

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DOKTORA
TEZİ**

**GADAMER'DE HERMENEUTİK VE KÜLTÜRLER
ARASI ANLAMA**

DİLEK DALMIŞ

**FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

EKİM 2016



GADAMER'DE HERMENEUTİK VE KÜLTÜRLER ARASI ANLAMA

Dilek DALMIŞ

**DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

EKİM 2016

Dilek DALMIŞ tarafından hazırlanan "Gadamer'de Hermeneutik ve Kültürler Arası Anlama" adlı tez çalışması aŗağıdaki jüri tarafından OY B RL Đ  / OY  OKLUĐ  ile Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Felsefe Bilim Dalında DOKTORA TEZ  olarak kabul edilmiŗtir.

Danışman ve Başkan: Prof.Dr.Veli URHAN

Felsefe, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



 ye : Doç.Dr. Hakan GÜNDOĐDU

Felsefe, Gazi  niversitesi

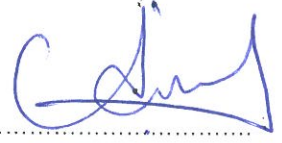
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



 ye : Yrd.Doç.Dr.Cevriye DEM R G NEŗ

Felsefe, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



 ye : Prof.Dr.İŗıl BAYAR BRAVO

Sistematik Felsefe ve Mantık, Ankara  niversitesi

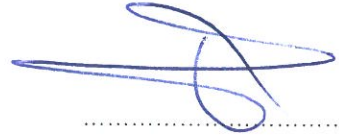
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



 ye : Prof.Dr. İbrahim MARAŗ

İsl m Felsefesi, Ankara  niversitesi

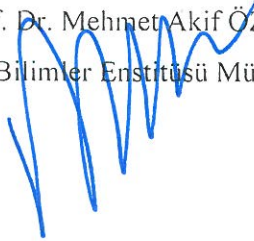
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



Tez Savunma Tarihi:21/10/2016

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Mehmet Akif  ZER
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü V.



ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



Dilek Dalmış

21.10.2016

GADAMER'DE HERMENEUTİK VE KÜLTÜRLER ARASI ANLAMA

(Doktora Tezi)

Dilek DALMIŞ

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ekim 2016

ÖZET

Heidegger tarafından ölümlülüğü hatırlatılan Dasein, dilde kendini göstermektedir. Öğrencisi Gadamer; Dasein'ın tarihselliğini, anlama ve yorumlama imkânı ile derinleştirmektedir. Gadamer; insanın dilde yaşayan, dilde varolan bir varlık olduğunu gösterirken, anlamının da varoluşsal bir özelliğimiz olduğunu vurgulamaktadır. İnsan, yalnızca bilmeye çalışan bir varlık değil, anlamaya çalışan ve buna ihtiyaç duyan bir şeydir. Bunu yaparken önyargılarından kendisini soyutlayamaz. Zira önyargılar, tecrübelerimizin bir getirisidir; tecrübelerimiz ise yaşadığımızın göstergesidir. Daha önce olumsuz olarak değerlendirilen önyargılar, aslında anlamının olmazsa olmaz koşuludur. Bu en çok da yorumlamada ortaya çıkmaktadır. Öyle ki insanın yaşamı da aslında bir çeşit yorumdur. Biricikliğimizle birlikte evrensel bir ufku paylaşırken, kişisel ufuklarımızla yorumlarımıza izimizi bırakmaktayızdır. Bu nedenle nesnellik kaygısı, insan dünyası için geçerli değildir. İnsan dünyasında meydana gelen şey, ufukların kaynaşmasıdır. Ufukların kaynaştığı bu dünyada sabit bir hakikat yoktur, konuşma sırasında ortaya çıkan hakikatler vardır. Bu yüzden bilimsel bir yöntemde ısrar etmek, aslında belli bir hakikati dayatmak demektir. Yalnızca tek bir hakikatin kabul edildiği, ötekinin sözlerinin duyulmadığı yerde anlamak ve anlaşılmak mümkün değildir. Üstelik böyle bir dayatma, insanlar ve kültürler arasında derin ayrılıklara yol açmaktadır. Kültürler arası anlaşmazlıkların ve çatışmaların çoğaldığı günümüzde, bu prensipleri yeniden hatırlamak gerekmektedir. Çatışmalara rağmen başkasını anlamak, aslında kaçınılmaz bir şeydir. Gadamer'in hermeneutik görüşü, bunu göstermektedir. Anlamının varoluşsal bir özellik oluşu, hermeneutiği de sadece edebiyat, hukuk veya din alanlarında değil; yaşamın her alanında gerekli bir prensibe dönüştürmektedir. Zira Gadamer için hermeneutik, yalnızca metinleri yorumlamaya yönelik bir uygulama alanı değil, aynı zamanda da pratik bir felsefe imkânıdır.

BilimKodu : 1109

AnahtarKelimeler : Akıl, Anlama, Dil, Gadamer, Hakikat, Hermeneutik, Kültür, Sosyal Bilimler, Yöntem

SayfaAdedi : 169

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Veli URHAN

HERMENEUTICS AND CROSS – CULTURAL UNDERSTANDING IN GADAMER

(Ph. D. Thesis)

Dilek DALMIŞ

GAZİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF EDUCATIONAL SCIENCES

October 2016

ABSTRACT

Dasein, whose mortality has been reminded by Heidegger, shows himself in language. And now Heidegger's student Gadamer; deeper Dasein's historical point of view by the probability of insight and interpretation. As Gadamer indicates that the human being is an entity living and existing in language, he also stresses that the understanding is an existence feature of us. Human being is not only an entity trying to know, but also is a stuff striving and requiring to understand. While doing so, he can not isolate himself from his prejudices. This prejudice is return of our experiences and experiences are a indicator of our living. Having been assessed as negative previously, prejudice is a must have (an essential) condition of understanding. This especially appears as we interpret. The life of an individual actually is a kind of interpretation. As we share a universal horizon within our uniqueness, we leave our traces to our interpretations with our own horizons. For this reason, objectivity anxiety is not valid for human world. What happens in human world is an interaction of horizons. There is no fixed true in this world where the horizons interact. There are many trues arising in the course of conversation. So, insisting on scientific method is actually meant to impose a specific true. Understanding and agreement is not possible in a place where only one true is accepted and other's voice is not heard. Besides, this imposing stance causes great disparity among individuals and cultures. Nowadays in which friction (disagreement) and clashes between cultures proliferate, it's required to remember these principles again. Notwithstanding the conflicts, understanding others is actually inevitable. Gadamer's hermeneutic shows us, how it's possible. The understanding as existentially makes hermeneutic a necessary principle not only in literature, law or religion, but also in every aspect of life. Likewise for Gadamer hermeneutic is not only a implementation to interpretation the texts, therewithal it's a opportunity of a praxis in philosophy.

