hakikat arayışına dayalı bir yaklaşımın pratik sonuçlarını, özellikle dünya arzusundan kopma bağlamında ortaya koyar. Hadot'nun "*praxis teorētikē*" ifadesiyle kastettiği şey, bilgi dışında hiçbir amacı tercih etmemek, yani "bilgiyi yalnızca bilgi için istemek ve bu bilgiye yabancı olan herhangi bir bireysel ya da bencil çıkarı kovalamamak"tır.[175]

Bu noktada önemli olan, *theoria*'nın aynı zamanda, pratik yani etik sonuçları olan, teorilere de yer vermesidir. Gadamer, Plotinus'tan özellikle varlığa katılım deneyimi vurgusunu benimser. Ancak Plotinus'ta Bir ile kaynaşma, düşüncenin ötesine geçen bir hareketi, "diyalektiğin ötesinde" bir noktayı ve *Nous*'un Bir ile temasında kendini feshetmesini gerektirir. Gadamer ise kavramın diyalektiğine bağlı kalır. Kavramsal

[172] Gadamer, "Praise of theory", s. 20.
[173] Pierre Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique*, Paris: Gallimard, 1995, s. 129
[174] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2017, 1325 b.
[175] Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique*, s. 130.

boyut, Platon'daki diyalojik biçim ve özellikle Hegel'deki mantıksal biçim aracılığıyla diyalektik modeli üstlenir. Zira Gadamer'e göre, Hegel'in diyalektiği bilgi ile varlığı yeniden ilişkilendirmeyi mümkün kılar.[176] Platon'da diyalektik gerçek bir yöntem değildir, en azından Hegel'inki gibi bir transandantal yöntem değildir. Platon'da idelerin zinciri, mutlak bilginin tamamlanmasına götüren kavramların aşamalı bir gelişimini içermez. Ancak Hegel'de yöntem, kavramların birbiri ardına açılımını sağlar; çünkü bu kavramların hepsi Mutlak'ın ifadeleridir. Gadamer için burada önemli olan, kavramların içsel ilişkilerinin kendi diyalektikleri aracılığıyla gelişmesidir.[177] Öyle ki, "Kavram öğretisinde tamamlanan şey, Gadamer'in klasik metafiziğe başvurusunda da bulduğu düşünce ile varlığın birliğidir."[178] Hegel'in büyüklüğü, "Yunanlıların bu yolunun, modern düşünce karşısında geride kalmış yanlış bir yol olduğunu varsaymamasında" yatar.[179] Hegel'in *Mantık* eserinin bilimsel yaklaşımı, "Aristotelesçi kategoriler teorisi geleneğini, yani varlığın temel kavramlarının teorisini, Kant'ta yalnızca düşüncenin basit biçimsel belirlenimleri olarak görülen kavramlarla" birleştirmeyi mümkün kılar.[180] Bu nedenle, Caputo'ya göre, Gadamer'in "gelenekçiliği," bilgi ve eylem için sağlam teorik temeller oluşturulabileceğini düşünen bir tür temellendiricilik (*fondationalizm*) varyantıdır. *Hakikat ve Yöntem*'deki "hakikat" sorunu, geleneğin hakikatini koruma ve geliştirme çabası bağlamında, Heidegger'den ziyade Hegel'e daha yakın bir metafizik girişimin içinde yer alır.[181]

Ancak insan doğasının aşılmaz sonluluğu göz önüne alındığında, Gadamer, kavramın diyalektik hareketini "dilin doğal mantığı" içinde arar ve bu hareket mutlak bir bilgiyle sonuçlanmaz.[182] Gadamer'in dile yönelimi, Hegel'le de meşrulaştırılabilir; çünkü Hegel için mantık, mantığın ilerleyişinin yansıdığı "dilin örtüsü" olmadan düşünülemez.[183] Gadamer açısından ise, tam da bu dil aracılığıyla ortaya çıkış, hermeneutik içinde mantığın yeniden ele alınmasını gerekli kılar. *Theoria*, bu nedenle,

[176] Hans-Georg Gadamer, "Signification de la 'Logique' de Hegel", *Archives de Philosophie* 33/4 (Ekim-Aralik 1970): 680.
[177] Gadamer, "Signification de la 'Logique' de Hegel", s. 685.
[178] Gadamer, "Signification de la 'Logique' de Hegel", s. 682.
[179] Gadamer, *Reason in the age of science*, s. 18.
[180] Gadamer, "Signification de la 'Logique' de Hegel," s. 682.
[181] John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988, s. 6.
[182] Gadamer, "Signification de la 'Logique' de Hegel", s. 695.
[183] Gadamer, "Signification de la 'Logique' de Hegel", s. 700.

anlık bir işlem değildir; bir süreç gerektirir.[184] Bir tavır alma biçimi olarak aktif bir faaliyet talep eder ve anlık bir deneyim yaşayan bir öznenin pasifliğine indirgenemez. Anlamın sahiplenilmesi sürecinde öz ortadan kaybolmaz; değişim ve dönüşüm, "özle sürekliliğe" engel oluşturmaz.[185] Dolayısıyla öznenin konumu salt bir pasiflik değil, belirli bir tutumdur; varlığın oyununa aktif bir katılımdır.[186] Çünkü bir şeyin ortaya çıkışı bile, öznenin tüm varlığıyla anlayışın gerçekleşmesine aktif olarak katılmasını gerektirir. Kendisini, dil olarak beliren diyalektik ile hakikatin sezgisel deneyimi arasında konumlandıran Gadamer ne *logos*'tan ne de *nous*'tan ne kavram mantığından ne de sezgiden vazgeçer.[187] Bu bağlamda Ricoeur'ün işaret ettiği gibi, Gadamer'in hermeneutik felsefesi "bir anti-epistemoloji değil, epistemolojinin epistemolojik olmayan koşulları üzerine bir düşüncedir."[188] Öyle ki *hakikat* ve *yöntem* terimleri arasında bir karşıtlık değil, diyalektik bir ilişki mevcuttur.

2.2.3 Kişisel Çıkarlardan Vazgeçmek

Temaşanın kendisi pasif değil, aktiftir ve somut sonuçlara sahiptir. *Theoria*'nın pratik sonucu, hakikate ve yalnızca hakikate ilgi duymanın yarattığı etik boyutta bulunur; bu da hakikati başka bir şeyi tahakküm altına almanın aracı olarak görmeye engel olur. Gadamer, *theoria* kavramını teorik bilimin kaynağı olarak da ele alır. Deneyim boyutu, modern anlamıyla teori sorununun aleyhine işlemez; çünkü mesele, insan bilimlerini terk etmek değil, onları yeniden düşünmektir. Bu nedenle *theoria*, özellikle Hegelci formunda, kavramsal bir mantığın aracı olduğu bir söylem olarak da karşımıza çıkar.

Teorik kayıtsızlıkta, bir oyunun yalnızca kendisi için oynanmasındaki hafifliği görürüz; bu oyun herhangi bir kazanç için oynanmaz. Daha önce ele aldığımız oyunun bir diğer özelliği, oynamaktan başka, dışsal bir gaye peşinde olmamasıdır. Haz, eylemin kendisine içkindir. Bu anlamda oyun, çıkarsızdır ve hesaplama mantığına uymaz. Tıpkı

[184] Gadamer, "Praise of theory", s. 31.
[185] Ingrid Scheibler, "Art as Festival in Heidegger and Gadamer", *International Journal of Philosophical Studies* 9/2 (2001): 166.
[186] Deniau, "La question du 'sujet' dans l'herméneutique gadamérienne", s. 8.
[187] Robert J. Dostal, "The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning", *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994, s. 66.
[188] Paul Ricoeur, "Logique herméneutique ?," *Herméneutique. Écrits et conférences, 2*, Paris: Le Seuil, 2014, s. 188-189.

metafizik gelenekte *theoria*'da olduğu gibi, eylem kendinden başka bir gayeye sahip değildir. Thomas, temaşayı tanımlamak için tam da oyun metaforunu kullanır.[189] Müşâhede, Tanrı'nın yüce vizyonunun dünyevi bir öngörüsü olarak, çocuk oyunu gibi işler; haz doğrudan yaşanır. Bilgelik kendi kendine yeterlidir; deneyimlenmek için hiçbir dış araca ihtiyaç duymaz. Oyunla karşılaştırma tam da burada devreye girer. Aslında bu benzerliği iki açıdan açıklayabiliriz: Hem oyun, tıpkı temaşa gibi haz verir, hem de eğlenceli faaliyetler başka bir şeyi amaçlamaz. Onları kendileri için ararız. Aynı şey bilgeliğin hazzı için de geçerlidir. Temaşanın hazzı tamdır; çünkü başka hiçbir şeye bağımlı değildir ve nedenini kendi içinde bulur. Sanatsal tecrübe modeli üzerinden düşünülen metin hermeneutiği de aynı şekilde ele alınmalıdır.

Gadamer, "Teori Övgüsü" (*Praise of theory*) adlı metninde, "Yunanlılardan bu yana kültürümüzün bir parçası olan teoretik yaşam idealine dair mücadeleyi sürdürmenin" gerekliliği üzerinde durur.[190] Aristoteles de tıpkı oyun teorisinde olduğu gibi, hikmet arayışının karşılıksızlığını vurgular; tıpkı tiyatrodaki seyretme gibi. Bilgelik yalnızca kendisi için aranır, başka herhangi bir amaç taşımaz. Hem seyirci bu seyirden herhangi bir fayda beklemez hem de oyunu izlemek için ödeme yapmaya hazırdır.

Gadamer, Aristoteles'teki teorik kayıtsızlığın önemini savunur. Aristoteles, ahlak ve siyasete verdiği yere rağmen, bilgiyi öncelemenin hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymadığına dair temel bir inançla hareket eder. Bu nedenle, Aristoteles'in metafiziği, doğası gereği tüm insanların bilmek istediğini ifade ederek başlar. Burada "doğası gereği," yalnızca varoluşu yönetmek ve yaşamı sürdürmek için değil, aynı zamanda doğamızı gerçekleştirmek ve mutluluğa ulaşmak için anlaşılmalıdır.[191] Bu bilgi, şeylerin değişmez özlerinin müşâhedesidir. En büyük mutluluk, tam da bu temaşada bulunur; bu mutluluk, hesapçı bir zihinle dışsal bir amaca yönelmez. Dünyayı temaşayla görmek, gözlemi yalnızca bilgi depolamanın bir aracı olarak görmekten vazgeçmeyi gerektirir. Daha ziyade, "dünyaya hazır bulunma"yı ifade eder; bu, yalnızca fiziksel bir varoluşu değil, aynı zamanda varlığın tümüyle orada bulunmasını içerir.[192] Gadamer, ritüellere

[189] Van Nieuwenhove, "Gadamer, Art, and Contemplation", s. 123.
[190] Gadamer, "Praise of theory", s. 19.
[191] Gadamer, "Praise of theory", s. 20.
[192] Gadamer, "Praise of theory", s. 31.

veya törenlere katılanların da aynı anlamda "orada" olduklarını, yani katılımlarına tamamen kendilerini kaptırdıklarını belirtir.

Böylece *theoria*'nın etik çıkarsızlığı, estetik boyut ile epistemolojik kaygı arasındaki bağı kurma imkânını oluşturur. *Theoria* kavramının etik boyutu, Gadamer'e anlama sürecinin deneyimsel ve teorik boyutlarını birlikte düşünme olanağı tanır. Bu sayede *theoria*, anlama sürecinde estetik, epistemolojik ve etik boyutlar arasındaki kesişimi sağlar. Gadamer'e göre, Kant öncesinde etik, estetik ve epistemolojik boyutlar iç içeyken, sonrasında bu boyutlar ayrışmıştır. Ancak *theoria* kavramı, hermeneutik anlayışı hem –güzele ve varlığa yönelik– bir deneyim hem de bir tür teorik bilgi olarak düşünme imkânı verir. Bu şekilde, Orta Çağ'ın üç aşkınsal kavramı olan Doğru, İyi ve Güzel bir araya gelir. Çünkü estetik deneyim ile kavramsal mantığı yeniden birleştiren temaşanın etik boyutudur. Başka bir ifadeyle, Doğru ile Güzel'in eşzamanlılığını sağlayan şey, *theoria*'nın İyi'ye ulaşma yolu olmasıdır. Bu bağlamda, Gadamer antik ahlaki mirası ve onun ahlaki bilgi ile yakından ilişkili bir *theoria* anlayışını yeniden sahiplenir.[193] Artık *theoria*, Plotinus aracılığıyla yalnızca Doğru ile Güzel'i ilişkilendiren bir kavram olmaktan çıkar; Aristoteles aracılığıyla Doğru ile İyi'yi ilişkilendiren bir yol da sunar.

Temaşa, ilgisiz ve kayıtsız bir etkinlik olarak, saf bilgi arzusudur.[194] Ancak "Erdemin ne olduğunu yalnızca bilmek istemeyiz; bu bilgiyi aynı zamanda iyi yaşamak için isteriz."[195] Temsilci olarak şenliğe katılmak *theoros*'un tek işlevidir. Öyle ki, şenliğe tamamen katılan *theoros*, bir anlamda kendini unutmuş bir durumdadır. Gadamer, bu durumu şöyle açıklar: "Aynı şekilde, Grek metafiziği de *theoria*'nın ve *nous*'un özünü sahiden var olan şeyde tam anlamıyla orada olmak (*Dabeisein*) olarak anlar ve keza bizim için de teorik tarzda eylemde bulunma yetisini belirleyen şey, kişinin bir şeye katıldığında kendi amaçlarını unutabilmesidir".[196] Temaşa, kendi başına bir amaç olması itibarıyla mutluluğun kaynağıdır. Onun temel özelliği, kendi kendine yeterlilik, yani *autarkeia* hâlidir. Bu durumda yaşanan neşe, doğrudan bilgiden doğar. Her eylem dışsal bir amaca

[193] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*, s. 172.
[194] Hans-Georg Gadamer, "L'herméneutique comme philosophie pratique", *Langage et vérité*, çev. Jean-Claude Gens, Paris: Gallimard, 1995, s. 253.
[195] Hans-Georg Gadamer, "Sur la possibilité d'une éthique philosophique", *Archives de Philosophie*, 34/3 (Temmuz-Eylül 1971): 393.
[196] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 175.

hizmet ederken, temaşa kendi kendisinin amacıdır. Bu anlamda, temaşa temelde faydasızdır; çünkü yararlılık ya da fayda mantığına tabi değildir. Yani felsefi teorilerin gerekliliği tam da bir işe yaramamalarından gelir. Ancak bu, onların önemini azaltmak bir yana, tam tersine artırır. Temaşa diğer tüm etkinliklerin üzerinde konumlandıran da tam olarak bu faydasızlığıdır; yani herhangi bir hedefe yönelik olmamasıdır. Üretken etkinlikler, kendilerinden bağımsız bir amaca hizmet ettikleri için daha düşük seviyededir. Bu tür etkinlikler, bir sonuç ürettikleri ölçüde değer bulur ve ikinci sebepler olarak adlandırılır. Aristoteles, bir şeyin ötesinde bir fayda aramanın ya da onun ne işe yaradığını sormanın anlamsız olduğunu belirtir. Müşâhede, tam da bu fayda mantığına – Gadamerci bir ifadeyle, sonuç elde etmeye yönelik metodik hesaplama anlayışına – kökten karşı çıkar. Bu nedenle, müşâhede bireyden, bir davanın lehine kendi kişisel çıkarlarını unutabilme kapasitesini gerektirir.

Gadamer, iki tür iyilikten bahseder. İlki, kullanılmak üzere sahip olunması amaçlanan iyiliklerdir. Bu tür iyilikler, bir kişinin mülkiyetine geçtiğinde diğer kişilerin mülkiyetinden çıkar. Bu durumda, bu iyiliklerin adil bir şekilde dağıtılmasını sağlamak devlete düşer. Ancak başka bir tür iyilik daha vardır: bir kişiye ait olmasına rağmen, aynı zamanda başka birine de ait olabilen iyilikler. Gadamer, bu tür iyiliklerin her bireyin içinde tam bir paya sahip olduğu şeyler olduğunu söyler ve bu görüşünü Augustinus'un *uti* (kullanma) ve *frui* (zevk alma) ayrımı üzerinden açıklar.[197] *Uti*, bir şeyin bir amaca yönelik kullanılmasını ifade ederken, *frui*, eylemin kendi içinde meyvesini barındırdığını ifade eder. Her türlü eylemin nihai amacı mutluluk, yani temaşadır. Dolayısıyla, tüm araçlar bu nihai amaca –kendi dışında bir amacı olmayan ve sırf kendisi için arzu edilen bu amaca –ulaşmak için kullanılmalıdır.