ScienceCode : 1109

KeyWords : Reason, Understanding, Language, Gadamer, Truth, Hermeneutics, Culture, Social Sciences, Method

PageNumber : 169

Supervisor : Prof. Dr. Veli URHAN

TEŞEKKÜR

Her insan, dillendirmese de, yaşamın öngörülemezliği karşısında kendisine yol gösterecek bir hakikate ihtiyaç duymaktadır. Bu hakikat kendini bilgelikle ve onun tevazu içerisindeki erdemleriyle ortaya çıkardığında kişi, bilincinde artık geriye bakmaya ihtiyaç duymayacağı bir yolda ilerleme fırsatını bulabilmektedir. Hem ‘‘Heidegger ve Foucault’nun Dil Felsefesi’’ başlıklı yüksek lisans tezim hem de onun bir devamı olarak düşündüğüm ‘‘Gadamer’de Hermeneutik ve Kùltürler Arası Anlama’’ başlıklı doktora tezim için bu hakikat olan; zorluklar içerisinde eğitimimi sürdürürken desteğiyle ve bilgeliyle bana her zaman yol gösteren, cesaret veren, kendisini tanıdığım için onur duyduğum ve kendimi şanslı hissettiğim akıl hocam ve danışmanım Sayın Prof. Dr. Veli URHAN’a, görev yapmakta olduğum Muş Alparslan Üniversitesi’nde benden desteklerini esirgemeyen, Sayın Prof. Dr. Abdùllatif Tùzer ile sevgili eşı Canan Tùzer’e teşekkür ederim. Özellikle çalışmam boyunca hep cesaret veren ve dostluğunu sunan Sevgili Cevriye Hocama (Yrd.Doç.Dr. Cevriye Demir Güneş) teşekkür ederim. Yanımda olmasalar da her zaman çalışmalarımnda olan, farklı kùltürlere açık bir ortamda yetişmemi sağlayan aileme teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
ÇİZELGELERİN LİSTESİ	ix
KISALTMALAR	x
1.GİRİŞ.....	1
2. GADAMER ÖNCESİ HERMENEUTİK	9
2.1. Hermeneutiğin Kökeni, Kapsamı ve Bir ‘‘Bilim’’ Olarak Ortaya Çıkışı	9
2.2. Gadamer’den Önceki Belli Başlı Hermeneutik Anlayışları	31
2.2.1. Giambattista Vico’nun Kültürü ve Sosyal Alanı Vurgulayışı	33
2.2.2. Johann Martin Chladenius’un Yorumlamada Perspektivizmi Göstermesi....	35
2.2.3. Schleiermacher’nın Anlamada Yöntemsel ve İlkesel Farklılıkları Öne Çıkarması.....	36
2.2.4. Dilthey’in Tin Bilimlerinde Anlamanın Yöntemsel Gerekliliğini Vurgulaması	37
2.2.5. Heidegger’in Dil, Varlık ve Anlama İlişkisini Göstermesi	39
3. GADAMER’İN HERMENEUTİK GÖRÜŞÜ.....	43
3.1. Dünyaya Açıklık ve ‘‘Bildung’’ Kavramı.....	48
3.2. Hermeneutik Daire ve Anlamada Önyargıların Yeri	55
3.3. Tarihsel Bilinç, Tecrübe ve Kişisel Ufuk	58
3.4. Gadamer’in Hermeneutiğinde Dilin Yeri ve İnsan ile Dil İlişkisi	69
4. KÜLTÜRLER ARASI ANLAMAYA HERMENEUTİK BİR BAKIŞ	81
4. 1. Kültürler Arası Etkileşimin Kaçınılmazlığı	87

4.2. Gadamer'e Göre Ben ile Sen'in Karşılaşması ve Kültürde zneler Arası Geçerlilik.....	90
4.3. Kültürler Arası Anlamada Hakikat Kavramının Rolü ve İnsan ile Bağlantısı	97
4.4. Gadamer Açısından Başkasını Anlamada Platonik Diyalog Yöntemi	103
4.5. Kültürler Arası Anlama İçin Hermeneutik abalar	107
4.5.1. Nesnellik Beklentisine Karşın eřitlilik İçinde Anlamaya alışmak.....	115
4.5.2. Anlama İçin Yeni Bir aba: Polilog	127
4.5.3. Kültürlerin Karşılaştırılmasının ve "Yabancı" Kavramının Anlamaya Etkileri.....	137
4.5.4. Kültürler Arası Anlamanın Yeri: "Dil; Bizim Tek aremiz, Tek Kaynağımızdır"	141
5. SONUÇ	151
KAYNAKLAR	161
ZGEMİř	169

ÇİZELGELERİN LİSTESİ

Çizelge	Sayfa
Çizelge 3 1. Hegel'e göre "bildung"un içerdikleri.....	50
Çizelge 3 2. Habermas'a göre "Rasyonelleştirme" kavramının yeniden formüle edilmesi.....	64



KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar

Açıklamalar

A.B.D.	Amerika Birleşik Devletleri
Çev.	Çeviren, Çevirmen
Dr.	Doktor
Ed.	Editör
Fak.	Fakültesi
p.	page
Prof.	Profesör
s.	sayfa, seite
s.s.	sayfa sırası
Üni.	Üniversitesi
v.b.	ve benzeri
v.d.	ve diğerleri
Yay.	Yayınevi, Yayıncılık

1. GİRİŞ

Düşünce tarihinde bugüne kadar anlamaya ve açıklamaya yönelik pek çok sistem, kavrayış tarzı, yöntem ve fikir ortaya atılmıştır. Kimi düşünürler, bir dünya tasarımını, var olan gerçekliğe uygulamaya çalışmışlardır. Örneğin bu anlamda Hegel'in felsefesinin en dikkat çekici yönü, Marx'ın düşüncelerinin de ortaya çıkmasına katkıda bulunmuş olan, diyalektik sistemdir. O, Antik Yunan düşüncesinden bu yana gelen hatta Doğu inanç ve felsefe sistemlerinde de (örneğin Zerdüştlük) özellikle aydınlık ve karanlık, iyilik ve kötülük arasındaki çatışmada yer bulan diyalektik fikrini sistemleştirmiş ve onu mutlak akılda birleşen bir düzleme yerleştirmiştir. Öyle ki Hegel'in bu sistemi, dünya üzerindeki pek çok gelişmeye uyarlanabilir bir şablon niteliği de kazanmıştır. Zira güçler arasındaki çatışmada hem var olmak hem de galip gelmenin bir anahtar yolunu kendinde taşımaktadır. Sisteminin bütününe baktığımızda ise – köklerini Hristiyanlık teolojisinden alarak - Tanrı'nın suretinde yaratılmış insanın, içinde yer alan bu potansiyelinin yine o mutlak akıl / Tanrı için ortaya çıkarılması gerektiği fikrinin merkezde olduğunu görürüz. Tek tek tinler, Geist'in kendini gerçekleştirme için bir aracı konumundadırlar. Üstelik insan eylemlerinin bütünü olan tarih de buna hizmet etmektedir. Bu aslında, tümüyle olmasa da, gerçekliğe biçilmiş bir kıyafet gibidir. Kurulmuş bir sistemin, var olan gerçekliğe uyarlanmasıdır. Ontolojik özelliği gereği anlamaya çalışan insandan beklenen de bu hazır hakikati anlaması olmuştur.

Peki, insanın kendini, başkalarını ve gerçekliği anlama/anlamlandırma çabası, bununla sınırlandırılabilir mi? Gerçekliğin, bilme ediminin yapısı gereği, özne ve nesne olarak ikiye bölünmesi başvurulmuş tutumlardan biridir. Bu durum, kendini dilde ele vermektedir. Bir şeyi anlamak için gerçekten onu dışsallaştırmak yeterli midir, gerekli midir? Gadamer'in hermeneutiğe katkısı ve önemi, bu soruda ortaya çıkmaktadır. Anlama ediminde Gadamer'in tutumu, nesneleştirmeden, anlayan ve anlaşılanın birlikte bulunduğu bir yolda gitmek olmuştur.

İster anlamak ister bilmek için bakalım, evrenin kendine has özellikleri vardır. Doğanın, sebep-sonuç ilişkisi içinde devinen bir döngüsü vardır ve bunu ‘doğa yasaları’ diye tabir edilen kuralların yönettiği düşünülmektedir. Hayvanların ve bitkilerin, kimi zaman bilinçliymiş ve bir seçilmiş gibi görünen davranışlarını belirleyen içgüdüleri vardır.