Özetle, teorik bilgi dışsal bir eylem ya da sonuca yönelmediği için, etik bir düzlemde kendi içinde etkili bir faaliyet gösterir. Burada yalnızca eylemlerden doğan nesneler için sürdürülen düşünceler değil, özellikle kendi amacını kendi içinde barındıran ve yalnızca kendisi için gerçekleştirilen zihinsel faaliyetler (*theoriai*) söz konusudur. İlahi

[197] Gadamer, "Praise of theory", 32. Augustine, *De Civitate Dei Contra Paganos* (417-426), 11.25 (para. C), çev. Gerald G. Walsh ve Mother Grace Monahan, *Writings Saint Augustine* 7 (City of God) Washington, D.C.: The Catholic University Press of America, 1952, s. 227: "I know that we ought to say that a person *enjoys* what he produces, but merely *makes use* of practice. The point of this distinction seems to be that a thing enjoyed (*frui*) is related directly to ourselves and not to something else, whereas a thing used (*uti*) is sought as a means to some other end."

akıl, dışa dönük bir eylemde bulunmadığı ve kendisinden başka bir amacı aramadığı için, bu temaşa faaliyetinin ideal modelini temsil eder. Eğer *theoria*, kavramsal bir aracılığın zamansallığına dahil olan bir praxis ise, o zaman insan bilimleri anlayışını antik teorik anlayışın dürtüsüne sadık kalarak nasıl geliştirebileceğimiz sorusu ortaya çıkar.

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in başında, modern eğitim için merkezi bir rol oynadığını belirttiği *Bildung* (eğitim/oluşum) kavramını, teorik uğraşlarda fayda fikrinden vazgeçmeye bir davet olarak sunar.[198] Buna karşılık, modern bilim ve ilerleme ideolojisi, teoriyi, her türlü temasa kaygısından uzak, tamamen pratik uygulamanın faydasına yönelik bir çıkar olarak değerlendirir.[199] Gadamer, modern bilimsel yöntem fikri yerine, bilimlerin bilimsel niteliğini *Bildung* kavramı geleneği üzerinden yeniden düşünmeyi önerir.[200] Orta çağ mistisizmine kadar uzanan hümanist *Bildung* anlayışı, bireyin bencil çıkarlarını aşarak evrensele ulaşmayı öğretmeyi ve "yarar ya da fayda hesaplarından" özgürleşmeyi amaçlar.[201] Bu bağlamda Gadamer, Hegelci mantığa geri döner; çünkü *Bildung*'un evrensel doğası, insana "evrensel entelektüel varlık" hâline gelme imkânı tanır.[202] Tümele yükselmek, tekil olanı feda etmeyi gerektirir ve bu fedakârlık, arzuyu sınırlamayı, dolayısıyla arzunun nesnesinden özgürleşmeyi ifade eder. Teorik eğitim, yani teorik bir duruşa sahip olmak, doğrudan ve dolaysız olanla değil, düşüncenin aracılığıyla ortaya çıkan şeyle ilgilenmeyi gerektirir. Zira "Teorik *Bildung*, insanın bildiği ve dolaysızca tecrübe ettiği şeyi aşar."[203]

Gadamer'in Hegel'de kavramın aracılığına başvurma bağlamında ilgisini çeken şeyin, varlık ve düşüncenin birliğini mümkün kılan doğal ve içkin bir hareket olduğunu daha önce görmüştük. *Bildung* da tam olarak bu doğal evrimi mümkün kılar. *Bildung*, doğal anlamıyla bir formasyon olarak, hareketin dışsal bir amaç doğrultusunda tasarlanmış sonucundan ziyade, sürekli ilerleyen bir "formun içsel gelişim fenomeni" (*Formierung*) olarak anlaşılır. Bu anlamda *Bildung*, Yunanca *phusis* (doğa) ile paralel olarak, "kendisine dışsal amaçlar yüklenemeyen" bir süreçtir.[204] Bu açıklama, *theoria*

[198] Gadamer, "Praise of theory", s. 18-19.
[199] Gadamer, "Praise of theory", s. 26.
[200] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 23-24. Gadamer dipnot olarak kendisi, kişisel çıkarların üstesinden gelmeyi öğrenmek olarak theoria ve Bildung kavramları arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 175, dipnot 228.
[201] Gadamer, "Praise of theory", s. 19.
[202] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 16.
[203] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 18.
[204] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 13.

deneyiminin epistemolojik ve etik boyutları arasındaki bağı mükemmel şekilde özetler. Çünkü düşünce, içsel ve doğal bir kavramsal harekete tabi olduğundan, dışsal bir sonuç ya da nihai hedef değil, yalnızca kavramın kendi hakikati olarak anlaşılabilir.

Gördüğümüz gibi, Gadamer'in *theoria* kavramı, insan bilimlerine dair yeni bir yaklaşım geliştirme imkânı sunar. Bu yaklaşım, öznenin incelediği nesne üzerinde tahakküm kurmasına engel olur. Özellikle hermeneutik bağlamında Gadamer, okuyucunun tarihsel ve varoluşsal önyargıları nedeniyle yazarın niyetini tam anlamıyla bilmenin imkânsız olduğunu belirtir. Ancak bu, öznenin kendi yanılsamalarını anlama nesnesine yansıtmasına izin vermez; çünkü okuyucu, kişisel çıkar mantığından tamamen vazgeçmelidir. Anlamak, tıpkı temaşa gibi, metni kendi çıkarlarımız doğrultusunda araçsallaştırmadan gerçekleşmelidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GRONDİN'DE HERMENEUTİK VE METAFİZİK: NEDENİ ANLAMA

3.1 Grondin'de Bilme ve Anlama

3.1.1 Gadamer'de Theoria Sorunu

Heidegger'in takipçisi olarak Gadamer, kıta felsefesinin karakteristik özelliklerinden biri olan hadiseni ehemmiyetine sadık kalır. Heidegger, olay (*Ereignis, Geschehen*) kavramının yayılmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Gadamer ise, başyapıtı *Hakikat ve Yöntem*'e "Anlama ve hadise" (*Verstehen und Geschehen*) adını vermeyi düşünmüştür. Gadamer, öngörülebilirlik içeren rasyonaliteyi aşan bir hakikat deneyimi arayışındadır. Sonluluk bilinci, mutlak bilginin elde edilebileceği iddiasını engeller. Hermeneutik deneyim, mutlak bir kesinliğe değil, tam tersine tüm güvenliklerin sorgulanmasına yol açar.[205] Böylece, "anlamanın aidiyetinin sonluluğu" bir ölçüde Orta çağın transandantaller kuramını çağrıştırsa da Gadamer, Grondin'in kabul ettiğinden daha fazla klasik metafizikten ayrılır. Grondin de Gadamer'i basit bir *ontologia perennis* (ebedi ontoloji) projesine yerleşmekten alıkoyanın, onun sonluluğun evrenselliği düşüncesi olduğunu haklı olarak hatırlatır.[206] Çünkü Gadamer'de varlığa aidiyet, tarihe aidiyeti de içerir. Ve bu tarih içerisinden nesnel bilgiye veya nedenin bilgisine ulaşmak imkânsız hale gelir. Gadamer'de öznenin aklının sonluluğundan dolayı metafizik bilgi nihai olarak imkânsızdır. Bu yüzden, metafizik alan hiçbir zaman bir bilgi nesnesi değildir, daima öznenin kendi sonluluğunu deneyimlemesiyle ilgili bir deneyimin nesnesidir. Yani varlık hiçbir zaman bilinmez, sadece, estetik hazza benzer bir şekilde, tecrübe edilir. Başka bir deyişle, hakikatin varlığa aidiyeti, epistemolojik sorunun ontolojik deneyimin arkasında kaybolmasına da yol açar. Descartes, her şeyi bilebilen bir özne fikrinin sınırlarını abarttıysa, tehlike bu kez özneyi her türlü bilgiden mahrum bırakmak, ona sadece bir aidiyeti deneyimleme olanağı tanımaktır.

[205] Grondin, *Introduction à Gadamer*, s. 176-178.
[206] Grondin, *Introduction à Gadamer*, s. 219.

Gadamer'i Yunanlıların güzellik figüründe büyüleyen nokta, şeylerin düzenliliği veya ahengi değil, güzelin her zaman insan ruhunu aniden yakalayan, tüm kontrol duygusundan yoksun bırakan niteliğidir. Benzer şekilde, Gadamer için temaşada önemli olan, şeylerin doğal ve öngörülebilir bir düzenini gözlemlemek değil –ki bu tam da olayın öngörülemez ve kontrol edilemez karakterine karşıt bir durumdur– öznenin tamamen aşan bir deneyimle tam anlamıyla yakalanmış olduğunu vurgulamaktır. Anlama, öznenin bir işlemi olmaktan ziyade, onu şaşırtan bir olaydır; tıpkı bir tekil sanat eserinin bizi kendi oyununa dahil etmesi gibi.

Bu nedenle Gadamer, yönettiği övgülere rağmen, *theoria*'ya tamamen güvenmez. Zira *theoria*'da modern bilimde teorik bilginin pratik üzerinde hegemonyasını öngören bir yapı da mevcuttur. *Theoria* aynı zamanda zamandan ve mekândan bağımsız bir bilginin metafiziksel iddiasını taşır; bu yüzden Gadamer, *sophia* yerine, insanın tarihsel ve sonlu niteliğini tam olarak dikkate alan pratik *phronesis* modelini tercih eder.

Gadamer, antik *theoria'*nın modern bilimin kontrol etme kaygısını taşımadığının farkındadır; ancak yine de modern bilim sonuçta *theoria*'nın radikalleşmiş bir halinden ibarettir.[207] Böylece antik *theoria* da bir şekilde modern tahakküm iddialarının imkânını taşır, her ne kadar onlara açıkça yer vermese de. Dolayısıyla, antik *theoria* bilimsel bilginin, özellikle Descartes'tan bu yana anlaşıldığı biçimiyle –soyut varlıkların saf noetik kavranışı olarak– şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu yüzden "pratik felsefe modeli (...) *theoria* modelinin yerini almalıdır."[208] Gadamer, sonluluğun evrenselliğinden dolayı, *sophia* karşısında *phronesis*'e başvurma konusunda noktasında Heidegger'i takip eder.[209] *Sophia* tikelliği değillerken, *phronesis*, insanın tarihe ve belirli bir somut bağlama aidiyetini tam anlamıyla dikkate alır. Kaldı ki, Macintyre, Gadamer'in Aristoteles yorumunu aşırı derecede pratik felsefeye odaklanmakla eleştirir.[210] İngiliz filozof, Gadamer'in Aristoteles'i yorumlarken Yunan filozofun teorik ve metafizik düşüncelerine

[207] Hans-Georg Gadamer, "What is Truth?", *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994, s. 41.
[208] Hans-Georg Gadamer, "Autoprésentation", *La Philosophie herméneutique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996, s. 50.
[209] *Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabının yorumunda *sophia* ve *theoria*'nın Gadamer tarafından değersizleştirilmesi üzerine, bkz. Enrico Berti, "Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (2000): 358-360.
[210] Alasdair Macintyre, "On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer", *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, ed. Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald ve Jens Kerstscher, Boston: MIT Press, 2002, s. 168-169.

yeterince önem vermediğini belirtir. Ona göre, etik metafizik temelli olmalıdır; ancak Gadamer bu ilişkiyi tersine çevirir.

Gadamer'in Platon yorumuna yönelik te benzer eleştiriler getirilmiştir. Gadamer'in Platon okuması, nihai hakikat fikrine yer vermeksizin, sonsuz bir diyalektiğin ötesine geçmez. Platon'da amaç, bu süreç uzun sürse bile, diyaloğu bitirip hakikate ulaşmaktır. Gadamer ise diyalojik sürecin kendisine odaklanır. Platon'da diyalektik süreç her zaman "kavramların anlaşılmasına ve nihayetinde İyi'ye ulaşmaktan ibaret olan amaç ile temel bir gerilim içindedir."[211] Böylece "Gadamer'in konuşmada sonuçtan ziyade sürece öncelik vermesiyle" Platon'daki "kavramların anlaşılmasına ulaşma prosedürü ve nihayetinde İyi'ye doğru hareketimiz" bir zıtlık tespit edebiliriz.[212] Dolayısıyla, diyalektiğin gerçek amacı, bir uzlaşmaya ya da karşılıklı anlaşmaya varmak değil, hakikati keşfetmektir. Gadamer'de temel risk, şeylerin anlamı hakkında, nihai bir nokta asla mümkün olmaksızın, bir tür sonsuz konuşma elde etmektir.[213] Dahası, Gadamer *anamnesis* kavramını tarihselleştirir ve onu kendi sonluluk felsefesiyle bütünleştirir.[214] Heidegger gibi o da anamnesis kavramını metaforik olarak felsefi düşüncenin tarihsel a priori'si olarak yorumlar. Gadamer bunu mutlak bir başlangıç olamayacağı fikrinin doğrulanması olarak görür, çünkü düşüncemiz daima kendisinden önce gelen entelektüel bir geleneğe dayanır.[215]

Bu sorun Gadamer'in durumundan çok daha önemlidir ve metafiziğin eski figürlerini temellük etmeyle alakalı temel bir soruna işaret eder. Çünkü eskiyi güncellemek aynı zamanda o eskinin özünü de değiştirebilir.[216] Gadamerci gelenek savunması zaten yavaş yavaş gerçekleşen değişime yer verir ve sadece tarihsel gidişatta ani kırılmaları reddeder. Bu anlamda, sudur kuramına başvurduğu için metafiziği anımsatan ama ondan kökten farklı olan bir hermeneutik daha büyük bir metafizikten

---

[211] Kevin Decker, "The Limits of Radical Openness: Gadamer on Socratic Dialectic and Plato's Idea of the Good", *Symposium,* IV, 1 (2000): 5.
[212] Decker, "The Limits of Radical Openness", s. 6.
[213] Bkz. Selami Varlık, "Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu", *Cogito* 89, (2017): 176-191.
[214] Gadamer, *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*, s. 160-161.
[215] François Renaud, "Gadamer, lecteur de Platon", *Études Phénoménologiques* 13/26 (1997): 39-40. Bu tarihselleştirmenin bir eleştirisi için bk. pour la crit de cette historicisation cf Oskar Becker, "Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst," *Philosophische Rundschau* X (1962): 225-238.
[216] Selami Varlık, "Gadamer'in Hermeneutiğinde Sola Scriptura ve Gelenek", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modem İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması,* ed. M. Bedir, N. Kızılkaya ve M. Özaykal, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s. 110-112.

uzaklaşma riskini taşır. Ancak aynı zamanda, metafizik gelenek te canlılığını koruyabilmek için bir şekilde dönüşmelidir. Canlı kalmak için gelişme ihtiyacı ile metafiziğin özünü kaybetmek arasında çok hassas bir fark vardır. Kesin olan şey, Gadamer ile birlikte, Heideggerci kınama ve olay kavramının desteklenmesine uygun olarak, nedensellik kavramının kaybolduğudur. Bu düzeyde Jean Grondin, özellikle duyu ve akıl arasında yaptığı karşılaştırma ile çok ilginç olabilir. Kesin olan şu ki, Heidegger'in nedensellik ilkesini kınamasına uygun olarak, Gadamer'de metafizik anlamda neden kavramı artık anlam ve önem taşımaz. Jean Grondin bu noktada, özellikle de anlam ve nedeni bir araya getirme biçiminde çok ilgi çekicidir.