Davranışlarının ortaya çıkmasında, hayatta kalma içgüdüğü temelinde, çevresel etkenler önemli derecede belirleyicidir. Böylece adaptasyon becerileri oranında bu canlılar, çevreye uyum sağlayarak hayatını sürdürmektedir. Hayvan ve bitkilerin dünyası, denebilir ki, doğrusal bir düzlem seyretmektedir. Bizlerin yaşamı ise böyle düz bir çizgiyi takip etmemektedir. İnsan da diğer canlılar gibi bir çevrede dünyaya gelmektedir ve bu çevre onun davranışları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Ancak bu etki, diğer canlılardakinden farklıdır. Etrafıyla kurduğu ilişki sadece hayatta kalmaya dönük, fizyolojik veya pragmatik bir sebeple değildir. O; aynı zamanda zihniyle de bağlantı kurabilen, dünyayla ve kendiyile farklı türden iletişim kurabilen bir varlıktır.

İnsanın kendi karar verebildiği, bilinçlilik ve amaçlılık taşıyan eylemleri vardır. Bu yönüyle biyolojik bir varlık olmanın ötesine giderek doğadan ayrılmaktadır. İnsan, “burada olma” bilincine sahip tek varlıktır ve varlığının sonluluğunu idrak ettiğinde yaşamın kendisinden sonra da devam edeceğini bilmek, nasıl devam edeceğini merak etmek ve bir zamanlar kendisinin de “burada” olduğuna bir not düşmek için izler bırakır. Dil, bu çabanın en anlamlı ve etkili sonucudur. İnsan varoluşunun kendine özgülüğü, dilde ifadesini bulmaktadır ve o, bizim için sadece bir iletişim aracı değil; yaşadığımız bir ortamdır. Varlığımızın katmanlılığı, derinliği ile birlikte bunun dildeki görünürlüğü de değişmektedir. Bu nedenle anlamak ya da anlaşılmak, apaçık görülebilen bir nesneyi tasvir ederken bile kolay olmamaktadır. Çünkü her dile getirme, aslında bir yorum taşımaktadır. Dile getirenin kendisinden bir izle damgalanmıştır. Fakat bunlar, kendi bilincimizle sınırlı kaldığında değişme ve gelişme imkânı bulamayarak tekdüzeliğe mahkûm kalmaktadır.

Yaşamımızı farklı sesler arasında sürdürürken anlama ve anlaşılma, varoluşsal bir ihtiyaç olarak göstermektedir kendisini. İstesek de istemesek de, tahammül etmek zor olsa da yaşarken başkalarıyla birliktelik, kaçınmadığımız bir ihtiyaçtır. Var olduğumuzu hissetmek ve başkaları tarafından onaylanmak, destek görmek için anlaşılmaya gerek duyarız. İnsanın üretimleri olan sanat, edebiyat, bilim ve diğer tüm üretimlerin ortaya çıkışını dahi bunun bir çeşit göstergesi olarak kabul edebiliriz. Hermeneutik de bu anlama ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bir şeyin ne anlatmak istediğini anlamak, o şeyin kendisine ulaşmaktır. Daha doğduğumuzda gözlerimizi açar açmaz, öncesi hakkında bir bilinçlilik halimiz yokken; anlama çabamızın başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Zaten bilincin kendisi de doğumdan itibaren ‘‘ben’’in dışındakilerle kurduğumuz ilişkiler neticesinde oluşmaktadır.

Bize göre anlam; insan için, en çileli, en elzem kavramlardan biridir. Sadece dilsel bir faaliyet değildir, varoluşsal bir çabadır. Görmek, duymak ve dokunmanın ötesine geçip; anlaşılan şeyi kendine katmak, onunla birlikte yeni bir şey getirmektir. ‘‘Tanrıların habercisi’’ Hermes’e imrenmek demektir. Ki o sadece bir haberci değildir; sınırları aşarak iki âlemle de bağlantı kurabilen, iki âlemle de olabilen bir varlıktır. Bu da insanın içten içe arzuladığı şeylerden biridir. Sözcüklerin ulaşamadığı, duyularla algılanıyormuş gibi görünüp duyuların yetmediği yerde sanatın yetişmesi gibi, Hermes de bu yüzden bir sanatçıdır. Çünkü anlamak da bir sanattır.

Nietzsche’nin 1882 tarihli Şen Bilim (Die fröhliche Wissenschaft) adlı eserinde söylediği ve büyük yankı uyandıran ‘‘Tanrı öldü’’¹ sözünden bu yana insanlar, Hermes’in sözlerine de kulak tıkamış durumdadırlar.² Kanaatimize göre nasıl ki Babil Kulesi’ni yıktıran insanın kibri olmuşsa, günümüzde de diğer ben’leri anlamaya değer bulmamak, bizzat anlamanın insan için değerini gözden kaçırmak; ilişkileri kırmakta, yıkmaktadır. Kendimizle ilişkimiz de buna dâhildir. Anlamanın yeri iletişimdir ve biz insanlar, aslında düşünürken dahi en başta kendimizle iletişim halindeyizdir. Bize göre kendiyle konuşma bir pohpohlama olduğu sürece onaylamadan öteye gitmemekte ve insanın gözünü kör etmektedir. Anlamanın ve ilişkinin, etik nitelikleriyle beraber ince bir sanat olduğunu yeniden hatırlamamız gerekmektedir. Çünkü – herhangi belli bir dili kast etmeden- içinde varolduğumuz dil, kaostan kurtulmak için bizim tek çaremiz olarak görünmektedir.

Anlama, dilde başlamaktadır. Varlığımızın taşıyıcısı olan dil; bize dair her şeyi, geçmiş, şimdi ve gelecekle birlikte kendinde barındırmaktadır. Ölümlü varlıklar olarak yetişemediğimiz yerlere o, uzanabilmektedir. Uzandığı yerlere ve zamanlara kültürümüzü de değerlerimizi de taşımaktadır. Dilimiz, kültürümüzün de taşıyıcısı olarak kendine has özelliklerle ondan izleri içermektedir ve dil, kültürlerin de karşılaştığı alandır. Kanaatimize

¹ Nietzsche’nin ahlak görüşünün bir yansıması olan bu cümle, oldukça sarsıcı bir etkiye sahiptir. Bun sözüyle, insanın yaşam ve ahlak konusunda düştüğü gafletleri, değerlerin değersizleşmesini, acımasızlıklar karşısında sorumluluğumuzu göstermeye çalıştığını söyleyebiliriz.

² Burada kast ettiğimiz, insanın başkasını anlama çabasından uzaklaştığıdır. Hermeneutiğin mitolojideki isim kökeni olan ‘‘Tanrıların Habercisi’’ Hermes adı ve ‘‘Hermes’in sözlerine kulak tıkamak’’ ifadesi, bu maksatla kullanılmıştır.

göre kültürü kapalı, tamamlanmış bir bütün olarak görmek hem dili hem de kültürü anlamayı imkânsız kılmaktadır. Dilin esnekliği ve yaşamaya, dönüşmeye devam etmesi gibi kültürler de açık, dönüşümsel ve esnektir. Öyle olmasaydı, kendini bulunduğu yerde ifade edemeyen birinin başka bir yer seçmesi, hiçbir işe yaramazdı. O halde kültürler birbirine bu kadar açıkken ve özellikle küreselleşmeden söz ettiğimiz çağımızda anlaşmazlıklar neden kaynaklanmaktadır? Bizce, en başta Gadamer'in hermeneutik görüşündeki bazı unsurlardan yararlanarak anlamının yolunu göstermeye çalışmak, bu soruya da bir yanıt olacaktır.

Araştırmalarımıza göre yorumbilim olarak görülen Hermeneutik, ilkin dini metinlerin yorumlanması amacıyla ortaya çıkmıştır. İnsan yaşamının hikmeti ve nasıl yaşamamız gerektiği konularında son derece etkin metinler olan dini metinlerin yorumları, büyük dikkat gerektirmektedir. Çünkü onların doğru yorumlanmalarının önemi kadar yorumların kendisi de etki alanı bakımından büyük bir sorumluluk taşımaktadır. Bununla birlikte hermeneutik çalışmaları, sadece teoloji ile sınırlı değildir. Sosyal hayatı düzenleyen yasaları içeren hukuk da hermeneutiğe başvurulmuş alanlardan biridir. Uygulama söz konusu olduğunda, değişen şartlar ve ihtiyaçlar içerisinde, bir yasanın nasıl yorumlanacağı da hayati önem taşımaktadır.