3.1.2 Grondin'de Anlam ve Neden

Jean Grondin, kendi yaklaşımı ile Gadamer'inki arasındaki derin farklılıklar üzerinde fazla durmasa da hermeneutik ile metafizik arasındaki yakınlığı ele almak için, *neden* kavramına odaklanarak, başka bir yol önerir. Jean Grondin'in metafizik ve hermeneutik alanlarını buluşturması temelde anlam (*sens*) ve neden (*raison*) kavramları arasındaki yakınlığa dayanır. Metafizik her zaman hermeneutik bir sorgulamaya bağlıdır, çünkü şeylerin nedeni sorusundan hareketle, anlamlarını anlamaya çalışır.[217] Şeylerin anlamlı olduğunu söylemek, onların anlamsız olmadıklarını, asgari bir rasyonaliteye ya da en azından anlaşılabilirliğe uyduklarını varsayar. Bir şeyin anlamını belirleyen onun neden, yani niçin var olduğudur. Örneğin hayatın anlamının ne olduğunu sorduğumuzda, aynı zamanda neden yaşadığımız sorusunu da sormuş oluruz. Anlam bir yönelimi, bir istikameti (*sens*) ima eder ki bu da bir şeyleri belirli bir yöne yönlendirmek için nedenler olduğuna işaret eder. Türkçede anlam, anlaşılabilir bir nesnenin varlığını varsayan idrak etme eylemine göndermede bulunan *anla* teriminden gelir. Referans sözlük *Trésor de la langue française*'e göre anlam (*sens*) aynı zamanda "bir sürecin veya akıl yürütmenin unsurlarının birbirini takip ettiği düzeni" de ifade eder.[218] Dolayısıyla anlam aynı zamanda belirli bir düzene uyan artzamanlı bir süreç fikrini de çağrıştırır. Bu nedenle,

[217] Grondin, *Du sens des choses*, s. 62.
[218] *Trésor de la Langue Française*: http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?15;s=4177958760;r=1;nat=;sol=4 (erişim 30-12-2024).

yine aynı kaynağa göre, anlam aynı zamanda "(evrim içindeki bir şeyin, bir gâyeye uyan bir şeyin farklı durumlarının) düzenli ve geri döndürülemez ardışıklığını" da ima eder. "Bilimin anlamı"ndan ya da "tarihin anlamı"ndan bu şekilde bahsedebiliriz.

Grondin, hermeneutiğin metafizikle yakınlığını anlam ile neden kavramları arasındaki bağ ile kurar. Hermeneutiğin sorduğu anlam sorusunu metafizik tarihi için merkezi bir konumda olan nedensellik ilkesinden bağımsız düşünemeyiz. İnsan aklının temel işlevi şeylerin anlamını anlamaktır. Grondin, böylece aklın temel işlevini bilgiden ziyade anlama olarak belirler. Şeylerin anlamını anlamaya çalışmak, "gerçekliği nedenleriyle anlamaya" çalışmaktır.[219] Jean Grondin'in bu tespiti çok iddialıdır zira hermeneutik gelenekte çok önemli bir rol oynayan Heidegger bu ilkeyi insanın varlık üzerindeki tahakkümüyle özdeşleştirerek sert bir şekilde eleştirmiştir. Grondin ise, hiçbir şeyin nedensiz olmadığını ifade eden ve İbn Sînâ ve Leibniz'de bulunan nedensellik ilkesinin (*nihil est sine ratione*) hermeneutik bir okumasını önerir. Leibniz durumu şu şekilde açıklar: "hiçbir şey yeterli bir neden olmadan gerçekleşmez, yani, şeyler hakkında yeterince bilgisi olan birinin, neden öyle olduğunu ve başka türlü olmadığını belirlemek için yeterli bir neden göstermesi mümkün olmadan hiçbir şey gerçekleşmez."[220]

Ancak Jean Grondin, genellikle metafizik bağlamda kullanılan "cause" terimini değil, Fransızca "raison" (sebep) terimini kullanmaktadır. Neden mekanik ya da fiziksel bir süreci ima eder. Bir *neden* genellikle doğrudan başka bir olaya yol açan bir olay ya da koşuldur. Öte yandan *sebep,* bir eylemin nedenini türetmek için niyetler ve motivasyonlar alanına değinir. Bu anlamda, sebebin hermeneutik alana dahil edilmesi daha barizdir, çünkü bir insanın yaşantısını (*Erlebnis*) ilgilendirir.

Lakin Grondin, metafizik ve hermeneutik arasındaki bağı *sebep* kavramı üzerinden kurarken, bu kavramı *neden* ile eşanlamlı olarak kullanır. Çünkü o insanı "şeylerin anlamını ve sebebini anlama ve hissetme kapasitesi" açısından ele alır.[221] Oysa, sebep ve neden arasındaki yakınlığı sağlayan şey, Grondin'in sürekli "*raison des choses*" (şeylerin sebebi) demesi, yani insanların motivasyonlarını değil şeylerin nedenlerini sorgulamasıdır. Yani, sebep kavramı anlamanın öznesi olan insanla değil nesnesi olan

[219] Grondin, *Du sens des choses*, s. 31.
[220] Bk. Grondin, *Du sens des choses*, s. 62: "Hiçbir şey yeterli sebep olmaksızın yapılmaz, yani, bir şeyler hakkında yeterince bilgisi olan birinin, neden başka türlü değil de böyle olduğunu belirlemeye yetecek bir sebep göstermesi mümkün olmaksızın hiçbir şey olmaz."
[221] Grondin, "La métaphysique du sens des choses", s. 353.

şeyle ilgilidir. Üstelik aşağıda göreceğimiz gibi, Grondin bu sebep terimini özneden bağımsız bir düzen oluşturan şeylerin nesnel nedeni anlamında kullanmaktadır. Metafizikte nedenselliğe karşılık gelen anlam tam da budur. Bu anlama çabası âlemin düzeniyle alakalıdır.[222] Aslında burada Grondin Ricoeur'ün nedenin açıklanması ile anlamın anlaşılması arasında kurduğu döngüsel ilişkiye çok yakındır. Oysa, Gadamer'de açıklamaya yapılan bu vurgu eksiktir. Ricoeur'ün meşhur ifadesiyle "daha fazla açıklamak daha iyi anlamaktır". Bunu Grondin'in diliyle tekrar ifade etmek gerekirse, nedeni (*cause*) açıklamak, sebebi (*raison*) anlamayı sağlar. Grondin'in kendisi de bu bağlantıyı vurgular:

> Bana öyle geliyor ki, yasaların bilgisi olguların nedenini açıklamayı da mümkün kılmaktadır. Basit bir örnek vermek gerekirse, ekonomideki arz ve talep yasası genellikle bir ürünün fiyatının neden düştüğünü veya yükseldiğini anlamayı mümkün kılar. Olayları yasalar açısından açıklamak genellikle anlamaya yardımcı bir unsurdur. Büyük bir hermeneutikçi olan Paul Ricoeur bunu oldukça basit bir şekilde ifade etmiştir: daha fazla açıklamak daha iyi anlamaktır.[223]

Neden ve sebep arasındaki ikilik Dilthey'ın açıklama ve anlama arasındaki ikiliğini çağrıştırır. Lakin, Ricoeur bu ayrımı kabul etse de bu iki yaklaşımın birbirini dışlayan alanlar için geçerli olduğu fikrini reddeder. Açıklama radikal bir biçimde olguların ve yasaların nedensel dünyasına indirgenemeyeceği gibi, anlama da insanın niyetler dünyasına indirgenemez. Aksine, açıklama ve anlama diyalektik bir bütünlüğün iki unsurudur. Bir anlama nesnesi olarak bir metnin anlamı, bir açıklama nesnesi olarak metnin altında yatan düzenli yapıdan bağımsız düşünülemez.[224] Ricoeur, açıklama ve anlama arasındaki ikiliği, E. Anscombe'un *Intention* adlı eserinde geliştirdiği "dil oyunları" kavramı üzerinden açıklar. Anscombe'a göre, doğadaki neden, insan eylemindeki niyetten farklıdır. Ricoeur "neden" (*cause*) aceleci bir şekilde tek bir anlam yüklenmiş olmasını eleştirir, ki bu anlam Humecu anlamdır. Hume'a göre, nedensellikte öncüllerin ve sonuçların mantıksal olarak bağımsızdır, yani ayrı ayrı tanımlanabilirler.

---

[222] Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique. Essai sur ses piliers herméneutiques*, Paris: Cerf, 2019, s. 357.
[223] Jean Grondin, "La métaphysique en dialogue. Après six méditations métaphysiques quelques responsiones", *Philosophiques* 41/2 (Güz 2014): 405.
[224] Bk. David M. Kaplan, "Paul Ricoeur and the Philosophy of Technology", *Journal of French and Francophone Philosophy* 16/1-2 (2006): 42-56.

Böylece, bir kibrit bir patlayıcıyı ateşe veriyorsa, patlamayı betimlemeden kibriti mükemmel bir şekilde betimleyebilirim. Dolayısıyla, neden ve sonuç arasında mantıksal bir bağlantı yoktur. Niyette ise, eylem ile niyet arasında –Humecu anlamda– nedensel olmayan mantıksal bir bağlantı vardır, çünkü yapacağım eylemden bahsetmeden bir projeyi betimleyemem. Ricoeur, bu farkın neden ve sebep arasındaki ikiliğe karşılık geldiğini onaylar.[225] E. Anscombe için bu, nedensellik düzeni ile motivasyon düzeni arasındaki farkın ta kendisidir.

Oysa, Ricoeur daha sonra böyle bir ayrımın yüzeysel olduğunu ve sorunu çözmekten ziyade yok ettiğini yazar. Dil oyunlarının hiyerarşileştirilmesi ya da eklemlenmesi savunulamaz çünkü en sıradan dil düzeyinde bile iki dil oyunu kesişir. Böylece, Ricoeur'e göre "daha ziyade bir ucunda motivasyonsuz nedenselliğin, diğer ucunda ise nedensellikten uzak motivasyonun olduğu bir ölçekle karşı karşıyayız".[226] Bu iki uç noktanın ötesinde, nedenler ve sebepler sürekli olarak öyle bir şekilde kesişir ki birilerinin açıklanması diğerlerinin daha iyi anlamamızı sağlar. Ricoeur'ün ikinci bir argümanı, von Wright'ın şeylerin gidişatına insan müdahalesi kavramıyla ilgilidir. Bu kavramla, "açıklama ve anlama arasındaki ikiliğe kesin olarak sırtımızı döneriz",[227] çünkü herhangi bir müdahale en başından itibaren şeylerin gidişatı ile insan eylemi arasında yakın bir korelasyon olduğunu ima eder.

3.1.3 Aristoteles'te Bilmek yerine Anlamak

Anlam ve neden arasındaki denkliğin arkasında, anlama ile bilgi arasındaki denklik yer alır. Grondin, Aristoteles'in "bilmek" (*eidenai*) ve "anlamak" (*epaien, epistasthai*) fiillerini sık sık aynı bağlamda kullandığını zikreder.[228] Aristoteles bilgiyi neden arayışına bağlayarak, "neden?" sorusunu farklı şekillerde sorma imkânını sergilemiştir. Grondin'e göre, *Metafizik*'in ilk cümlesinin "tüm insanlar, doğaları gereği anlamayı arzular" şeklinde de anlaşılabileceği göz önüne alındığında, şeylerin nedenini arama gayreti son

[225] Paul Ricœur, "Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", *Revue Philosophique de Louvain* 75/25 (1977): 134.
[226] Ricœur, "Expliquer et comprendre", s. 135.
[227] Ricœur, "Expliquer et comprendre", s. 138.
[228] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 128.

derece hermeneutiktir.[229] Bilgi arzusu "anlama arzusu" olarak okunabilir.[230] [231] Grondin'in hermeneutiğin antik felsefeyle temellendirme isteği insanların doğal olarak "anlayan varlık" oldukları fikrine dayanır. Onun için en doğal eylem etrafındaki şeylerin anlamlarını aramaktır. Bu fikir modern hermeneutikte Heidegger'den esinlenir: insan her şeyden önce bir *animal hermeneuticum*'dur. Dasein'ın temel varoluş modu dünyayı ve varlığı anlama üzerinden gerçekleşir.

Aristoteles'in ünlü formülünde her bir terim önemlidir. Bu anlama arayışı tüm insanları ilgilendirir ve dolayısıyla evrensel ve doğaldır. Anlama arzusu, şeylerin nedenlerinin, yani şeylerin tabi olduğu akıl yasalarının evrenselliği kadar evrenseldir. Ancak Grondin için özellikle "arzu" veya "istek" kavramları özel bir öneme sahiptir. Her metafizik, "aklımızın şeylerin anlamını anlama ve bu deneyimi iletme çabasıdır." Bu bağlamda, hermeneutiğin olmadığı bir metafizik düşünmek mümkün değildir, çünkü varlığın genel bir kavrayışı, onu anlama çabası olmadan var olamaz.

Grondin, Olivier Scholz'u alıntılayarak, Aristoteles'in *eidenai* teriminin "anlamak" olarak çevrilebileceğini belirtir. Scholz, Aristoteles *Metafizik*'in birinci kitabını tüm insanlar doğal olarak bilgiye ulaşmayı arzuladığını yazarak başlatsa da "ve anlamayı" ibaresini de ekleyebileceğini söyler.[232] Ona göre çevirmenler, bu ünlü fiili "bilmek" yerine "anlamak" terimiyle çevirmeliydi, çünkü *eidenai*, Aristoteles'te çeşitli epistemik-bilişsel yetileri, özellikle *epistasthai* ve *gignoskein* yetilerini temsil eder. İnsanın en doğal tutumu, yalnızca bir şeyin böyle olduğunu ya da bir olayın meydana geldiğini, yani olguları bilmek değildir; daha ziyade, "olayların neden gerçekleştiği, bir kişinin hangi sebeplerle hareket ettiği" sorularını anlamaya çalışmaktır.[233] Scholz'un yargısı bu konuda nettir: "*Wir sind verstehende Wesen*" – yani, biz anlama varlıklarıyız. Hermeneutiğin gerekliliği de tam olarak burada hissedilir, çünkü bu anlayışın bir bedeli

[229] Grondin, "La métaphysique du sens des choses", s. 353. Christian Berner de Aristoteles'ı bu şekilde çevirir ve hermeneutik bir açıdan yorumlar. Bk. Christian Berner, *Au détour du sens*, Paris: Cerf, 2007, s. 19, dipnot 3: "tous les hommes désirent naturellement comprendre"

[230] Greisch, *Le cogito herméneutique*, s. 151. Ayrıca bk. Jean Greisch, *Désirer comprendre. Court traité des vertus herméneutiques*, Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2019, s. 55-56; Jonathan Lear, *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, Türkçe çev. Jonathan Lear, *Aristoteles: Anlama Arzusu*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlknur Urkun Kelso, İstanbul, Alfa, 2024.

[231] Grondin, "La métaphysique du sens des choses", s. 353.

[232] Oliver R. Scholz, *Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2016), s. 1.

[233] Scholz, *Verstehen und Rationalität*, s. 1.

vardır. Bir anlama varlığı olarak, sürekli yanlış anlama ya da hiç anlayamama riskiyle karşı karşıya kalırız.

Grondin'e göre, Aristoteles, yaşamını bu anlama ve açıklama sürecine hizmet edecek sistematik bir teori geliştirmeye adamıştır. Dört neden kuramının onun düşüncesindeki merkezi önemi de tam olarak bunu gösterir. Scholz'a göre, yaygın olarak kullanılan "dört neden" çevirisi, Aristoteles'ın zihnindekini tam olarak kavrayabilmeyi sağlamaz. Grondin, bu argümanı ele alarak, Aristotelesci bilgi anlayışında anlamanın merkezî bir yer tutmasının, şeylerin nedenlerini kavrama gerekliliğine dayanmasından kaynaklandığını belirtir. Grondin, bu nedenleri, hermeneutik ile metafiziği ilişkilendiren "şeylerin sebepleri" olarak tanımlar. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*'de, *episteme* adını verdiği ve bir şeyin nedenini ya da açıklamasını bilmenin yanı sıra onun zorunluluğunu da bilmeyi içeren bir bilişsel durumu tanımlar. Bu durumun bilgisi, bir zorunluluğun bilgisi anlamına gelir. Aristoteles ayrıca bu bilişsel durumun apodiktik bir kanıt ya da ispatı da içermesi gerektiğini belirtir.

Miles Burnyeat de *epistasthai*'yi bilgi yerine anlama olarak çevirmeyi önerir. Onun çıkış noktası, Aristoteles için *episteme*'nin esasen açıklama getirebilmek anlamına geldiğidir. Bu açıklamaların kendileri de "zorunlu sonuçlara" götüren "apodiktik bir kanıt ya da ispata (*apodeictic proof or demonstration*)" sahip olma anlamına gelir.[234] Oysa, İngilizcede bu tür bir bilgi için uygun ifade "*understanding*"dir. Bilgi ise, en azından modern tanımların çoğuna göre, açıklama kapasitesinden ziyade gerekçelendirilmiş doğru bir inanca dayanır. Pek çok yorumcu Burnyeat'in *episteme*'yi bilgi yerine anlama olarak tercüme etme önerisini takip etmiştir.[235] Burnyeat, *episteme*'nin "bilimsel bilgi" (*scientific knowledge*) olarak çevrilmesinin yarattığı sorunları ortaya koyar. Burnyeat, her ikizkenar üçgenin acılarının iki dik açıya eşit olduğu teoremi örneğini ele alır. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler* i.5'te *episteme*'nin nitelikli ve niteliksiz halleri arasında bir ayrım yapar.[236] Bir kişi bir özelliği genel kurala dayandırmaksızın biliyorsa, nitelikli

[234] Myles Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge," *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, ed. E. Berti, Padova: Editrice Antenore, 1981, s. 98-99.
[235] Aristotelesçi episteme ile anlama arasında bir bağlantı olduğunu da kabul etse de (46) J.H. Lesher bu görüşü eleştirir. Bkz. J.H. Lesher, "On Aristotelian *episteme* as 'Understanding'", *Ancient Philosophy* 21/1 (2001): 45-55. Yazara göre episteme kavramını İngilizce tek bir sözcükle karşılamak mümkün değildir (s. 54).
[236] Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 71 b9–25.

episteme'ye sahip değildir,[237] çünkü "Gerçeği biliyor ama bunun neden gerçek olduğunu bilmiyor".[238] Bilimsel bilgi, yalnızca bir olguyu bilmeyi değil, aynı zamanda nedenini de bilmeyi içerir. Bu yüzden, Burnyeat, açıklama ve anlama arasında, açıklama ve bilgi arasında bulunmayan bir korelasyon olduğunu savunur. Bir şeyi bilmek ya da anlamak, her seferinde hem nesnenin nedenine dair açıklamanın gerçekten bu neden olduğunu hem de bunun başka türlü olmasının mümkün olmadığını fark ettiğimizde gerçekleşir. Dolayısıyla Aristoteles, *epistasthai* terimiyle "açıklamaları bilerek ulaşılan bir bilişsel durumu" ifade eder ve Burnyeat'e göre bu durumun İngilizce'deki net karşılığı "*anlamak*"tır.[239] Yani anlama anlaşılan şeyi açıklayabilme kapasitesini içerir.

Burnyeat'in temel argümanı, Aristoteles'te bir şeyin "olduğuna dair" bilgi (*hóti*) ile "neden böyle olduğuna dair" bilgi (*dioti*) ikiliğine dayanır.[240] Felsefenin amacı, yalnızca nesneye dair gerçek bilgi sağlayan ikinci yaklaşımı ifade eder. Bu nedenle, anlamak, neden kavramıyla yakından ilişkilidir; çünkü bir şeyin nedeni, "neden?" sorusuna yanıt veren şeydir. Gerçek bir ispat, yalnızca bir şeyin böyle olduğunu (*hóti* veya Latince'de *quod*) göstermekle kalmaz; aynı zamanda o şeyin neden böyle olduğunu (*dioti* veya *quia*), yani nedenini de anlaşılır kılmalıdır. Aristoteles'ın dediği gibi, bir şeyi bilmek onun açıklamasını [*aitían*] anlamaktır.[241] Aristoteles'ın verdiği örnekte, "titreşim yapmayan bir yıldız yakındır, oysa gezegenler titreşim yapmaz, öyleyse gezegenler yakındır" şeklindeki akıl yürütme, yalnızca gezegenlerin yakınlığını onların titreşim yapmama olgusundan hareketle çıkarır. Lakin, "yakın bir yıldız titreşim yapmaz, oysa gezegenler yakındır, öyleyse gezegenler titreşim yapmaz" şeklindeki akıl yürütme, gezegenlerin titreşim yapmamasının yakın olmalarından kaynaklandığını gösterdiği için nedensel bir ispat sunar.

Fakat Burnyeat, kullandığı "anlamak" teriminin, Dilthey'ın anlam bilimleriyle bir yakınlık taşımadığını vurgular. Zira Aristoteles'e göre, insanı ve toplumsal fenomenler *episteme*'nin konusu olamaz. Burnyeat, bu bağlamda Dilthey'ı, ortak bir teleolojik kaygıdan dolayı, Batı düşüncesinde Aristotelesci geleneğe yerleştiren von Wright'ı eleştiri getirir. Von Wright, "her açıklamanın –nedensel, ereksel ya da başka türden

[237] Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 71 b28–9, 72 a25–6.
[238] Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge", s. 101.
[239] Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge", s. 122.
[240] Aristoteles, *Ikinci Çözümlemeler*, 89 b24
[241] Aristoteles, *Ikinci Çözümlemeler*, 94 a20.

olsun– şeyleri anlamamızı kolaylaştırabileceğini" öne sürer.[242] Burnyeat, bu kullanımın çok geniş olduğunu savunsa da, açıklama ile anlama arasındaki yakınlığı vurgularken von Wright'ın kastettiği bu anlamı ima ettiğini kabul eder.[243]

Aristotle: The Desire to Understand adlı eserinde Jonathan Lear de, Burnyeat'in anlamaya verdiği vurguyu destekler ve Aristoteles'in tüm felsefesini bu açıdan, insanın, doğanın ve tüm gerçekliğin anlaşılması yönündeki üçlü bir yaklaşımla inceler. Buradaki temel tespit, Aristoteles'te "neden?" sorusunu anlamaya çalışmanın, bir olgunun yalnızca "ne" olduğunu bilmekten farklı olduğudur: "Göklerin *neden* bu şekilde hareket ettiğini, fenomenlerin *neden* böyle olduğunu bilmek istiyoruz. Bilginin ötesinde bir şeyin peşindeyiz; anlamanın peşindeyiz."[244] Lear, Yunanca *eidenai* teriminin "to know" (bilmek) şeklinde çevrilmesinin uygun bir çeviri olduğunu kabul etse de Aristoteles'in bu terimi farklı bilgi türlerini kapsayacak şekilde genel bir anlamda kullandığını belirtir. *Epistasthai*, kelimenin tam anlamıyla *episteme*'ye sahip olma durumunu ifade eder ve Lear'e göre bu, "anlamak" olarak çevrilebilir.

"Anlama", aynı zamanda bir şeyin nedenlerini de kapsayan, derin bir bilme hali olarak tanımlanır. Bu noktada Aristoteles, *episteme*'yi iki şekilde kullanır: Bir yandan "geometri gibi organize bir bilgi bütünü"nü ifade ederken, diğer yandan bu bilgi bütününü öğrenmiş bir kişinin ruh hâlini belirtir. Böyle bir kişinin, ruhu *episteme* ile, yani organize bir bilgi bütünüyle tamamen özdeşleşmiş olduğu için "geometrici" olarak tanımlanabileceği söylenebilir. Bu nedenle geometrici, yalnızca geometriye dair özel bir bilgiye değil, aynı zamanda tümüyle yapılandırılmış bir bilgi sistemine sahiptir. İşte bu bağlamda, bir şeyi açıklamasıyla birlikte bilmektedir; çünkü onu organize bir sistem içinde konumlandırmayı bilmektedir. Örneğin, yalnızca bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik acıya eşit olduğunu bilmekle kalmaz, aynı zamanda bunu daha genel bir sistem içinde kanıtlayabilir. Lear'a göre, nedenler aracılığıyla anlamak, bilginin doruk noktasıdır: "Bilme arzusu, dünyanın ilke ve nedenlerini anlayan filozofta en derin tatminine ulaşır."[245]

[242] Georg Henrik Von Wright, *Explanation and Understanding*, London: Routledge, 1971, s. 6.
[243] Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge", s. 122.
[244] Lear, *Aristotle: the Desire to Understand*, s. 6.
[245] Lear, *Aristotle: the Desire to Understand*, s. 6.

Son olarak, bu yaklaşıma bir destek daha Moravcsik'ten gelir. Ona göre, "anlama" terimini, doğa olaylarına, matematiksel önermelere ve insan eylemlerine uygulanacak kadar geneldir. Ancak bu alanların her biri farklı bir yaklaşım gerektirir: İlki açıklamalar, ikincisi kanıtlar, üçüncüsü ise gerekçeler talep eder. Bu yüzden Moravcsik, Aristoteles'in nedensellik kuramını daha çok "bir metafizik anlama teorisi" olarak görülmesi gerektiğini savunur. Bu ifade, metafizik bilgi ile hermeneutik anlamayı ilişkilendirme çabamızı özetler. Böylece bir olayı ya da bir teoremi anlamak, onun böyle olduğunu bilmekten öte bir şeydir; özellikle ve esasen "neden böyle olduğunu, ona yol açan etkenleri bilmek" anlamına gelir.[246] Bir şeyi ancak *dia ti*sini, yani sorumlu olan faktörlerini bildiğimizde anlarız.

Moravcsik, "Aristotle on Adequate Explanations" başlıklı bir makalesinde, Aristoteles'in nedensellik kuramının, maddi nesneler ve hayvanlar gibi tözsel varlıklar kadar, insan eylemleri ve süreçler gibi tözsel olmayan varlıklara da uygulanabileceğini savunur. Aristoteles yalnızca doğal değişim koşullarını tarif etmekle kalmaz. *Aitia* teorisi, *Fizik,* biyolojik eserler ve *Metafizik*'in H kitabının dördüncü bölümünde, matematik, müzik, biyoloji ve insan eylemlerinin sebeplerini kapsayacak şekilde genişletilmiştir.[247] Bu nedenle, Moravcsik'e göre Aristoteles, "genel anlamda anlama"yı ele alır ve modern çağın öne sürdüğü kavramsal ayrımları dikkate almaz. Özellikle, bilimsel kanıtlamaya odaklanan modern anlayışı kasteder. Dilthey'ı doğrudan anmasa da burada açıkça açıklama ile anlama arasındaki düaliteye, dolayısıyla doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki ayrıma işaret ettiği söylenebilir. Bu nedenle, Dilthey'ın istediği gibi anlamayı ve açıklamayı birbirinden ayırmak zordur; Ricoeur'ün ünlü formülünün ifade ettiği gibi: "Daha fazla açıklamak, daha iyi anlamaktır."[248] Gerçek nedensel bilgi daima anlamaya dayanır; çünkü insanların neden savaşa gittiklerini bilmeden de gittiklerini bilmek mümkündür. Onların "amaçlarını" ya da nedenlerini bilmeden, yalnızca savaşa

[246] Julius M. E. Moravcsik, "*Aitia* as generative factor in Aristotle's philosophy," *Dialogue* 14/04 (Aralık 1975): 623.
[247] Julius M. E. Moravcsik, "Aristotle on Adequate Explanations", *Synthese* 28/1, *On Aristotle's Philosophy of Science* (Eylül 1974): 5.
[248] Paul Ricœur, "De l'interprétation", *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Seuil, 1986, s. 22. Bkz. Mehmet Rifat, "'Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak' İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricœur", *Cogito. Paul Ricœur* özel sayısı, 56 (güz 2008): 51-58.

gittiklerini görmek yeterlidir.[249] Nedensellik yalnızca insan bağımsız doğal fenomenleri değil, aynı zamanda eylemleri tetikleyen amaçları da kapsar.

Grondin'e göre, anlama ile bilme arasındaki fark, aklın sezgisel (*intuitif*) boyutuyla diskursif (*discursif*) boyutu arasındaki farka tekabül eder. Başka bir deyişle, "reason" (akıl) ile "understanding" (anlama) arasındaki ikilik, *ratio* ile *intellectus* arasındaki ikiliğe karşılık gelir.[250] Anlama terimi, bilim fikrinin içerdiği deneysel ve tümdengelimsel anlamdan kaçınmayı sağlar. Anlama, insan varoluşuna, varoluştaki yönelimine dokunur, der Grondin.[251] Ayrıca, bir şeyi nedeni aracılığıyla bilmenin mutluluğu, o zamana kadar bilmediğimiz bir şeyin nedenini anlamanın yarattığı samimi ve derin sevinç olarak tasavvur edilmelidir.

3.1.4 Leibniz ve Şeylerin Nedeni

Jean Grondin'e göre hermeneutik anlama ile metafizik neden arasındaki bu kesişmeler eski Yunan'la sınırlı değildir, zira modern felsefe de Leibniz'de bu kesişime çok uzak değildir. "Hermeneutiğin metafizik mirasını yeniden sahiplenmesinin hâlâ ilk emekleme aşamalarında olduğunu" belirten Grondin, Leibniz'in rasyonalizmini örnek olarak sunar.[252] Çünkü hermeneutiğin öncelikli amacı şeylerin nedenlerini anlamaksa, Leibniz tam da şeylerin nedenlere sahip olduğunu ve bu nedenlerin anlaşılabilirliğini nasıl açıklayabileceğimizi gösterir.[253] Şeylerin tabi olduğu nedenlerin araştırılması, dışarıdan bir şey eklenmeksizin, şeylerin kendilerinin anlamını anlamaya hizmet eder. Elbette iki disiplin arasındaki temel farkları ortadan kaldırmak gibi bir amaç güdülmez. Ancak, Leibniz için felsefi çaba bir şeyin nedenlerini anlamaya yöneliyorsa, Grondin, "hermeneutiğin bu şeylerin rasyonelliği ilkesini sahiplenebileceğini" savunur.[254] Bu nedenle hermeneutik, Heidegger ve Derrida'nın düştüğü nedensellik reddi cazibesine direnmesi gerekir. İnsan aklının sınırlılığı, şeylerin düzenini anlama çabasından vazgeçmeyi gerektirmez, çünkü bu ontolojik düzeni temsil eden ontolojik dayanak,

[249] Moravcsik, "*Aitia* as generative factor in Aristotle's philosophy", s. 624.
[250] Grondin, *Du sens des choses*, s. 119.
[251] Grondin, *Du sens des choses*, s. 27.
[252] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 142.
[253] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 149.
[254] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 153.

insanın bu düzeni ve bu aklı anlayabileceğini öngören bir antropolojik dayanakla tamamlanır. [255] [256]

Leibniz'in hatırlattığı gibi, çoğu zaman şeylerin nedenleri bilinmez, yani tüm nedenleri bilmek imkânsızdır. Ancak Grondin, anlamanın öznesinin sınırlılıklarının, onun nesnesine yansıtılmaması gerektiğini vurgular. Gerçeklik, akıl her zaman bunu algılayamasa bile, her şeyin bir nedeni var diyen nedensellik ilkesine tabidir. Hermeneutiğin, bir anlama çabası olarak tanımlanması için temel olan şey, şeylerin bir "son neden"inin var olmasıdır.[257] İnsan sınırlılıkları ile dünyanın düzeni arasındaki gerilime rağmen, Leibniz, daha iyi anlamanın mümkünlüğüne olan inancı besleyen bir iyimserliğin araçlarını sunar ve bu nedenle, insanın sefil durumuna odaklanan bir tür neo-Augustinusculuğa karşı durur.[258] Çünkü insan aklının sınırlamalarına rağmen çaba devam eder. Leibniz'in metafiziği yeniden umut aşılar ve bu, filozoflar arasındaki diyalog yoluyla hakikatte olma umudunu dile getiren Ricoeur'ün düşüncesine yankı uyandırır. Şeylerin ve insanın sebeplerini keşfederek, metafizik aynı zamanda varoluş ve umut nedenleri de sunar. Bu imkân ise, "dünya düzeninden ve dolayısıyla metafiziğin kendisinden bu kadar umudunu yitirmiş bir dönemde" çok önemli görünmektedir.[259] Dolayısıyla, insan anlayışının sınırlılığı hiçbir şekilde şeylerin düzeninin anlaşılmasından vazgeçilmesi anlamına gelmez, çünkü bu ontolojik düzen, şeylerin düzenini anlayabilecek tek kişinin insan olduğuna dair bir antropolojik boyutla tamamlanır.

[255] Grondin, *La beauté de la métaphysique,* s. 180
[256] Bk. Selami Varlık, "Nedensellik ve Hesaplayıcı Düşünme: Heidegger'e İbn Sînâcı Bir Cevap", *Nazariyat* 10/1 (Nisan 2024): 1-32.
[257] Grondin, *La beauté de la métaphysique,* s. 160.
[258] Bk. Selami Varlık, "Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı", *Temaşa Felsefe Dergisi* 21 (Haziran 2024): 150-171.
[259] Grondin, "La métaphysique du sens des choses", s. 354.