Hermeneutiğin uygulandığı bir diğer alan da edebiyat olmuştur. Edebi eserler yorumlanırken, yazarın yaşadığı dönemin şartlarına, kişiliğine, dünya görüşüne bakıldığı gibi okuyucunun / dinleyicinin rolü de giderek etkisini arttırmaktadır. Öte yandan tarih de, her ne kadar onu sabit bir olgular / olaylar bütünü olarak algılama eğilimde olsak da, yorumlamaya ihtiyaç duymaktadır. Nesnel tarih anlayışında ısrar etmek, bir tarihi ancak ideolojik boyuta taşımaktadır hatta kimi zaman efsaneleştirmektedir. Oysa tarih bütün aktörleriyle birlikte farklı bakış açılarından görülmesi gereken bir şeydir. İnsan dünyasına dair her şey, tek bir kişinin anlayışına indirgenemeyecek ölçüde yoruma açıktır; ortak kabulü, uzlaşmayı gerektirmektedir. Varlığın her yansıması, nesne haline getirilip dışlanmadan anlama çabasını gerektirmektedir. Başka ben'lere duyulan ihtiyaç, bir tahammül meselesinden öte, bir saygı ve söz hakkını verme meselesidir aynı zamanda. Anlama ve yorumlama, ruhsuz bir bilimsel yöntem tabii tutulmaksızın yaşama değerini yeniden verme etkinliğidir aynı zamanda.

Ne yazık ki gerçek böyle olmasına rağmen, hermeneutiğe yansımaları biraz geç olmuştur. Vico'nun, Chladenius'un, Schleiermacher'nın, Dilthey'in ve Heidegger'in çabaları; hermeneutiğin hak ettiği değeri görmesine giden yolda bizi Gadamer'e getirmiştir. Şimdi hermeneutik, özellikle Gadamer'le birlikte pratik bir felsefe olma yolunda ilerlemektedir. Felsefenin dünyaya bu yolla müdahale etme konusunda çekingen olması yersizdir. Yüzyıllardır bizi modernizmdeki tercihlerimizin tehlikeli sonuçlarına karşı uyaran filozofların işaret ettiği zamanlarda yaşamaktayız. Üstelik artık savaşlar ve krizler, sadece sınırlanmış cephelerde değil, her yerdedir. Savaş ahlakı, mücadele ahlakı; diğer ahlaklar gibi gözden çıkarılmış durumdadır. Bütün yakıcılığıyla sonuçlarını hep birlikte yaşadığımız bir kriz çağının içerisinde, felsefe; insanların yeniden umudu olmaya adaydır ve bunu temelden, anlama ediminden başlatarak yapma çabasıdadır. Üstelik anlama için, laboratuvar önlükleri giyip prosedürlerle hazırlanmaya, yaşamdan yalıtılmış, katı bir bilimsel tutum göstermeye de gerek yoktur. Anlama bizim, varoluşsal bir yetimizdir ve anlama çabası, bizim kendimizi anlamamızı da içermektedir.

Çalışmamızın amacı, aslında Gadamer'in hermeneutiğinden yola çıkılmış olsa da, esasen kültürler arası anlamının imkânına yönelik bir inceleme yapmaktır. Hermeneutik görüşünde bilgeliğin pratik yönüne ve bir nevi sağduyuya vurgu yapan "phronesis" kavramını kullanması, anlamının konuşan/yazan-dinleyen/okuyan arasında dinamik bir ilişkiye dayandığını vurgulaması, sabit bir hakikat düşüncesi yerine diyalogda ortaya çıkan hakikatten söz etmesi, "ufukların kaynaşması" ifadesi ile bilinçler arası ilişkiyi önplana çıkarması gibi sebeplerden dolayı Gadamer'in hermeneutiği çıkış noktası olarak alınmıştır. Bununla birlikte çalışmamız, Gadamer'in eserlerinde evrensel hermeneutik görüşünün hangi yönleriyle evrensel olduğunun yeterince belirgin olmaması, yorumların çeşitliliği, görecelik gibi durumlar karşısında nasıl bir tutum takınılacağı konusunda net bir çizgiye sahip olmaması ve orijinal metinlere ulaşma zorluğu gibi nedenlerden dolayı güçlükler içermektedir. Bu nedenle görüşleri, mümkün olduğunda ortak konulara sahip düşünürlerin görüşleri ile de desteklemeye, zenginleştirmeye çalıştık.

Tezimizde, diyalogun yeterli olmadığı durumlarda anlamaya yönelik polilog yönteminin önerilmesi konusuna da yer vermeye çalıştık. Ancak bu kavramın da nispeten yeni olması ve kültürler arası ilişkiler, çatışmaların çözümü gibi konuların güncel ve halen tartışılan, tamamlanmamış meseleler olması, bir diğer güçlüktür. Ayrıca konu, içeriği ve etkisi gereği

yalnızca hermeneutik ya da dil konularıyla sınırlı olmayıp siyaset, etik, sosyal felsefe, uluslararası hukuk gibi konulara da uzanabilme kapasitesine sahiptir. Konuyu dağıtmama adına tezimizin alanını mümkün olduğunca korumaya gayret gösterdik.

Gadamer'in hermeneutik anlayışından yola çıkarak kültürler arası anlamamanın imkânına baktığımız bu çalışmamızın Giriş'ten sonraki bölümünde anlamamanın insan için önemi, hermeneutiğin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı ile içeriği ele alınmıştır. Gadamer'in hermeneutiğine giden yolda görüşleriyle ona yön veren düşünürler üzerinde durmaya çalıştık. Farklı kültürlerden ve dönemlerden olmalarına rağmen bu düşünürlerin birbirini tamamlayan görüşlerinin serimlenmesi de ortak anlamamanın aslında mümkün olduğuna dair bir kanıt olabilir kanaatindeyiz.

Takip eden bölümde Gadamer'in hermeneutik görüşünü ele aldık. Heidegger'in öğrencisi olan Gadamer, onun görüşlerini daha da geliştirerek kendine özgü ve pratik felsefeye yer açan, sadece dil çalışmalarıyla sınırlanmayıp tüm yaşamsal alanlarda uygulanabilecek bir hermeneutik görüşü ortaya çıkarmıştır. Görüşlerinin en dikkat çekici taraflarından biri Aydınlanma düşüncesinden bu yana olumsuzlamaya maruz kalan önyargının, anlama için gerekli ve şart bir unsur olduğunu göstermesidir. Bu, insanın tarihi, geçmişi olan bir varlık oluşuyla bağlantılıdır. Anlama edimi sırasında, tarafsız olmak mümkün değildir, böyle bir çabaya da gerek yoktur. Çünkü kimliklerimiz, benliklerimiz; deneyimlerimiz ve kültürümüzle biçimlenmektedir. Bu niteliklerimiz, anlamamanın ardından gelen yorumlamada kendini göstermektedir.

Önyargı ne zamandan beri bu olumsuz önyargıya maruz kalmıştır? Bilimsel bir tutumun, kesin bilgiye götüren tek yol olduğu düşünüldüğünden beri. Kültür de bu bakıştan nasibini almış, bilimsel bir eğitimle ilişkilendirilmiştir. Teori, uygulamayı biçimlendirmiş; böylece insan, tek tip biçimlendirmeden nasibini alarak ihmal edilen yönleriyle köksüzlüğün sancısını çekmeye mahkûm olmuştur. Bilimsellik bu kadar önemli ve etkiliyse, insan neden hala aynı sancıları çekmeye devam etmektedir ve yaşam, nasıl olur da hala tüm çatışmaları çözecek ve geliştirecek bir anlam yoksunluğunu barındırmaktadır? Üstelik bu yeni yaşamda mutlu olamayan ya da tatmin peşinde koşan insanlar için olağanüstü teknolojinin sunduğu sanallık, alternatif bir varoluş alanı haline gelmiştir. Anlamak için,

sorunları çözmek için emek vermek unutulduğu gibi; kaçıştan ve uyuşmadan başka yol denemeyen insan için, yedekleme dönemi başlamıştır.