3.2 Hermeneutik ve Metafiziğin Çift Yönlü İlişkisi

3.2.1 Metafiziğin Hermeneutik Gayrete İhtiyacı

"Metafizik bir hermeneutik"ten[260] söz etmenin mümkün olduğunu düşünen Grondin, isim ile sıfat arasındaki ilişkinin iki yönlü olduğuna işaret eder: "Hem metafizik hermeneutiktir hem de hermeneutik metafiziktir."[261] Oysa çoğu zaman, her iki alanın uzmanları da diğeri hakkında gerçek bir bilgiye sahip değildir. Hermeneutikciler anlama çabasının nesnesi olan anlam ve hakikat sorusundan kaçınırlar. Metafizik uzmanları ise varlığa ve onun ilkelerine odaklanarak, anlama çabasının kendisine önem vermezler.[262] Bu tespiti farklı bir şekilde ifade edersek, "varlığın anlamı" ifadesinde her disiplin iki kavramın sadece birine odaklanır. Grondin'e göre, metafizik ve hermeneutik temelde felsefenin iki adını temsil eder, bu nedenle, Kant'a göndermede bulunarak ifade ettiği gibi, "hermeneutik olmayan bir metafizik kör, metafizik olmayan bir hermeneutik ise boştur."[263] Felsefe, gerçekliğin bütünü hakkında bir şeyler söylemeye çalışması hasebiyle metafiziktir ve aynı zamanda hermeneutiktir çünkü amacı bu gerçekliği tam manasıyla anlamaktır. Böylece, felsefe her zaman bu çift kimliği taşımıştır. Ancak antik felsefe, daha çok varlığı anlamak üzerine odaklanarak, metafizik veya ontolojik yönü vurgulamıştır. Modern felsefe ise, öznenin dünyayı anlamak için anlamın kültürel ve tarihsel dolayımlarından nasıl geçtiğine odaklandığı için daha hermeneutiktir. Lakin hermeneutik, "anlamanın her zaman prensipte mümkün olduğunu" kabul ederek asla evrenselliğinden vazgeçmez.[264] İlkesel olarak hiçbir fenomen, anlama çabamızdan kaçmaz.

Bu nedenle iki disiplin arasındaki ilişki karşılıklıdır. Bir yandan, metafizik hermeneutiğe ihtiyaç duyar, çünkü şeyler onları kuşatan ve aşan anlamlarının ışığında anlaşılmalıdır. Hermeneutik, metafiziğin her şeyden önce bir anlama çabasını içerdiği fikrinin altını çizer. Metafizik, şeylerin anlamı olarak da anlaşılması gereken şeylerin nedenini anlamayı amaçladığı ölçüde, "anlama ve deşifre etme sanatı" olarak

[260] Grondin, *Du sens des choses*, s. vi.
[261] Grondin, *Du sens des choses*, s. vi.
[262] Grondin, *Du sens des choses*, s. vii.
[263] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 183.
[264] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 184.

hermeneutiğe ihtiyaç duyar.[265] Anlam sorusunu felsefi düzeyde sormak için en uygun disiplin hermeneutiktir. Her metafizik, "aklımızın şeylerin anlamına dair bu deneyimi anlama ve iletme çabasıdır".[266] Hermeneutik olmadan bir metafizik düşünemeyiz, çünkü anlama çabası olmadan varlığın genel bir aklî tutarlılığı olamaz. Metafizik için önerdiği "insan düşüncesinin bir bütün olarak varlık ve onun nedenleri hakkında bir şeyler anlamaya yönelik dikkatli çabası" tanımına uygun olarak, şeylerin nedenini veya sebebini anlama çabası da hermeneutik bir sorundur.[267] Ancak metafizik aynı zamanda, tam da onlara anlam kazandırmak için şeyleri nasıl yorumlayacağımız sorusunu gündeme getirmemizi gerektirir. Dolayısıyla hermeneutik ile metafizik arasındaki ilişki aynı zamanda bir yöntem ile uygulandığı nesne arasındaki ilişkiden ibarettir. Eğer metafizik zorunlu olarak hermeneutiğin aracılığına ihtiyaç duyuyorsa, bunun nedeni temelde dünya hakkında bir teori olmaktan ziyade dünyanın anlamı hakkında olmasıdır. Var olan şeylerle değil, onların anlamlarıyla ilgilenir.[268]

Grondin metafiziği şeylerin anlamı hakkında uzun vadeli bir konuşma olarak tanımlar. Ona göre anlam kavramı hem metafiziksel hem de hermeneutiktir. Metafiziğin hermeneutiğe ihtiyacı vardır çünkü kelimelerin ve şeylerin anlamını algılamak yorumlama ihtiyacını ima eder. O halde, işaretlerinin gösterdiği yönde hareket ederek "doğrudan mevcut olanın ötesine" geçmek gerekir. Burada Jean Grondin bir kelime oyunu yapar, zira Fransızca "sens" hem anlam hem yön, yanı istikamet anlamını taşır. Böylece imlerin anlamlı olması aynı zaman bir istikamete işaret etmeleriyle alakalıdır. Hermeneutik her zaman şeyin ardındaki bu ikinci anlam düzeyini varsayarken, Grondin aklı tam olarak, doğrudan verilmiş olamayan bir şeyi algılama kapasitesi olarak görür. Grondin aklı "bir şeyin içinde, anlamına ve özüne uygun başka bir şeyin ortaya çıkması" olarak tanımlar. Akıl her zaman görünüşlerin ardındaki bir şeyi fark etmeyi gerektirir. Oysa görünüşlerin ötesinde bir şey tespit etme yeteneği tam da hermeneutiğin tanımına uygundur. Bu yüzden Grondin hermeneutiği metafiziğin "tek yöntemi" olarak sunar. Bu noktada Grondin'in iki disiplin arasındaki denkliği kurmasının nedeni tam da verili olanın ötesine geçerek arkasında ve hatta meta olan bir anlama ulaşma çabasıdır. Başka bir

[265] Grondin, *Du sens des choses*, s. viii.
[266] Grondin, "La métaphysique du sens des choses", s. 357.
[267] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 180.
[268] Grondin, "La métaphysique du sens des choses", s. 352.

deyişle, her iki durumda da şeylerin nihai anlamı hemen bilinmez; uygun sorgulama yoluyla keşfedilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, hermeneutiği metafizik için gerekli kılan *meta işleve* sahip olmasıdır.

Hermeneutik, metafiziğe her şeyden önce bir "anlama çabası" olduğu düşüncesini getiriyorsa, ifadenin ikinci terimi de ilki kadar önemlidir. Metafiziği "aklımızın anlama çabası" olarak gören Grondin, anlam meselesini daima bir gayret, bir efor bağlamında düşünür. Temelde, "insan kuşattığı her şeyi, arzuladığı her şeyi, anlama arayışı içinde yapar." Yani, hem metafizik her zaman bir çaba biçiminde tanımlanır, hem de her felsefi çaba da metafizik bir boyuta sahiptir. Bu aynı zamanda metafiziğin insanlık tarihinden bütünüyle kopmuş olmamasının nedenidir; çünkü metafizik, insanî alandan tamamen kopmuş bir dünyayı değil, insan aklının şeylerin nedenini anlamak için sürekli ve ihtiyatlı çabasını ifade eder. Bu yüzden, metafizik aynı zamanda bir etik boyuttan bağımsız düşünülemez; çünkü varoluşsal olarak tanımlanabilecek bir kaygıdan hareket eder. Her metafizik anlayış, varoluşumuzun anlamı ve olanaklarına ilişkin etik sorgulamalardan beslendiğini bilir. Dolayısıyla, metafiziğin hermeneutik bir boyut içermesi varoluşsal açıdan canlandırılma eforunu da temsil eder.

Bir anlama çabası olarak metafiziğin önemini vurgulamak için Jean Grondin, metafiziğe iki yaklaşım olduğunu yazar: Ya metafizikten bahsederiz ya da metafizik yaparız. Tıpkı edebiyat üreten yazarlar ile edebiyattan bahseden eleştirmenler arasında farkta olduğu gibi. İlk durumda metafizik söylemi bir meta-metafizikle ilgilidir, yani metafizik üzerine bir üst söylem üretilir. İkinci durumda ise "aktif metafizik", veya *en acte* teriminin sağladığı çok anlamlılık sayesinde "bilfiil metafizik" ile ilgileniriz.[269] Oysa, metafizikle ilgili söylemlerin çoğu, gerçek metafizik meditasyonlardan ziyade metafizik hakkında konuşmalardır. Söylem olarak metafizikle eylem olarak metafizik arasındaki temel farklardan biri ikincisinin daha çok zahmetli olmasıdır. Ayrıca aynı kişiler birine uzak diğerine ise yakın olabilir. Örneğin, Grondin'e göre, Kant ve Heidegger söylem düzeyinde metafiziğe tamamen karşıyken, eylem düzeyinde bir şekilde onlar da metafizik yapar. Kant, bizzat kendisinin de kabul ettiği gibi, metafiziği en sonunda mümkün kılmak için, metafiziğin olanaklılık koşullarıyla ilgilenmektedir. Aynı

[269] Jean Grondin, "De l'héritage métaphysique du XX^e siècle", *La réaction métaphysique au XX^e siècle* Sempozyumu (2007): s. 6, http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/de-lheritage-metaphysique-du-xxe-siece-2007.pdf (erişim 15 Ocak 2025)

zamanda 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ve 1786 tarihli *İlk Metafizik İlkeleri*'nde bir doğa metafiziği ürettir. Kant için metafizik, "kendisini deneyimin *a priori* koşullarının" bilgisi olmakla sınırladığında mümkündür.[270]

3.2.2 Hermeneutiğin Metafizik Anlama İhtiyacı

Ama öte yandan ilişki döngüseldir, çünkü hermeneutik de metafiziğe ihtiyaç duyar. Dünyayı anlama çabası anlam tecrübesinin imkânına ve dolayısıyla gerçekliğin bir bütün olarak belirli bir genel akla itaat ettiği fikrine dayanmalıdır. Metafizik, hermeneutik yönteme bir uygulama alanı, araştırma nesnesi sağlar. Başka bir deyişle, metafizik olmaksızın hermeneutik, hiçbir anlama ulaşamayan "negatif hermeneutik" olmaktan öteye gidemeyecektir.[271] Bir yandan hermeneutik anlama çabasının ehemmiyetini vurgular, diğer yandan metafizik sürekli olarak bu anlama çabasının boşuna olmadığını hatırlatır. Metafizik bize varılanların bir anlama yani bir nedene sahip olduklarını hatırlatır. Metafizik, bir varolanı nedenleriyle bilme ya da daha doğrusu anlama imkânını korur. Başka bir ifadeyle, hermeneutik varlığı anlamaya çalışırken, metafizik de varlığın anlamlı oluşunu sağlar. Bu yüzden, metafizikle desteklenmeyen bir hermeneutik boştur. Grondin'in burada gerçekten karşı çıktığı şey dünyanın absürd olduğu fikridir. Albert Camus absürd duygusunun "insanın çağrısı ile dünyanın sessizliği arasındaki çatışma"dan kaynaklandığını yazar.[272] Sürekli ve delice bir şekilde anlam aramak başka bir şeydir, bulunacak bir anlam olduğunu bilmek ise bambaşka bir şeydir. Metafizik olmadan sorgulama, yeterli bir cevabın mutluluğunu asla tadamayacak sonsuz bir süreçtir. Metafizik, var olanın olduğu gibi olması için nedenleri olduğu fikrini hatırlatır. Ve bu da şeylerin anlamını veya nedenini hermeneutik bir sorgulamayla araştırmayı meşru kılar. Varlığın nedenlere sahip olduğu bilgisi, anlama çabasını meşrulaştırır. Ancak diğer yandan, şeylerin anlamını araştıran bu sorgulama olmaksızın, cevabın kendisinin hiçbir değeri olmayacaktır. İşte bu yüzden metafiziğin hermeneutiğe de ihtiyacı vardır.

---

[270] Grondin, "De l'héritage métaphysique du XX[e] siècle", s. 9. Bkz. Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori,* Paris: Vrin, 1989.
[271] Bk. Selami Varlık, "Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu", *Cogito* 89, (2017): 176-191.
[272] Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe,* Paris: Gallimard, 1942, s. 45.

İki disiplin arasındaki bu ilişki bize soru ve cevap arasında ikiliği hatırlatmakta ve sorusuz cevaplar ile cevapsız soruların temsil ettiği iki yönlü riske dikkat çekmektedir. İlk durumda, yani sorusuz cevaplarda, yargının, doğru olsa bile, gerçek bir anlamı yoktur çünkü hangi soruya cevap verdiğini ya da daha derin olarak hangi soruna çözüm getirdiği tam olarak bilinmez. Belçikalı filozof Michel Meyer'in gösterdiği gibi, bir yargı ancak yanıtladığı 'örtük' soru aracılığıyla anlam kazanır.[273] Oysa ona göre cevaplara odaklanan felsefe soruları unutmuştur. Meyer'in vurguladığı sorun bir paradoks şeklinde özetlenebilir: Bir soruya verilen cevap ne kadar meşru ise, sorunun kendisini o kadar gereksiz kılar, hatta imha eder. Bu nedenle doğru cevap bir şekilde soruyu unutturmalıdır. Ama o zaman da cevabın anlamı riske girer, çünkü artık hangi soruna çözüm getirdiğini bilinmez. Bu nedenle Meyer'e göre, tüm büyük felsefi görüşler özerk teoriler olarak değil, çözmeyi umdukları sorunların ışığında anlaşılmalıdır. Cevabın değerini anlamamızı sağlayan şey her zaman örtük sorunun sorgulanmasıdır.

Grondin'in terimleriyle ifade edecek olursak, metafizik, dünyanın anlaşılabilirlik ilkesini, yani anlam sorusunu yanıtlama kapasitesini temsil ediyorsa, bu sorunun kendisini canlı tutan da tam olarak hermeneutiktir. O halde yapılması gereken, metafiziğin insanların varoluşsal kaygılarından kopuk teorik bir disipline indirgenmemesini sağlamaktır. Meyer'in örtük soruyu bulma sürecini yorumlama eylemine benzetmesi, tam da onun soru-cevap çiftiyle kurduğumuz bu analoji mümkün kılar:

> Sorgulayıcı-yorumlayıcı ifade konusunda kendini sorgular ve bu ifadenin cevapladığı soruyu bulur. (…) Kısacası, konuşanın yolunu ters yönden kat eder. Yorum sadece incelediği söylemin örtük sorusunu açıklığa kavuşturur; Konuşmacı cevaba gitmek için sorudan başlarken, yorum soruya geri dönmek için cevaptan başlar ve bu da cevabın ne açıdan bir cevap olduğunu görmesini sağlar.[274]

Böylece bir metafizik metni okunduğunda anlam sorusu, yani "neden?" sorusu ön-plana çıkar, yani neden filozof belirli bir sonuca varmıştır. Metafizik cevabı yorumlamak,

[273] Bkz. Selami Varlık, "Platon ve Problematoloji: Doğru Cevabın Sorusunu Bulmak", *Beytulhikme* 12/1 (2022): 197-214.
[274] Michel Meyer, *De la problématologie*, Bruxelles: Mardaga, 1986, s. 242.

bir çözüm bulmaktan ziyade bu sorunu bulmaktır, zira bu şekilde çözüm anlamlı olur.[275] Meyer'e göre, örtük soru, cevap tarafından unutturulduğu için, apaçık bir şekilde verilmiş değildir, *a posteriori* bir araştırmayla keşfedilmelidir.[276] Bu durumda "neden?" sorusu meta bor boyuta yükselir. Zira önemli olan nokta İbn Sînâ'nın nedenlere verdiği önemden ziyade bunun neden yaptığı veya –çözmeye çalıştığı sorun açısından– neden yapmak zorunda kaldığıdır. Bu şekilde onun metafizik nedensellik kuramını geliştirmiş olmasının neden, yani anlamı, kavranmış olur.