Çalışmamızın sonraki bölümünde kültürler arası anlamanınimkanına dair Gadamer'in hermeneutik görüşünden yola çıkarak bakmaya çalıştık. Buna hazırlık olarak kültür kavramı ve Gadamer'in de içinde yer aldığı çeşitli kültür kuramları ele alınmıştır. Kültür kavramı, insanın bilinçliliğinin bir ürünüdür ve tinselliğini içermektedir. Bilimdeki nesnel bakış açısıyla kültürler yaklaşıldığında sonuç, belli bir kültürün merkeze alındığı bir bakış açısı olmaktadır. Böylece diğer kültürlerin bu belli tek bir kültür anlayışına göre değerlendirildiği, tek bir kültürün hâkim görüldüğü bir dünya tasarımı ortaya çıkmaktadır. Dünyanın geri kalanı ise bu kültüre göre yorumlanarak biçimlendirilmektedir. Oysa Gadamer, özellikle insani dünya söz konusu olduğunda nesnellik kaygılarının ne kadar yersiz ve anlamadan uzak olduğunu göstermektedir. Zira anlama gibi yorumlama da esasen bizim ontolojik bir özelliğimizdir ve bundan kaçınmak mümkün değildir. Kültürlere, öznel oluşunu göz ardı ederek yaklaşmak ise egemen olma arzusu taşımak demektir. Çünkü böylece onların içinde yer alan gelenekler, değersizleştirilmektedir. Gadamer'in önerdiği yol ise, başkasının söyleyeceklerine değerini veren gerçek bir diyalog ve anlama çabasıdır. Onun görüşlerinin yanı sıra başka düşünürlerin de görüşlerine yer vererek konuyu zenginleştirmeyi amaçladık.

Çalışmamızın son kısmında ise hem konuyu toparlama hem de bütün yönleriyle anlamanın, çatışmalara karşın anlaşmanın önemini göstermek üzerinde durmaya çalışılmıştır. Çatışmaların çözümüne yönelik, yeni tartışmalar da dâhil olmak üzere, gerekli prensiplere yer vermeye gayret edilmiştir. Çalışmamız esasında; özellikle çatışmalar karşısında elzem olan anlama ve anlaşmanın gerekliliğini yeniden hatırlatma, Gadamer'in hermeneutiğinden yola çıkarak kültürler arası anlamanın imkânını ve bunun için gerekli olan prensipler üzerine bir denemedir. Konu ile ilgili mümkün olduğunca çeşitli ve yeni görüşlere, tartışmalara yer vermeyi amaçladık. Hazırlık sürecinde bu alanda yapılmış diğer çalışmalar taranmış, tekrara düşmemek amacıyla, yeni bulgu ve tespitlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Anlamının önündeki engellerden biri olarak düşünebileceğimiz yabancı kavramı ve kültürlerin karşılaştırılmasına karşın dilsel çabaların ve bilinçler arası birlikteliğin önemine vurgu yaparak çalışma tamamlanmaya çalışılmıştır.



2. GADAMER ÖNCESİ HERMENEUTİK³

2.1. Hermeneutiğin Kökeni, Kapsamı ve Bir ‘‘Bilim’’ Olarak Ortaya Çıkışı

’’...Aldı eline değneğini,
İsterse büyülerdi onunla gözünü insanların,
İsterse uyandırırды onları derin uykudan...’’

(Homeros: 1970)

‘‘Ben’’ ve ‘‘sen’’ arasındaki bağlantıdan söz ettiğimizde konunun merkezi kaçınılmaz olarak dil ve de çoğunlukla sözcükler olmaktadır. Bununla birlikte zihnimizdekileri aktarmak için kullandıklarımız, sadece sözcükler değildir. Tinselliğimizi kattığımız bir aktarımın olduğu her paylaşım bir şekilde dilin kapsamına girmektedir. Tek başına düşünmek dahi kişinin kendisiyle iletişim haline olmasıdır. Yine de aktarımın kendisinden bahsederken de bu aktarımı mümkün kılmak ve geniş kitlelere ulaşabilmek için en yaygın biçime başvurulmaktadır. Bu nedenle sözcükler tercih edilmektedir. Tüm bu çabaya rağmen kullanılan dil ve yöntem ne kadar yaygın olsa da anlamın ulaştırılması her zaman mümkün olmamaktadır. Zira bir sözün anlamı, dış dünyayı resmettiğinde dahi, sadece ileten tarafından oluşturulmuş anlamla sınırlı kalmamaktadır. Kişi, kendi içindeki tasavvurlar ve dünyasını oluşturan tüm kanaatleri, düşünceleri ve tasarıları ile beraber, bilincine açık şeyleri biçimlendirirken kendisinden bir şeyler katmaktadır. Bu durumda iletişimde sadece aktarıcı veya alıcı olmamaktadır. Konuşan / aktaran kişi, karşındakine seslenmek ve ulaşabilmek amacıyla en mümkün yolu seçmeye gayret eder. Bu da daha yaygın bir iletişim yolunun tercih edilmesini ortaya çıkarmaktadır.

Anlamın ulaşması ve iletişim söz konusu olduğunda bir diğer yol da yazılı metinlerdir. Yazılı metinler, dilde ve anlatıda kalıcılığı sağlama amacıyla ortaya konmuş ürünlerdir. Ayrıca yazı, okunan şeyin tekrar edilmesi imkânını vermektedir. Onda anlatılan şey; sürekli, sonsuza kadar yeniden başlayabilmektedir. Foucault’ya göre yazı, tekrar dünyası yaratırken zaman sınırlarını ortadan kaldırmaktadır. Üstelik yazı; çoğaltma, ekleme yapma sayesinde hayalgücüne, kendi sınırlarını aşma imkânı vererek sonsuz bir mekân açmaktadır

³Yabancı kökenli olan bu kelimenin Türkçe kaynak metinlerde ‘‘hermenötik’’, ‘‘hermenoytik’’, ‘‘hermenöytik’’ gibi çok çeşitli kullanımları bulunmaktadır. Bu çalışmada metnin birliği açısından ‘‘hermeneutik’’ şeklindeki yazımı tercih edilmiştir.

(Foucault, 2015: 121 – 122). Sadece sözlü geleneğin olduğu, yazıya başvurulmayan kültürlerin varlığına rağmen, anlam konusunda yazılı metinler üzerinde daha fazla durulmaktadır. Çünkü konuşmaya nazaran yazıda anlam (bir cümle önce sayılan özellikleri gereği), sabit; ama çoğalmaya açık bir biçimde durmaktadır ta ki okuyucu tarafından anlaşılınca kadar.

*...''Gerçekte yazı neyi sabitleştirir? Konuşma olayını değil, konuşmada 'söylenen' şeyi. Burada konuşmanın 'sözünü ettiği' şeyden anladığımız, söylemin hedefini belirleyen bilinçli dışsallaştırmadır. Bu bilinçli dışsallaştırma sayesinde **sagen**– söyleme- **Aus-sage**⁴-bildiri, beyan edilen şey-haline gelmek ister. Kısaca, yazdığımız şey, yazıyla kaydettiğimiz şey; konuşmanın **noema** 'sı/anlamı'dır... ''(Ricoeur, 2002b: 102)*

Yazılı metinlerdeki sabitliğe karşın anlama sürecinin hareketli/dinamik bir süreç oluşu, yazı ile ulaştırılmak istenenin biçimlenmeye devam etmesini sağlamaktadır. Böylece tıpkı konuşmadaki güçlükler gibi, anadilimizde yazılmış dahi olsa, yazılı metinleri anlamak veya onlarda her birimizin aynı anlama ulaşması her zaman olanaklı değildir. Bu nedenle hem anlama hem de yorumlama bilimi olarak tanımlanan **hermeneutik** alanı ortaya çıkmıştır. Bu konuya girmeden önce "hermeneutik" adının kökenine bakmak, alanı tanımak açısından da, yerinde olacaktır.