Grondin'in kendisi de metafiziği soru-cevap ilişkisi bağlamında değerlendirir. Metafiziğin tarihi, "sorulara verilen cevapların ve bu cevapların kaçınılmaz olarak ortaya çıkardığı soruların tarihidir." Bu yüzden, tıpkı Platon'da olduğu gibi, metafizik yapmak daima şeylerle bir diyaloğa girmeyi gerektirir. Metafizik şeylerin anlamı hakkında uzun süreli bir konuşma oluşturur. Metafizik tarihi de farklı filozoflar arasında bu uzun diyaloğun serüvenini anlatır ve her makul cevap bir sonraki filozofta yeni sorulara vesile olur. Bu aynı zamanda kuşkusuz bir "metafizikler savaşıdır", lakin "tüm bu seslerin metafiziğin kanonunun bir parçasını oluşturduğunu kabul etmek" Grondin'e daha verimli görünür. Bu yüzden bir Platoncu Aristoteles'i ya da bir Kantçı Hegel'in nedenlerinden mahrum kalmamalıdır. Önemli olan bu diyaloğun daima bir aklî nedenler diyaloğu olmasıdır. O zaman şeylerin neden ve anlamları çoğul olabilir. Bu şekilde Platon *idea*'yı neden olarak görürken, Aristoteles bu görevi dört farklı nedene yükler. Önemli olan tüm bu nedenlerin veya anlamların "hepsinin, metafiziği tanımlayan ve metafiziğin kendisinin ortaya koyduğu ve kurduğu, tek ve aynı aklî arayışına hizmet etmeleridir". Lakin, kanaatimizce, kendisi bunu belirtmese de Meyer'in soru-cevap kuramı Grondin'de, bir şekilde hermeneutik-metafizik ilişkisine yakın durur, zira hermeneutik anlam arayışını metafizik te anlamın varlığına izin veren düzen imkânını temsil eder.

İki alan arasındaki etkileşimi problematolojik terimlerle ifade edecek olursak bu, soru ne kadar gerekliyse doğru cevap ta o kadar gereklidir. İşte tam da bu noktada, sorgulamaya odaklanan Meyer'den ayrılıyoruz. Ona göre, cevaptan önce her zaman yeniden yapılandırılması gereken örtük bir soru gelirken, cevabı yeni bir soru takip eder. Soru-cevap ikilisinde cevap (C) hem –arkadaki– cevapladığı soruyla (S1) hem –

[275] Olivier Abel, *L'éthique interrogative. Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*, Paris: PUF, 2000, s. 33.
[276] Abel, *L'éthique interrogative*, s. 41.

önündeki– yol açtığı yeni soruyla (S2) alakalıdır, öyle ki bir S1-C-S2 üçlüsü oluşur. Böylece problematolojik araştırma bir yandan cevaba yol açan ama artık unutulmuş olan örtük soruyu arar, diğer yandan "problematolojik fark" (*différence problématologique*) kuramı sayesinde bizzat cevabın ürettiği yeni soruyu keşfetmeye gayret eder. Problematolojik fark tam olarak yargıdaki cevaplayıcı boyutla, yeniden sorgulayıcı boyut arasındaki farka işaret eder. Cevap sorgulamayı canlandırır ve yeniden sorunsallaştırır. Burada önemli nokta aynı önermenin hem cevaplayıcı hem sorgulayıcı olmasıdır. Bu şekilde S1'lerle S2'ler arasında bir simetrik ilişki oluşur: Önermenin cevapladığı soru keşfedildiği takdirde onun sorgulayıcı boyutu da canlandırılmış olur.[277]

Ancak Meyer ile ilgili sorun, "cevabı unutma" olarak adlandırabileceğimiz tam tersi bir aşırılığa düşmemizdir. Çünkü her cevabın ancak yeni bir soru sormamıza izin verdiği ölçüde anlamı ve değeri varsa, sanki felsefe temelde doğru cevaplarla ilgilenmeyerek, sadece sorularla ilgilenirmiş gibi bir imaj oluşur. Bu mesele bize kıta felsefesinin, özellikle de en rölativist akımlarının temel özelliğini anımsatır. İşte bu yüzden cevap verme eylemi, soru sorma eylemi kadar önemli ve gereklidir. Daha önce yazdığımız bir metinde bu sorunu, diyalektiği soru ve cevap arasındaki dengenin mükemmel bir sentezini temsil eden Platon ile çözmeye çalışmıştık. Diyalog, sadece karşılıklı soru ve cevaplardan ibaret değildir, tam olarak birliklerini oluşturur. Sorgulama ile cevaplamanın birliğinden ibaret olduğu için diyaloğun işlevi "cevabın özündeki sorgulayıcı boyutu ve sorunun özündeki keşifsel boyutu açık tutmaktan başka bir şey değildir". Fransız Platon uzmanı Monique Dixsaut, bir yandan statik olan "cevapları" ve "soruları", diğer yandan dinamik "cevaplama" ve "sorgulama" eylemlerini ayırır ve hem cevapların cevaplamayı tam olarak tüketmediğini hem de sorgulamanın sorularla sınırlı kalmadığını belirtir. Yani cevapların içinde bir sorgulama, sorularda ise bir cevaplama eylemi devam eder. Bu nedenle, Grondin'in terimleriyle ifade edecek olursak, cevap soru kadar önemlidir; bu da metafiziğin hermeneutik kadar gerekli olduğu anlamına gelir, çünkü dünyanın hakikatine ve anlamına kefillik eden metafiziktir.

[277] Böylece, yöntemsel açıdan bir metnin sorunsalı, başından sonuna kadar oluşan S1-C1-S2… zincirini belirleyen ana sorundur.

3.2.3 Ontolojik, Teolojik ve Antropolojik Anlam

Grondin, metafizik anlayışını ontoloji, teoloji ve antropolojiden oluşan üç ana eksene göre geliştirir.[278] İlk olarak, her metafizik, şeylerin bir bütün olarak düzenine veya anlamına dikkat çekmesi hasebiyle ontolojiktir. "Şeylerin anlamı" ifadesinde kasıt varolanların kendilerinin anlamlı olmalarıdır. Şeyler bir düzene, bir sürekliliğe, yani bir rasyonelliğe tabidir. Gerçeklik, akla uygun bir düzenle donatılmıştır. Bu gözlemi Anaksagoras'ın *nous*'unda, Platon'un *eidos*'unda, Aristoteles'ın formlarında ve Stoacı *logos* kavramında buluruz. Platon ve takipçilerinin çoğu için bu düzen iki anlamda "idealdir". İlk olarak, *eidos* bir sabitliğe, bir düzene uyar ve ikinci olarak, bu düzen insan düşüncesi tarafından görülebilir veya düşünülebilirdir. Gerçeklik bir düzene sahip olduğu gibi, şeylerin bu doğal düzeni de gizli ya da ulaşılmaz değildir. İnsan aklını kullandığı ölçüde şeylerin içkin düzenini düşünülebilir hale gelir. Bir şeyin anlamı aynı zamanda onun varlık nedenidir.[279] Anlam, şeylerin kendisinde bulunur; yani nesneldir, onlara özne tarafından zorla dışarıdan dayatılmaz. Grondin'in sonekin ikincil doğasını vurgulamak için iki kelimeyle yazdığı *düzen-sizlik*, "düzen genel kural olduğu için, dikkat çeker."[280] Yani bir düzen eksikliği, düzen fikrinin birincilliğinden dolayı fark edilir. Bir düzene dair birincil bir beklenti halinde olduğumuz için düzensizlik kendisinin fark edilmesine izin verir. Şeylerin düzenine ilişkin bu gözlem, hermeneutik sonuçlara sahiptir çünkü, gerçeğin kesinlikle anlamsız olmadığını, aranabilecek bir anlamın var olduğunu ima eder. Bir şeyin ne kadar anlamsız olduğunu düşündüğümüzde bile, saçmalık her zaman anlamın evrenselliği beklentisini varsayar. İnsanların eşyanın düzensizliğini telafi etmek için pratik aklı kullanmaları da bu temel anlam tecrübesi sayesindedir. Zira "pratik aklın görevi anlamsızlığa anlam katmaktır."[281] Aksi takdirde şiddet yoluyla çözülme riski taşıyan anlaşmazlıkları çözmek için mahkemeler gibi kolektif kurumlar bu şekilde inşa edilir. Elbette anlama yeniden ulaşma konusunda çeşitli yollar arasında anlaşmazlıklar mevcuttur, ancak müzakereci akıl yoluyla tartışmak ve bir uzlaşıya ulaşmak her zaman mümkündür.

[278] Grondin, *La beauté de la métaphysique,* s. 21.
[279] Grondin, *Du sens des choses,* s. 53.
[280] Grondin, *La beauté de la métaphysique,* s. 29.
[281] Grondin, *La beauté de la métaphysique,* s. 42.

İnsan aklının anlayabileceği bir dünya düzeninin var olduğu fikri özellikle Platon'la başlamıştır. *Eidos* aynı anda şeylerin temeline, güzelliğine ve anlamına işaret eder. *Eidos*, dünya düzeninin güzelliğini tam olarak ortaya koyan şeydir.[282] Bu yüzden Grondin'e göre *eidos*'u açıklarken Platon'un güzelliğe bu kadar önem vermesi tesadüf değildir. Güzellik "dünyadaki en görkemli, en karşı konulmaz ve en tartışılmaz" şey olduğu için aynı zamanda en doğru olandır. Dünya düzeninin güzelliği öznenin yargısına bağlı değildir, şeylerin bizzat bir özelliğini temsil eder: Bir sabitliğe, düzenlemelerindeki düzenliliğe tanıklık ettikleri ölçüde güzel olan şeylerin kendileridir. Bu nedenle insana düşen bu düzeni inşa etmek değil, yalnızca onu fark etmektir.[283] Nesnelerin doğal düzeninin öznenin yargısından tamamen bağımsız olan içsel güzelliğinin bu nedenle hem estetik hem de etik sonuçları vardır.

Bu nedenle Grondin, çağdaş felsefede olaya, hadiseye (*évènement*) verilen merkezi öneme karşı oldukça eleştireldir. Ona göre olayın bu şekilde desteklenmesi, irrasyonelliğin teşvik edildiği anti-metafizik iklimin bir parçasıdır. Eğer olay kavramı felsefede bu kadar popüler hale geldiyse, bu, olası bir moda etkisinin ötesinde, özellikle "aşkınlığın ve hatta metafiziğin çok sorunlu hale geldiği, son derece 'seküler' bir çağda yaşadığımızdan" kaynaklanmaktadır.[284] Grondin'in "nominalist" olarak tanımladığı bu dönemde, mevcut varlıklar yalnızca ampirik bilimin kavrayabileceği ve açıklayabileceği bireysel, maddi şeyler olarak kabul edilir. Hadisenin bu önceliği, din fenomenolojisinin Jean-Luc Marion gibi önemli isimlerinde özellikle görülmektedir. Oysa, Grondin'e göre hadise felsefesi her türlü rasyonellik beklentisinin dışında konumlanır. Hadise her zaman aklın düzeninden kaçan, önceden tahmin edilemeyen bir şey olarak düşünülür.[285]

Marion'da doygun fenomenler tam olarak bu özelliğe sahiptir. Bu fenomenlerde sezgi ona denk gelen kavramı aştığı için, aslında algılama kategorileri de aşar. Bu yüzden Marion doygun fenomeni, Kant'ın kategorilerini tersine çevirerek inceler.[286] Nicelik açısından doygun fenomen nişan alınamaz olandır (*invisable*), nitelik açısından dayanılmaz, katlanılmazdır (*unbearable*), ilişkiye göre mutlaktır (*absolute*) ve kiplik

[282] Grondin, "La métaphysique du sens des choses", s. 355.
[283] Grondin, *Du sens des choses*, s. 41.
[284] Grondin, "In Any Event?", s. 65.
[285] Grondin, *Du sens des choses*, s. 63.
[286] Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, çev. J. L. Kosky, Stanford: Stanford University Press, 2002, s. 199.

açısından bakılamazdır (*irregardable*). Nicelik açısından doygun fenomen nişan alınamazdır zira daima beklenmediktir. Marion Kant'ın fenomen tasvirini iki açıdan ele alır. İlk olarak, niceliğe göre bir bütün parçalarının birleşimiyle oluşur. Bu da ikinci olarak, fenomenin parçalardan oluşan bir bütün olarak, önceden öngörülmesini sağlar. Yani parçaların algısının toplamından oluşan bir bütün aynı zamanda önceden görülen bir fenomendir. Doygun fenomen ise bu iki özelliği tersine çevirir. Kavramı aşan bir sezgi sonlu parçaların birleşiminden oluşamaz. Sezgi kavramı nasıl aşıyorsa, bütün de parçaları aşar. Böylece, bu tarz bir fenomen ölçülemeyen, ölçüsüz bir fenomendir. O hiçbir zaman algılanamayan, öngörülemeyendir. Çünkü doygun fenomende parçalardan bütüne geçişi sağlayan ardışık sentez imkânsızdır. Bu sentezin imkânsızlığı özellikle hayret (*amazement*) duygusunda kendini gösterir. Hayrette nesne daima onu görmemizden önce gelir, o her zaman beklenmediktir; bu yüzden insanı şaşırtır.[287]

Marion örneğiyle doygun fenomen üzerinden kısaca hatırlattığımız hadise felsefesi, Kıta felsefesinde ve çağdaş fenomenolojik düşüncede çok yaygın hale gelmiştir. Fransa'daki yeni fenomenoloji üzerine yaptıkları çalışmada Hans-Dieter Göndek ve László Tengelyi, "verili olanın olaysal doğasının tanınmasının" bu fenomenolojideki en son gelişmeleri anlamanın anahtarı olduğunu ileri sürer.[288] Marion'a göre doygunluk olgusu, nedensellik ilkesinin doğasında var olan öngörülebilirliği sorgulayan mükemmel bir hadise örneğidir. Hadisenin nedensiz ve sebepsiz bir şekilde verilmesi yeter sebep ilkesine tamamen aykırıdır.[289] Dolayısıyla, verili bir olgu olarak hadise her zaman öngörülemez, olağandışı, beklenmediktir çünkü yeterli bir nedeni yoktur ve olamaz. Hadise felsefesi Hristiyanlığın bazı temel öğretileriyle yakından alakalıdır çünkü Mesih deneyimi hadisesine ve "bir gece hırsız" gibi gelecek olan Tanrı'nın Krallığının nihai tamamlanmasına atıfta bulunur.[290] Bu nedenle, Jean Greisch'ın belirttiği gibi, olay düşüncesinin, temelde şeylerin düzenine dayanan Aristotelesçi teorik temaşada yeri yoktur.[291]

---

[287] Marion, parçaların toplamını aşarak bir tür hayrete yol açan fenomen örneği olarak kübist eserleri zikreder. Bkz. Marion, *Being Given*, 201-202. Bk. Selami Varlık, "Jean-Luc Marion'da Doygun Fenomen ve Yüce", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmalar* 33, (Mart 2017): 9-28.

[288] Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 671.

[289] Marion, *Being Given*, s. 161.

[290] *1. Selanikler* 5:1

[291] Jean Greisch, "Ce que l'événement donne à penser," *Recherches de Science Religieuse* 1/102 (2014): 42.

Hadise kavramı belirli bir "ikame teolojisine" izin verir, öyle ki "Tanrılardan veya ruhlardan söz edemeyiz, ancak tüm inancımızı 'olayların' olasılığına yatırırız."[292] Bu olay teolojisi esas olarak olayların temelde öngörülemez olduğu fikrine dayanmaktadır. Böylece olup bitenlerin anlamını ve nedenini anlayamamamız, onların kendi içlerinde anlamsız olduklarına hükmetmemiz için bir standart haline gelir. Leibniz'le gördüğümüz gibi, bir şeyin açıklanmamış olması, onun kendi başına açıklanabilir olmadığı anlamına gelmez. Kaldı ki, olayın öngörülemezliği çoğu zaman belirli bir merak duygusuyla karışsa da açıklamanın bu meraka mutlaka bir son vermesi gerekmez. Güneş ya da ay tutulması bir olay olarak yaşanabilirken, bugün ise kolaylıkla açıklanabilen ama yine de hayranlık duygusuyla yaşanabilen bir olaydır. Yani nedenin bilgisi hayranlık duygusuna son vermeyebilir.

Metafiziğin bu ilk ontolojik ayağı, teolojik boyutu temsil eden ikinci ayakla doğrudan alakalıdır. Bu düzen, hiçbir şeyin sebepsiz olmadığı ilkesine uygun olarak bir aklın etkisi olarak düşünülür. Dolayısıyla Grondin'e göre "gözlemlediğimiz aklın bir nedenden kaynaklandığını" düşünmek "makul" görünür.[293] Her şeyi düzenlemiş olan bir akıl mevcuttur.[294] Böylece, dünyadaki şeylerin anlamını bulma kaygısı doğal olarak İlk ilke sorusuna götürür. Aslında insan aklını aşan bu ilk prensip hakkında pek bir şey söylenemez. Ancak Aristoteles'e göre ilk ilkenin düşünce düzeyinde olması gerekir. Çünkü bir yandan düşünce varlıklar hiyerarşisinde düşünülebilecek en yüksek şeydir. Diğer yandan da "dünyanın aklî düzeni ancak akıllı bir zanaatkârın eseri olabilir."[295] Bu aklın ilk iki kutbu onun içkin ve aşkın boyutunu temsil eder. Zira ilke dünyanın özel yasasını ifade ettiği ölçüde içkindir. Ama aynı zamanda dünya düzeninden bağımsız olarak da düşünülebilmesi bakımından aşkındır. Fark ettiğimiz gibi, Grondin'in buradaki argümanı, meşhur nizam deliline –yani yaratılmış dünyadaki düzenin gözlemlenmesine dayanan Tanrı'nın varlığının kanıtına– işaret eder.