Hermeneutiğin kelime kökeni, aynı zamanda onun kutsal metinleri yorumlamak olan ilk işlevini çağrıştıracasına, bir Antik Yunan efsanesine dayanmaktadır. Bu alanın adının doğmasına kaynaklık eden Hermes, yine mitolojik bir varlık olan Zeus'un oğlu ve tanrıların habercisidir. Görevi ise tanrıların buyruklarını insanlara iletmek, böylece tanrılar ve insanlar arasındaki iletişimi sağlamaktır. Hermes, tanrıların buyruklarının insanlar tarafından anlaşılmasını sağlamaktadır ve kendisi de aynı zamanda bir tanrıdır. Erhat'ın hazırladığı Mitoloji Sözlüğü'ne göre öyle niteliklere sahiptir ki kimi zaman diğer tanrıların gücünü aşmaktadır. Daha bebekken dahi beşiğinde durmayan ve maceralara atılan bir figür olarak aktarılmaktadır. Bir macerasında, Nietzsche'nin yaşama coşkusunu işlerken sıkça atıfta bulunduğu bebek Dionysos'u Hera'nın hışmından kurtardığı aktarılmaktadır. Ayrıca dinleyenleri büyüleyen bir müzik yeteneğine sahip olmasının onu zor durumlardan

⁴ Almanca bir kelime olan "Aussage"nin Türkçe karşılığı; "ifade" , "anlam" dır. "Aus" ve "sage" nin birleşmesinden oluşan bu kelime 'söylemek' anlamına gelen "sagen" fiilinden türemiştir. "Aus", "dış", "dışarı" anlamlarını taşımaktadır. Ricoeur'ün sözünü ettiği, "anlamın beyan edilmesi" durumunu, dışarı (söylenenden söyleyenden dışarı) çıkmasını görmekteyiz.

kurtardığı rivayet edilmektedir. Yaptığı bir hırsızlıktan ötürü cezalandırılacakken bu müzik yeteneği sayesinde kurtulmuş ve tanrıların habercisi olarak tayin edilmiştir. Hermes'in bir diğer görevi de ölülerin ruhlarını Hades'e götürmektir ve bundan ötürü de '**ruhlar klavuzu**' adını almıştır (Erhat, 1996:140 - 141).

İzlenimimize göre anlatıdaki ayrıntılar, ilerde de göreceğimiz üzere, hermeneutik alanında yer alan pek çok unsura göndermede bulunmaktadır. Birincisi Hermes; bir mesajı, bir anlamı taşımaktadır. İkincisi, insanüstü bazı varlıklar üzerinden insan dünyasının ötesinden gelen mesajlar, anlamlar söz konusudur. Üçüncüsü, bu anlamın iletilmesi tek taraflı değildir; karşılıklıdır. Hermes, tanrılardan insanlara mesajlar, anlamlar ilettiği gibi insanlardan da tanrılara mesajlar, anlamlar götürmektedir. Onlar arasında aktarımı sağlarken, mesajı her iki taraf için de anlaşılır kılma görevi vardır. İki taraf içinde anlaşılır kılma çabası, Hermes'in müzik yeteneğinde somutlaşırcaasına, sanatsal bir nitelik taşımaktadır. İnsanlar ve tanrıların mesajları kadar Hermes'in kendisinden de bir şeylerin bu iletimde yer alması, kaçınılmaz gözükmektedir.

“Hermes; insanın kavrayışının ötesindekini, insan zekâsının kavrayabileceği bir formda iletmelidir. Fakat bu transmişyonda Hermes; genellikle hırsızlık, hainlik ve anarşi ile suçlanır. Çünkü mesajlar asla doğru değildir; bir başka ifadeyle, onun yorumları, daima orijinal mesajları değiştirir. Bir hatadan ziyade bu değişim, yorumun gerçek katkısıdır; (tamamını açıklama ideali peşinde koşan) açıklamalardan farklı olarak yorum, anlama yeni bir enerji katar...” (Vattimo ve Zabala, 2012: 117)

Bilmekteyiz ki her dil; kendi kültürü, geleneği, olguları, tarihi, kavramları, ses ve anlam özellikleri bakımından kendi sistemine sahiptir. Hermes'in öyküsünde geçen tanrıların dili ile insanların dilinin de bu bakımdan ayrılması kaçınılmaz. Dolayısıyla ikisi arasında bağlantıyı taşıyanın bir hırsız olması, aslında bir suçlamanın yanı sıra da gereklilik gibi durmaktadır. Bu iki dili, birbiriyle müdahale olmaksızın kesişmeyen paralel doğrular olarak düşünürsek; bu iki paralel arasında kesişmeyi sağlayanın, her iki sistemden de yeri geldiğinde kaçabilen bir hırsız olması, aslında anlaşılabilir bir şeydir.

Anlamın iletilmesi görevine sahip olan Hermes'in aynı zamanda ruhlardan sorumlu olması, bize metinlerin ya da konuşmaların sadece kelimelerle vücut bulmuş, seslerin iletilmesi gibi göstermecici bir işleve sahip olmadığını, bir ruh taşıdığını göstermektedir. Bu ruh, insan ruhudur. İnsanın hem kendi varlığını kapsayan; ama aynı zamanda başkalarıyla ve

dünyayla bağlarını kendiyle bütünleştirmesi sonucu varlığını aşan / geliştiren, bilinç sahibi bir ruhtur. Her yaptığı eylem, kendi biricikliğine sahip olan, özel bir imza taşıyan bir ruhtur ve kendi içinde bir dinamiğe sahiptir. Aktarımları tinsel dünyaya işaret etmektedir ve söz konusu olan tanrılarla insanlar kadar insanın kendisi ile ve başkalarıyla olan ilişkileridir.

Adını mitolojik varlık Hermes'ten almış olan hermeneutiğin amacı da metinlerdeki anlamı ortaya çıkarmak ve yorumlamaktır. Hermes nasıl ki tanrılarla insanlar arasında mesajları iletmekle görevlendirilmişse hermeneutik de metinlerdeki anlamı, metnin yazıldığı zaman ve şimdi arasındaki mesafeyi kapatarak bugüne taşımayı hedeflemektedir. Bunu yaparken insanın varoluşsal niteliklerini, tinselliğinden doğan kendine has süreçleri göz ardı etmeden çalışmak, büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu çalışmalar, yorumlamanın uygulamaya geçişinde, ilişkileri etkileme boyutuna da sahiptir.

Yorumlama kısmı, elbette güçlülere sahiptir. İki dünya arasında bağlantıyı, mesajın ulaşmasını sağlamak için; her iki dünyaya da hâkim olmak şarttır. Sadece düz bir aktarımla (örneğin kelimelerin çevrilmesi) bu pek olanaklı değildir, hiç değilse sınırlandırılmış olacaktır. Eğer sözcükler, sadece varlıkları resmediyor olsaydı, şüphesiz bu daha kolay olurdu. Ancak sözcükler, söz; resmetmekle sınırlı olmayıp daha derin yönler ve rollere sahiptir. Yuhanna İncili'nde geçen *‘‘Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı.’’* ifadeleri ile Mısır mitolojisine ait *‘‘Memfis Triadı’’*nda geçen Tanrı Ptah'ın insanları *‘‘kalbinin isteğine göre sözle’’*(Peker, 2009: 25) yaratması; varoluş ve söz arasındaki ilişkinin derinliğine örneklerdendir.

İnsan yaşamı süresince dünya, evren ve insanın bizzat kendisi her zaman gizemlerle, bilinmezlerle dolu yerler olmuştur. Tarihsel olarak baktığımızda dünyayla kurduğumuz ilk ilişkiler, fiziksel ihtiyaçlarımızı gidermek ve doğa olayları karşısında kendi yaşamımız ile bağ kurduğumuz varlıkların yaşamını korumaya dönük olmuştur. İlk yıkımdan veya şaşkınlıktan sonra *‘‘neden’’* ve *‘‘nasıl’’* sorularını sormak / sorabilmek, onunla kurduğumuz ilişkinin biçimini, niteliğini değiştirmeye başlamıştır. Özcan'ın aktardıklarına göre Endonezya'nın Sulawesi Adası'nda bir mağara duvarında yapılan keşif, bunun başlangıcı konusunda ilham vericidir. Söz konusu şey, orada binlerce yıl önce yaşamış insanlar tarafından, ellerini mağaranın duvarına bastırıp üzerine boya püskürtmeleri

yoluyla bırakılmış el izleridir ve bu el izlerinin kırk bin yıldan daha eski olduğu düşünülmektedir (Özcan, 2014: 60).⁵

Elbette tarihin ilk devirlerine ait mağara resimleri, daha önce de bulunmuştur. Adı geçen mağarada da daha önceki bulgular gibi hayvan, insan ve av çizimleri görmek mümkündür. Ancak bu el izinde heyecan verici şey, bırakan kişinin kendini dışlayan bir biçimde diğer insan figürleri gibi çizmeyi, bizzat kendinden bir iz bırakmış olmasıdır. Bu nedenle sanatsal olduğu düşünülmektedir. El izinin sahibi; sanki kendisinin farkında olarak varlığını göstermek, ardından geleceklere burada olduğunu göstermek, “Ben buraday(d)ım” mesajını bırakmayı istemiştir. Böyle bir mesaj verebilmek elbette kitle psikolojisinden veya kendisini bir kitleyle bütünleşmiş görmenin ötesinde ayrı biri, ayrı bir kişi olduğunu düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan bahsi geçen el izlerinin niteliği ve binlerce yıllık oluşları, insanın düşünce ve bilincinin gelişim süreci hakkında ilham vericidir. Mağarada aynı yöntemle bırakılmış başka el izleri de bulunmaktadır.

Bu el izleriyle mağaraya bir imza bırakılmıştır ve imzalar, kişiseldirler. Buradaki imza olan el izini, insanın doğayla kurduğu yaşamsal ihtiyaçlara dönük pratik ilişkinin, kendini ve onu anlamaya dönük bir ilişkiye evrilmesinde basamak olarak yorumlamak mümkündür. Elbette böyle bir durumun mümkün olamayacağına yönelik bir itiraz getirilerek, bu çabanın günümüzle kıyaslanamayacak kadar “ilkel” olduğu hatırlatılacaktır. Oysaki bütün bir insanlık tarihine baktığımızda kimin “ilkel” ve kimin “medeni” (gelişmiş) olduğuna karar vermek o kadar kolay değildir. Üstelik modern insan, yıkıcılığından hala vazgeçmemişken ilkelin ve medeniliğin neye göre tanımlandığı da tartışmalıdır.

İnsanın kendiyle ve çevresiyle kurduğu ilişkilere tekrar dönersek bu anlamda dönüm noktalarından birisi, doğanın işleyişini çözmek olmuştur. Özellikle 17. yüzyılda fiziksel evren; Tanrı tarafından tasarlanmış, mükemmel şekilde işleyen bir makineye benzetilmiştir. Bu makineyi işleten sistemin kanunlarını, doğal olguların sürekliliği ile tekrar ve taklit edilebilirliğini fark etmek; doğanın gelecekte nasıl hareket edeceğini

⁵ Bu keşfin heyecan verici yanlarından biri de kimilerince sanat eseri olarak yorumlanan bu el izlerinin, tıpkı felsefe gibi sanatın da Batı kültürü merkezli bir orijine sahip olduğu düşüncesine karşın Asya’da keşfedilmiş olmasıdır.

bilmeyi sağlamıştır. Bilimin bulgu ve metotlarının teknoloji ile büyüüp gelişmesi, bu dönemde özellikle iki metodun, bilimselliğin ayırt edici unsurları olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bunlar, gözlem ve deney metodlarıdır. Bunları takip eden bir diğer yöntem ise ölçmedir. Böylece her fenomeni bir rakamla tanımlama girişimleri ortaya çıkmıştır. Mekanik olduğu düşünülen evrenin tüm yönlerinin ölçülebilmesinin mümkün olduğu görüşü giderek daha da güçlenmiştir. Özellikle Robert Boyle, Johannes Kepler ve Rene Descartes'ın çalışmaları, bu düşüncenin güçlenmesine katkıda bulunmuştur (Schultz ve Shultz, 2007: 62). Evrenin saate benzetilmesi, aynı mekaniğin onda da olduğu düşüncesi; bir saati nasıl parçalarına ayırıp inceleyebiliyorsak aynı şekilde evreni de insanı da parçalarına ayırıp incelediğimizde bilgisine ulaşabileceğimiz fikrine varmıştır. Ayrıca yine o dönemde, aynı mekanik düzenle işleyen insan ya da hayvan biçimli otomatlar yapmak oldukça popüler hale gelmiştir.

“Bu tür kurgulu düzenek teknolojileri, zamanın filozof ve bilim adamlarının yapay bir varlık yaratma hayallerini gerçekleştirme imkânı vermişe benziyordu... Descartes ve diğer filozoflar, bu otomatları insanlara, en azından kısmi model olarak, uyarlamıştır. Bu nedenle sadece evren değil, insanlar da saat benzeri bir düzenekle çalışan makinelerdi... İnsanlar, belki saat üreticilerinin yapabildiği makinelerden daha iyiydi; fakat sonuçta onlar da birer makineydi. Saatler hem insanların mekanik varlıklar olduğu fikrinin hem de fiziksel evrenin gizlerini araştırmada başarılı olmuş deneysel ve niceliksel metotların insan doğası araştırmalarına da uygulanabileceği fikrinin yayılmasını kolaylaştırmıştı...” (Shultz ve Shultz, 2007: 66 - 67).

Doğa kanunlarını bir kez keşfetmiş olmak, insanın, bilginin güç ve hâkimiyet sağlayan ayrıcalıklı konumuna yükselmesini sağlamıştır. Vahşi bir hayvanı terbiye eder gibi doğaya boyun eğdirmeye çalışmış, elde ettiği bilgilerle teknolojiyi yaratarak doğal fiziki çevresini taklit eden alternatif ortamlar dahi kurabilmiştir. Doğaya egemen olmak için bilmek çabası, insanın dünya içinde dünyaya yabancılaşmasına yol açtığı gibi kimi zaman kendisi ve diğer varlıklar için bir tehdit olmasına sebep olmuştur. Bu durum, onun eylemlerini anlama ihtiyacını daha elzem kılmaktadır. Elde edilen bu “bilgisel güç”, ilerleyen dönemlerde aynı hırsın sosyal alanlara da uygulanması çabasını ortaya çıkarmıştır.

“...Modern bilim kendisini, kesin olarak maddelerin bilgisine çevirdi ve doğanın matematiksel planı ve ölçüm ve deneyin metodolojik kullanımıyla sınırladı; böylece o, doğaya üstünlük kurmaya götürdüğü varsayılan patikayı kullanıma açtı. Bu, teknik uygarlığın dünya çapındaki yayılışını doğurdu. Fakat artan başarısının, bilimsel ilerleme bilincimizle sosyo - politik bilincimiz

arasındaki gerilimi giderek arttırması, ancak yüzyılımızda gerçekleşti...’’
(Gadamer, 2002a: 260).