Grondin'in antropolojik olarak sunduğu metafiziğin üçüncü dayanağı, aklın aynı zamanda şeylerin bu içkin düzenini algılamasına izin veren bir yeti olduğu gerçeğiyle

[292] Grondin, "In Any Event?", s. 65.
[293] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 30. Grondin "akıl" olarak *raison* ile "neden" olarak *raison* arasında yakınlığa başvurur.
[294] Grondin, *Du sens des choses*, s. 134.
[295] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 33

ilgilidir.[296] Yani hem ontolojik düzen teolojik bir ilk ilke fikrine işaret eder, hem de bu düzenin tespit edilir olması hasebiyle, metafizik-hermeneutik ilişkisi antropolojik bir vurguya dayanır, o da insanın anlamı kavrama kapasitesinde sahip olduğudur. Yunanca *nous*'u, akıl veya zekâ kavramı gibi, düşünce yetimiz için olduğu kadar dünyanın düzeni için de geçerlidir. Grondin birada bir kelime oyununa başvurur, zira insan aklı (*raison*) sayesinde şeylerin nesnel ve içkin nedenini (*raison*) keşfeder. Varlıklar düzeni içinde insanın saygınlığı, bu düzeni algılama kapasitesinden gelir. Bu nedenle akla üçlü bir anlam verilmiştir: şeyler akli bir yapıya sahiptir; bu yapı birincil bir Aklın ürünüdür ve insan aklı –en azından kısmen– bu yapıyı anlama kapasitesine sahiptir. Bu üç anlam Grondin'in vurguladığı ontolojik, teolojik ve antropolojik olmak üzere üç dayanağa işaret eder. Konu tam da burada hermeneutik bir boyut kazanır, zira akıl sahibi olan insan, nesnelerin anlamını veya düzenini tam olarak anlama yeteneğine sahiptir.

[296] Bkz. Grondin, *Du sens des choses*, s. 105-123.

SONUÇ

Metafizik bilginin merkezinde yer alan nedensel düzen, Heidegger'den bu yana, öznenin nesnesi üzerindeki tahakkümü ile eşanlamlı olarak görülmüştür. Bu anlamda, nedenin bilgisi ya da anlaşılması, öznenin anlama nesnesi üzerindeki hâkimiyetinin bir aracı olacaktır. Ricoeur ve Gadamer için hermeneutik deneyim, metni gerçekten dinlemek adına tam da bu güvenceden vazgeçmeyi gerektirir. Lakin, Grondin aracılığıyla, şeylerin nedeninin anlaşılması ile bu şeyler üzerindeki kontrolden feragat etmenin birlikte düşünülebileceğini göstermeye çalıştık. Gördüğümüz gibi, hermeneutik ve metafizik arasındaki ilişki esasen nedensellik ve öznenin merkezdışılığını birlikte düşünme imkânına dayanır. Çünkü şeylerin anlamını açıklayan nedensel düzen, öznenin kontrol ve tahakküm konumunda olmasına engel olur. Böylece anlama deneyimi, estetik tecrübeyi hatta aklî temaşayı anımsatır.

Düşüncelerinin zenginliğini dini ilham kaynaklarına indirgemeyi istemesek de, bu noktada Heidegger ve Gadamer gibi figürlerin, radikal olarak öngörülemeyen dikey olayın nedensel düzenin düzenliliği üzerindeki önceliğine ilişkin Hıristiyan şemasına bir şekilde sadık kaldıklarını düşünüyoruz. Gadamer, şeylerin rasyonel bilgisinin ikincil olduğunu savunan Aziz Augustinus'tan farklı konularda büyük ölçüde etkilenmiştir. Dahası Grondin, teorik temasa modelinin modern dünyada gerilemesini açıklarken, "teorik bilgiye yönelik Hıristiyan ve özellikle de Augustinusçu eleştiriye" atıfta bulunur.[297] Augustinus bilgiyi sadece kendisi için aramayı bir tür bilgi şehveti (*libido sciendi*), veya boş bir merak (*curiositas*) olarak görür. Bu aklî bilgi İnsanı Tanrı'nın vahyi aracığıyla kurtuluş arayışından uzaklaştırır. Yani, daha basit ifadeyle dünya bilgisi Tanrı bilgisine engel olur. Grondin bu görüşünü desteklemek için Blumenberg'in *Modern Zamanların Meşruiyeti* adlı kitabına atıfta bulunur. Blumenberg'e göre Augustinus "merakın reziletler kataloğuna dahil edilmesinden" sorumludur ve bu hareketin modern çağda felsefenin ahlaki ve epistemik yönlerinin gelişimi açısından çok kapsamlı sonuçları olmuştur.[298]

[297] Grondin, *La beauté de la métaphysique*, s. 134.
[298] Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. R. M. Wallace, Cambridge, MA: MIT Press, 1983, s. 309.

Augustinus, Heidegger ve Gadamer'in konumu, dikey istisnanın yatay kuraldan öncelikli olduğu bir Evanjelik dünya vizyonuna dayanmaktadır. Bu anlamda Hz. İsa'nın mahiyeti de faaliyetleri de fiilen olağan üstüdür. Oysa, bu noktada Kur'an'ın kâinat algısı çok daha fazla düzen odaklıdır. Mucize olayının temsil ettiği istisnaya karşı Kuran, dünyanın düzeninin mükemmel olduğu ve hiçbir çatlak veya çatışma içermediği argümanına başvurur.[299] Dolayısıyla Kur'an'da "öncüller ve sonuçlar, (…) gerekçelendirmeyle desteklenen emirler, kurala dayalı akıl yürütmeyle üretilen sonuçlar, karşılaştırmalar, zıtlıklar ve diğer birçok kalıpla dolu argümanlar" kolayca bulunabilir.[300] "Kur'an'ın mucize deneyiminin yerine yaratılış deneyimini koyduğu"[301] göz önüne alındığında, şeylerin düzeninin gözlemlenmesi imana giden süreçte temel hale gelir. Şunu da eklemek gerekir ki, özellikle Heidegger'in nedensellik ilkesinin kesinliğine yönelik çağdaş eleştirilerinin aksine, şeylerin bu düzeni yaratıcının büyüklüğü karşısında temel bir ontolojik kırılganlığı dışlamaz. Seyyid Hüseyin Nasr'ın *The Cosmos and the Natural Order* adlı eserinde işaret ettiği gibi, "Müslüman zihni, aslında, doğal düzenin nizam ve intizamından, bu düzeni bozan olağanüstü olaylardan, yani mucizelerden çok daha fazla etkilenir".[302] Kur'an'da, hayret kaynağı olan şey kuralın istisnası değil, kuralın kendisidir, şeylerin düzenliliği, ki bu da kendi içinde büyüleyicidir. Bu bağlamda, doğal düzeni bilme, bir şekilde insana acizliğini öğreten bir anlama eylemidir.

Grondin'de şeylerin nedenleri olarak şeylerin anlamı hakkında düşünürken üç boyut –teolojik, ontolojik ve antropolojik– arasındaki tamamlayıcılığı gördük. Şeyler bir düzene, bir kalıcılığa, bir rasyonelliğe itaat eder. Bu düzen, hiçbir şeyin nedensiz olmadığı ilkesine uygun olarak, bir külli aklin etkisi olarak düşünülür. Ve son olarak, akil, insanın şeylerin bu içkin düzenini algılamasını ve bu düzen hakkında düşünmesini sağlayan yetidir. Bu üç boyutu özetlemek ve sentezlemek gerekirse, insanlar bir üstün aklin ürünü olan şeylerin düzenini kavrama kapasitesine sahiptir. Bu üç boyut, özellikle antropolojik düzeye mükemmel bir şekilde karşılık gelen fıtrat sayesinde, yukarıda açıklanan İslami perspektife ilginç bir şekilde uymaktadır.

---

[299] *Kur'an* 21:21-22, 23:91.
[300] Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an*, London: Routledge, 2004, s. x.
[301] Rasoul Namazi, "The Qur'an, Reason, and Revelation: Islamic Revelation and Its Relationship with Reason and Philosophy", *Interpretation* 43/3 (2017): 411-414.
[302] Seyyed Hossein Nasr, "The Cosmos and the Natural Order", *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, London and New York: Routledge, 2008, s. 617.

Lakin burada anlaşılan bir eserden ziyade ufuklardaki ayetlerdir. Ancak, bizzat metinlerin anlaşılması bağlamında hermeneutiğin ve metafiziğin kesişimini düşünmek için daha da ileri gitmek gerekli gözükmektedir. Oysa, bu noktada Grondin yetersiz kalmaktadır çünkü metafizik bilginin ve hermeneutiğin uzlaştırılmasına yönelik onun yaklaşımı, özellikle hermeneutiği anlama olarak ele almakla sınırlıdır ve Gadamer'e uygun bir çizgiyle, metinlerin yorumlanmasına tam yer vermez. Oysa hermeneutik her şeyden önce metinlerle ilgili bir meseledir ve varlığın anlamının kavranışı, bu anlamı araştıran ve ifade eden çoklu metinlerin yorumundan bağımsız olarak düşünülemez. O halde sorun, varlığın anlaşılması olarak metafizik ile varlık hakkındaki metinlerin yorumlanması olarak hermeneutiği birlikte düşünebilmek olacaktır.

Bu çalışmaya getirmek istediğimiz devamı burada özetlemek istiyoruz. Önce varlık anlayışının asla dolaysız olmadığını görmez isteriz; her zaman nesneleştirme biçimlerinin, yani insan ile varlık arasındaki ilişkiye tanıklık eden eserlerin aracılığını gerektirir, çünkü bunlar yazarın varlık deneyiminden beslenir. Ancak o andan itibaren hermeneutik sadece şeylerin nedeni olarak anlamın anlaşılması değildir; aynı zamanda varlık sorusunu ve anlam arayışını gündeme getiren metinlerin tarihinin gerekli bir yeniden yorumlanmasını da gerektirir. Varlığın anlamı arayışının metinsel doğası hem nesnel bir anlam arayışına hem de bu anlamın, metnin bütünü ile parçaları arasındaki ilişkiyi inşa etmek için çok sayıda olasılık aracılığıyla sahiplenmesine olanak tanır. Bu metinler dinamiktir ve her zaman yeni okuyucuların ihtiyaçlarına göre bütünü, şimdiye kadar ihmal edilmiş bir parça açısından yeniden düşünme imkânı sunar. Ancak, metafizik bir yargı ancak bir soruna, anlama öznesi tarafından deneyimlenen bir soruya gerçekten yanıt verdiği ölçüde gerçek bir anlam ifade eder. Bir hakikati üçlü bir sorgulamadan bağımsız düşünemeyiz: yazarın yüzleştiği ve teorinin yanıt verdiği sorun, teorinin okurun kendi yaşamında çözdüğü sorun ve son olarak okurun bu teoriye yönelttiği sorun. Metafiziksel bir metin geleneğini canlı ve çoğul olarak düşünmeyi mümkün kılan da bu diyalojik ilişkidir. Zira birlik kaygısına rağmen metafizik tarihi kaçınılmaz bir çoğullukla karşı karşıyadır, çünkü burada bir aporia ile karşı karşıya kalırız: bir yandan varlık tikelin çoğulluğunu aşan tümel bir anlama sahip olmalıdır, ancak diğer yandan bu tümellik yazar ve okur tarafından temsil edilen iki tikellik biçimi arasında sıkışıp kalır. Başka bir deyişle, tümeli tikel bir okura anlatan her zaman tikel bir yazardır.

Bu yüzden, metafizik tarihini yorumlamaya yönelik aktif bir çaba olmaksızın varlığın anlamının nasıl anlaşılamayacağını göstermek isteriz. İlk olarak, Ricoeur'ün metafizik tarihini Platon aracılığıyla çoğullaştırma ve Aristoteles aracılığıyla hiyerarşileştirme gibi çifte bir stratejiyle yeniden yorumlayarak bu çifte boyutu kuramlaştırır. Bu şekilde Ricoeur, Aristoteles'in varlığın çok anlamlılığını temellük eder, kendisini töz olarak varlığa yapılan vurgunun doğasında bulunan özcülükten ayırır ve bunun yerine eylem (*acte*) olarak varlığa odaklanır. Ancak yaklaşımı ufuk açıcı olsa da Ricoeurcü model Grondin'de olduğu gibi varlığın nedensel bilgisine yeterince yer bırakmaz. İkinci olarak, İslam felsefesindeki bazı figürleri yeniden yorumlayarak, şeylerin nedenlerini veya sebeplerini anlamanın, varlığı tanımlayan metinlerin yorumlanmasını nasıl gerektirdiğini göstermek isteriz. Aristoteles'i İslami önvarsayımlara uyarlayarak varlığın anlamlarını genişleten İbn Sînâ'ya göre, varlığın anlamının doğru bir şekilde anlaşılması, organize ve yapılandırılmış bir kozmos içinde şeylerin nedenlerinin doğru şekilde anlaşılmasını gerektirir. Ancak, İslam filozoflarında daima şeylerin nedenini anlamak, bizden önce bu nedenleri arayan başkalık figürlerini okumayı ve anlamayı da gerektirir. Oysa Orta çağ uzmanı Alain de Libera'nın da belirttiği gibi, başkasının söyleminin bir ortak payda oluşturan aklı yapıya uysa da yorum yine de gerekli olabilir.

KAYNAKLAR

Abel, Olivier. *L'éthique interrogative. Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*. Paris: PUF, 2000.

Aertsen, Jan. *Medieval philosophy as transcendental thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Súarez*. Boston: Brill, 2012.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş felsefe* (İstanbul: İnkılâp Yayınevi), 1994.

Aristoteles. *Politika*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul, Say, 2017.

Augustine. *De Civitate Dei Contra Paganos* (417-426), 11.25 (para. C), çev. Gerald G. Walsh ve Mother Grace Monahan, *Writings Saint Augustine* 7 (City of God). Washington, D.C.: The Catholic University Press of America, 1952.

Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. Çev. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

Benoist, Jocelyn. "Dépassements de la métaphysique". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 129/2 (2004), 167-180.

Berner, Christian. *Au détour du sens*. Paris, Editions du Cerf, 2007.

Berner, Christian. "Comprendre et communiquer Kant à l'horizon du paradigme herméneutique", *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, ed. André Laks ve Ada Neschke-Hentschke. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1990), 27-41.

Berti, Enrico. "Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues," *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (2000): 345-360.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Çev. R. M. Wallac. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.

Boutet, Rudolf. "La métaphysique en dialogue: Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer". *Archives de Philosophie* 77/3 (Temmuz-Eylül 2014), 471-488.

Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1862.

Breton, Stanislas, *Poétique du sensible*. Paris, Editons du Cerf, 1988.

Breton, Stanislas, "Réflexions sur la fonction méta," *Revue d'études philosophiques de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal* 9/ 3 (1981): 77-93.

Burnyeat, Myles. "Aristotle on Understanding Knowledge", *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*. Ed. Enrico Berti. Padova: Editrice Antenore, 1981, 97-139.

Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.

Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

Carpenter, David. "Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's *Truth and Method*", *Hermeneutics and Truth*. Ed. Brice R. Wachterhauser. Evanston: Northwestern UP, 1994, 98-122.

Decker, Kevin. "The Limits of Radical Openness: Gadamer on Socratic Dialectic and Plato's Idea of the Good". *Symposium*, IV, 1 (2000): 5-32.

Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

Deniau, Guy. "L'herméneutique philosophique entre ontologie et hénologie", *Gadamer et les grecs*. Ed. Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos ve Pierre Rodrigo. Paris: Vrin, 2004, 89-108.

Deniau, Guy. "La question du 'sujet' dans l'herméneutique gadamérienne". *Methodos* 5 (2005). https://journals.openedition.org/methodos/332 (erişim 18 Ocak 2025).

Dilthey, Wilhelm. "Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen", *Gesammelte Schriften*, c. 8. Ed. Bernhard Groethuysen. Stuttgart: Göttingen 1991, 3–71.

Dilthey, Wilhelm. *Das Wesen der Philosophie*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2008.

Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften I: Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Göttingen: 1966.

Dilthey, Wilhelm. "Hermeneutiğin Doğuşu". *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Dilthey, Wilhelm. "Tin Bilimlerine Giriş". *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Dostal, Robert. "La redécouverte gadamérienne de la mimèsis et de l'anamnèsis", *Gadamer et les grecs*. Ed. Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos ve Pierre Rodrigo. Paris: Vrin, 2004, 31-52.

Dostal, Robert J. “The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning”, *Hermeneutics and Truth*. Ed. Brice R. Wachterhauser. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994, 47-67.

Doyon, François. *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer*. Doktora tezi. Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences. 2012.

Foucault, Michel. *L’herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard, 2001.

Gadamer, Hans-Georg. “Autoprésentation”, *La Philosophie herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 11-62.

Gadamer, Hans-Georg. “Denken”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, 703-704.

Gadamer, Hans-Georg. “Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin”, *Gesammelte Werke* 7. Tübingen: Mohr, 1991, 407-417.

Gadamer, Hans-Georg. “Entre phénoménologie et dialectique. Essai d’autocritique”, *L’art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*. Çev. Marianna Simon. Paris: Aubier, 1991, 11-38.

Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve yöntem. 1. cilt*. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve yöntem. 2. cilt*. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Gadamer, Hans-Georg, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*. Der. ve çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 61-72.

Gadamer, Hans-Georg. “L’herméneutique comme philosophie pratique”, *Langage et vérité*. Çev. Jean-Claude Gens. Paris: Gallimard, 1995, 232-253.

Gadamer, Hans-Georg. *L’idée du Bien comme enjeux platonico-aristotélicien*. Çev. P. David ve D. Saatdjian. Paris: Vrin, 1994.

Gadamer, Hans-Georg. “Le retour au commencement [1986]”, *Les chemins de Heidegger*. Jean Grondin. Paris: Vrin, 2002, 243-268.

Gadamer, Hans-Georg. “Plato as portraitist”. *Continental Philosophy Review* 33/3 (2000): 245-274.

Gadamer, Hans-Georg. “Plotino”, *Il cammino della filosofia*, RAI educational, 2000, François Doyon, *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer*. Doktora tezi. Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences, 2012, i-xxiv.

Gadamer, Hans-Georg. “Praise of theory”, *Praise of Theory: Speeches and Essays*. Çev. Chris Dawson. New Haven: Yale University Press, 1998, 16-36.

Gadamer, Hans-Georg. *Reason in the age of science*. Çev. F. G. Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1981.

Gadamer, Hans-Georg. “Signification de la ‘Logique’ de Hegel”. *Archives de Philosophie* 33/4 (Ekim-Aralik 1970): 675-700.

Gadamer, Hans-Georg. “Sur la possibilité d’une éthique philosophique”. *Archives de Philosophie*, 34/3 (Temmuz-Eylül 1971): 393-408.

Gadamer, Hans-Georg. “The festive character of theater”, *The relevance of the beautiful and other essays*. Çev. R. Bernasconi, N. Walker. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 57-65.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Çev. J. Weinsheimer ve D. G. Mars. Londra/New York: Continuum, 2004.

Gadamer, Hans-Georg. “What is Truth?”, *Hermeneutics and Truth*. Ed. Brice R. Wachterhauser. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994, 33-46.

Gilson, Etienne. *L’esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1959.

Gondek, Hans-Dieter et Tengelyi, László. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.

Greisch, Jean. “Ce que l'événement donne à penser”. *Recherches de Science Religieuse* 1/102 (2014): 39-62.

Greisch, Jean. *Désirer comprendre. Court traité des vertus herméneutiques.* Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2019.

Greisch, Jean. “Herméneutique et métaphysique”, *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*. Ed. Isabelle Bochet ve diğer. Paris: Beauchesne, 1993, 403-433.

Greisch, Jean. *Le cogito herméneutique. L’herméneutique philosophique et l’héritage cartésien*. Paris: Vrin, 2000.

Grondin, Jean. “De l’héritage métaphysique du XX^{e} siècle”, *La réaction métaphysique au XX^{e} siècle* Sempozyumu (2007):

http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/de-lheritage-metaphysique-du-xxe-siece-2007.pdf (erişim 15 Ocak 2025).

Grondin, Jean. *Du sens des choses. L'idée de métaphysique*. Paris, PUF, 2013

Grondin, Jean. *Emmanuel Kant. Avant/après*. Paris, Criterion, 1991.

Grondin, Jean. "Gadamer et l'expérience herméneutique du texte", *De l'herméneutique philosophique à l'herméneutique du texte*, Proceedings of the 13h International Conference on Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration, Graduate School of Letters. Ed. K. Matsuzawa. Nagoya University, 2012, 53-64.

Grondin, Jean. "Heidegger et le problème de la métaphysique". *Dioti* 6 (1999): 163-204.

Grondin, Jean. "In Any Event? Critical Remarks on the Recent Fascination with the Notion of Event". *Being Shaken: Ontology and the Event*. Ed. Marder, Santiago Zabala. Londra/New York: Palgrave Macmillan, 2014, 63-69.

Grondin, Jean. *Introduction à Gadamer.* Paris: Cerf, 1999.

Grondin, Jean. *Introduction à la métaphysique*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.

Grondin, Jean. *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori.* Paris: Vrin, 1989.

Grondin, Jean. "L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limites d'un concept". *Études Germaniques* 246/2 (2007): 337-349.

Grondin, Jean. "L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode*". *Revue internationale de philosophie* 54/213 (2000): 469-485.

Grondin, Jean. *La beauté de la métaphysique. Essai sur ses piliers herméneutiques* (Paris, Cerf, 2019).

Grondin, Jean. "La dimension métaphysique de l'herméneutique". *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*. Ed. M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino, A. Wiercinski. Berlin: Lit, 2012), 17-30.

Grondin, Jean. "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adæquatio rei et intellectus*?". *Archives de Philosophie*, 68/3 (2005): 401-418.

Grondin, Jean. "La métaphysique du sens des choses". *Philosophiques* 41/2 (Güz 2014): 351-357.

Grondin, Jean. "La métaphysique en dialogue. Après six méditations métaphysiques quelques responsiones". *Philosophiques* 41/2 (Güz 2014): 403-412.

Grondin, Jean. “La solution de Dilthey au problème du relativisme historique”. *Revue internationale de philosophie* 226/4 (2003): 467-476.

Grondin, Jean. “La thèse de l'herméneutique sur l'être”. *Revue de métaphysique et de morale* 52/4 (2006): 469-481.

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

Grondin, Jean. “Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?”. *Consequences of hermeneutics: Fifty years after Gadamer’s Truth and method*. Ed. Jeff Malpas ve Santiago Zabala. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2010, 190-201.

Grondin, Jean. *Sources of Hermeneutics*. Albany: SUNY Press, 1995.

Hadot, Pierre. *Le Voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004.

Hadot, Pierre. *Qu’est ce que la philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1995.

Heidegger, Martin. *Aristoteles, Metaphysik J 1-3, von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Gesamtausgabe* [Ga.], c. 33. Ed. Heinrich Hüni, Francfort: Klostermann, 1981.

Heidegger, Martin. “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol”, *Zaman ve Varlık Üzerine*. Çev. Deniz Kanıt. Ankara: A Yayınları, 2001, 85-93.

Heidegger, Martin. “Preface”, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, William J. Richardson. New York: Fordham University Press, viii-xxiv.

Heidegger, Martin. *The Saying of Anaximander*. Çev. Tim Newcomb. Penerbit: Minerva Heritage Press, 2024.

Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Klostermann, 1949.

Kaplan, David M. “Paul Ricoeur and the Philosophy of Technology”. *Journal of French and Francophone Philosophy* 16/1-2 (2006): 42-56.

Kaulbach, Friedrich. *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche.* Tübingen: Mohr, 1990.

Lammi, Walter. “Gadamer and the Cultic”. *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2003, 135-144.

Lammi, Walter. *Gadamer and the Question of the Divine*. London: Continuum, 2008.

Lear, Jonathan. *Aristoteles: Anlama Arzusu*. Çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlknur Urkun Kelso. İstanbul: Alfa, 2024.

Lear, Jonathan. *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lesher, J.H. "On Aristotelian *episteme* as 'Understanding'". *Ancient Philosophy* 21/1 (2001): 45-55.

Macintyre, Alasdair. "On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer". *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*. Der. Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald ve Jens Kerstscher. Boston: MIT Press, 2002, 157-172.

Makkreel, Rudolf A. "Gadamer and the Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics". *Laval théologique et philosophique* 53/1 (Şubat 1997), 151-166.

Marion, Jean-Luc. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Çev. J. L. Kosky. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Marion, Jean-Luc. "La science toujours recherchée et toujours manquante". *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Ed. Jean-Marc Narbonne ve Luc Langlois. Paris/Québec: Vrin/Les Presses de l'Université Laval, 1999, 13-36.

Meyer, Michel. *De la problématologie*. Bruxelles: Mardaga, 1986.

Michon, Pascal. *Poétique d'une anti-anthropologie: l'herméneutique de Gadamer*. Paris: Vrin, 2000.

Moravcsik, Julius M. E. "Aristotle on Adequate Explanations". *Synthese* 28/1, *On Aristotle's Philosophy of Science* (Eylül 1974): 3-17.

Moravcsik, Julius M. E. "*Aitia* as generative factor in Aristotle's philosophy". *Dialogue* 14/04 (Aralık 1975): 622-628.

Namazi, Rasoul. "The Qur'an, Reason, and Revelation: Islamic Revelation and Its Relationship with Reason and Philosophy". *Interpretation* 43/3 (2017): 403-430.

Nasr, Seyyed Hossein. "The Cosmos and the Natural Order", *Islamic Spirituality: Foundations*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. London/New York: Routledge, 2008, 614-623.

Özlem, Doğan. *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996.

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

Özlem, Doğan. “Tarihsellik ve İnsan”. *Felsefe Tartışmaları* 24 (Ocak 1999): 7-21.

Quillien, Jean. “Pour une autre scansion de l’histoire de l’herméneutique. Les principes de l’herméneutique de W. von Humboldt”, *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*. Ed. André Laks ve Ada Neschke-Hentschke. Villeneuve d’Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 1990, 71-105.

Renaud, François. “Gadamer, lecteur de Platon”. *Études Phénoménologiques* 13/26 (1997): 33-57.

Ricoeur, Paul. “Appropriation”, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Çev. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Ricoeur, Paul. “De l’interprétation”, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*. Paris: Seuil, 1986, 11-35.

Ricoeur, Paul. “De la métaphysique à la morale”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 98/4, Numéro du centenaire Métaphysique et Morale (Ekim-Aralik 1993): 455-477.

Ricoeur, Paul. “De la volonté à l’acte : entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira”, *“Temps et récit” de Paul Ricœur en débat*. Ed. Christian Bouchindhomme, Rainer Rochlitz. Paris: Editions du Cerf, 1990, 17-36.

Ricoeur, Paul. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*. Paris: Editions du Seuil, 1986.

Ricoeur, Paul. “Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l’histoire”. *Revue Philosophique de Louvain* 75/25 (1977): 126-147

Ricoeur, Paul. “Logique herméneutique ?”, *Herméneutique. Écrits et conférences, 2*. Paris: Le Seuil, 2014, 123-196.

Ricoeur, Paul. “Multiple étrangeté”, *Fremdheit und Vertrautheit: Hermeneutik im europäischen Kontext*. Ed. H. J. Adriaanse ve R. Enskat. Leuven: Peeters, 2000, 11-23.

Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı 4. Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. Çev. Umut Öksüzan ve Atakan Altınörs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Rifat, Mehmet. "'Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak' İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricœur". *Cogito. Paul Ricœur* özel sayısı, 56 (güz 2008): 51-58.

Rothacker, Erich. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. Oldenbourg: De Guyter, 2017.

Rudiger, Bubner. *Modern Alman Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

Schleiermacher, Friedrich. *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, çev. I.J. Rouge. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.

Schleiermacher, Friedrich. *Herméneutique*. Çev. Christian Berner. Paris, Cerf, 1989.

Scheibler, Ingrid, "Art as Festival in Heidegger and Gadamer". *International Journal of Philosophical Studies* 9/2 (2001): 151-175.

Scholz, Oliver R. *Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2016.

Scraire, Mathieu. *Laisser s'imposer l'être. Appartenance et métaphysique des transcendantaux dans Vérité et méthode de H.-G. Gadamer*. Doktora tezi. Université de Montréal, Faculté des études supérieures, 2015.

Scraire, Mathieu. "Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans Vérité et méthode". *Laval théologique et philosophique* 65/1 (2009): 96-98.

Stueber, K. R. "Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer", *Hermeneutics and Truth*. Ed. Brice R. Wachterhauser. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994, 172-189.

Van Nieuwenhove, Rik. "Gadamer, Art, and Contemplation. How to Make Sense of Sacraments in an Allegedly Post-Metaphysical World". *Louvain Studies* 38 (2014): 111-125.

Varlik, Selami. "Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy", *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*. Ed. Lydia Azadpour, Sarah Flavel ve Russell Re Manning. London: Bloomsbury Publishing, 2020, 69-89.

Varlık, Selami. "Gadamer'in Hermeneutiğinde Sola Scriptura ve Gelenek", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefîleşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. Ed. M. Bedir, N. Kızılkaya ve M. Özaykal. İstanbul: İsar Yayınları, 2019, 93-114.

Varlık, Selami. “Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 21 (Haziran 2024): 150-171.

Varlık, Selami. “Jean-Luc Marion’da Doygun Fenomen ve Yüce”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmalar* 33, (Mart 2017): 9-28.

Varlık, Selami. “Nedensellik ve Hesaplayıcı Düşünme: Heidegger’e İbn Sînâcı Bir Cevap”. *Nazariyat* 10/1 (Nisan 2024): 1-32.

Varlık, Selami. “Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu”. *Cogito* 89, (2017): 176-191.

Varlık, Selami. “Platon ve Problematoloji: Doğru Cevabın Sorusunu Bulmak”. *Beytulhikme* 12/1 (2022): 197-214.

Vattimo, Gianni. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”. *Revue internationale de philosophie* 54 (2000): 499-513.

Vattimo, Gianni. “La vocation nihiliste de l’herméneutique”, *Au-delà de l’interprétation. La signification de l’herméneutique pour la philosophie*. Paris: de Boeck, 1997, 11-22.

Volpi, Franco. “La doctrine aristotélicienne de l’être chez Brentano et son influence sur Heidegger”, *Aristote au xixe siècle*. Ed. Denis Thouard. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2004, 277-293.

Von Kleist, Heinrich. *Œuvres complètes, t. V*. Paris: Gallimard, 2000.

Von Wright, Georg Henrik. *Explanation and Understanding*. Londra: Routledge, 1971.

Ward Gwynne, Rosalind. *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur’an*. Londra: Routledge, 2004.

Weiss, Isabel. *Gadamer: une herméneutique philosophique.* Paris: Vrin, 2010.

Westphal, Merold. “The dialectic of belonging and distanciation in Gadamer and Ricœur”, *Gadamer and Ricœur, Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. Ed. Georges Taylor ve Francis J. Mootz III. New York: Continuum, 2011, 43-62.

Zabala, Santiago. *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Selami		VARLIK
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Fransızca		İngilizce
ve Düzeyi	Anadil gibi		YDS 92.5
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	1993	1995	Lycée Pothier
Lisans	1995	1999	Université François Rabelais
Yüksek Lisans	2007	2008	Institut Protestant de Théologie (Paris)
Doktora	2008	2012	École des Hautes Études en Sciences Sociales
Çalıştığı Kurum/lar	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2013		İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
2.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	- Varlık, Selami. "Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı". *Temaşa Felsefe Dergisi* 21 (Haziran 2024): 150-171. - Varlık, Selami. "Jean-Luc Marion'da Doygun Fenomen ve Yüce". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmalar* 33, (Mart 2017): 9-28. - Varlık, Selami. "Nedensellik ve Hesaplayıcı Düşünme: Heidegger'e İbn Sînâcı Bir Cevap". *Nazariyat* 10/1 (Nisan 2024): 1-32.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı Soyadı**	06-02-2025 Selami VARLIK		