İnsana görece üstünlük sağlayan, doğa bilimlerindeki teknik ve yöntemler, toplumsal alanlara da uygulanmaya başlanmıştır. Doğa bilimlerini maddi bilimler ve insan bilimlerini manevi bilimler olarak alırsak Feyerabend’e göre bu bilimlerin ayrı tutulması kesinlikle şarttır. Aksi takdirde gerçekliği doğru şekilde temsil edemeyeceklerdir. Bundan ötürü Feyerabend, bilim insanlarını doğanın işleyişini ‘’nesnel gerçeklik’’ olarak nitelerken, insanların günlük yaşantılarını (sevinçler, acılar, doğum, ölüm gibi) ‘’yanılsama’’ olarak görüp dikkate almamalarını ciddi biçimde eleştirmektedir (Feyerabend, 2015: 14 - 15).

Eleştirilere rağmen pozitif bilimlerdeki tutumun toplumsal hayata yansıtılması, karşımıza, yanılsamadan gerçekliğe geçmek için aklını kullanması gereken ve ‘’sürekli bilmek isteyen’’ bir insan modelini çıkarmıştır. İnsanın belli bir doğasının, ondaki değişme ihtimalini ortadan kaldıracak biçimde eylemlerini belirleyen sabit bir özünün olduğu fikri, kadim dönemlerden bu yana felsefe tarihinde pek çok filozofun savunduğu bir görüştür. Böylece sabit bir öz kabulü üzerinden, belirli bir insan tanımı yapılmaktadır. ‘’Bilmek isteyen insan’’ tanımı da bunlardan biridir ve felsefe tarihinde hatırı sayılır bir yer edinmiştir.

Bilme edimi, bir bilen ve bir bilinen ayrımını, bilen özne ve bilinen nesne olarak karşı karşıya konumlandırmayı gerektirmektedir. Bu bir ayrıştırma değildir. Birlikte var olma, içinde ve onunla var olma gerçekliğine rağmen kendimizi diğerlerinden ayırtmak, ne derece mümkündür? Bu bir yabancılaşma ve varlıklar arasında (bilen ile bilinen arasında) bir uçurum meydana getirecektir. İnsan, gerçekten de sürekli ve sadece bilmeye çalışan bir varlık mıdır? Bunu evetleyen düşünürler olduğu kadar, bu görüşe karşı çıkanlar da vardır. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Foucault gibi nispeten varoluşçu çizgide yer alan filozofların böyle bir insan doğası belirlemeye itirazları; böyle bir modelin anlamadan çok ‘’elde etmek için/hâkim olmak için bilmek’’ düşüncesini meşru kılan bir çabaya sahip görmelerinden gelmektedir.

‘’Bilmek isteyen varlık’’ olarak insan tanımı, özellikle Aristoteles’in ‘’Metafizik’’ adlı eserinde net biçimde tasvir edilmektedir. :

...''Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyumların verdiği zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görsel duyumlar, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından bize zevk verirler... Hayvanlar, doğaları gereği duyuma sahiptirler... Ne olursa olsun, insan dışındaki hayvanlar, sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onlar deneysel bilgiden ancak çok küçük bir pay alırlar. Buna karşılık insan türü, sanat ve akıl yürütmelere kadar yükselir...'' (Aristoteles, 2012: 149).

''Bilmek isteyen'' insanın, duyumlarının verdiği zevkten ötürü bilmeye güdümlü olduğu vurgulanmaktadır. Bütün şeyler, birer ''nesne'' olarak kendisine doğru gelirken o, bunların ''bilgisine'' açık bir alıcı konumundadır adeta. Yanı sıra bilgiler arasında bir hiyerarşi sunulmuştur. Duyularımız, alıcı konumunda uyarıcılara açık bir haldedir ve duyumlara sahip olmak, bize bir haz vermektedir. Özellikle görsel duyumlardan söz edilmektedir. Görsel duyumlar, izleyici konumunda olmayı gerektirmektedir. Bu duyumlar, bilme arzusunun verdiği hazla birleştiğinde deneysel bilgiyi doğurmaktadır. Hayvanlar, bu deneysel bilgiden çok az pay almaktayken insanlar, sanatsal bilgi ve akıl yürütmelere kadar ilerlemektedir. Foucault'ya göre böyle bir bakış açısı, gerçekte bir doğru-yanlış sistemini temelinde gizleyerek, aslında bir ''**hakikat oyunu**'' oynamaktadır (Foucault, 2012: 7).

Bilme çabasının sürekli ve doğamıza ait bir şey olduğu vurgulanırken, bilgisel bir hiyerarşiyi takip etmemiz beklenmektedir. Bu hiyerarşinin tepesinde ise ulaşmamız arzulanan en üst bilginin yer aldığı tasarlanmıştır. Bu, ''hakikat'' olarak adlandırılmıştır. İzleyici olarak başladığı serüvende insan, kurgulanmış bir deney süreci gibi, kendisinden beklenen bir şekilde bu yolu izleyerek bulması gereken şey olan hakikati bulmalıdır. Böylesine arzuyla vaadedilen bir sabit hakikat, gerçekten de doğanın ya da yaşamın kendisinde var mıdır? İnsanı ve bilmeyi böyle tasarlamak, onun kendisiyle ve başkalarıyla ilişkisini nasıl etkileyecektir?

Elbette ''bilen'' ve ''bilinen'' ayırımında konumlandırılmış bir güç yahut elde etme ilişkisi, bir hâkimiyet kurma çabasını beraberinde getirecektir. Kendimi bilmeliyim; çünkü kendime hâkim olmalıyım; doğayı bilmeliyim; çünkü ona hâkim olmalıyım. Hâkim olmak istediklerim, terbiye edilmesi gereken varlıklardır. Bu düşüncede bir kabul ya da idrak etme yoktur; bir mücadele içinde alt etme arzusu gizlidir. Öyleyse bir karşı direnç de kaçınılmazdır. Çünkü hâkim olunmaya çalışılan şey, kendi varlığını korumaya çalışacaktır ve bu da çatışmaya sebep olacaktır. Netice de dilsiz olduğunu düşündüğümüz doğa dahi, kendisine yapılan amansız ve denge bozucu müdahalelere, afetlerle yanıt vermektedir.

Ayrıca bir de ulaşılabacağı fısıldanan şimdilik gizli bir hakikat söz konusudur. Adına “yaşam” dediğimiz, çeşitli görünüşleriyle, başka başka biçimlerde devam eden bir oluş süreci söz konusuysa, sabit bir anlam olarak bir hakikatin var olduğunu iddia etmek, onu aradığımız yerde aslında gizli bir otoritenin varlığını görmemizi sağlayacaktır. Antik çağ düşüncesinde hâkimiyetini koruyan ve retorikle kendini güçlendiren bu hakikat düşüncesi, Batı Ortaçağında dinsel bir nitelik kazanarak kiliseyle vücut bulmuştur. O zaman hakikat oyununda oyun kurucu, din adamı olmuştur. Hakikat ise onun vaaz ettiği şeyde vücut bulmuştur. Beklenen de bu hakikate boyun eğmektir.

Bilmenin yanı sıra yorumlama hala mevcuttur. Ancak yorumlama, bilgiye sahip olduğu düşünülen otorite olarak kilisenin üyelerinin tekelindedir. Kişilerin yaşamları, bu kez katı bir hakikat oyununun içinde, bedeninin de dışlananlar arasına katılarak hakir görüldüğü ve havada asılı dururcasına soyut bir ruhun yüceltildiği bir terbiye etme biçimindedir. Hakikat oyunu, yeni oyuncuların katılmasına da sürprizlere de açıktır. Üstelik artık var olan kabullerin dışında kalan, başka gerçekliklere sahip yeni kültürlerle, yeni dünyalarla büyümeye başlamıştır. Keşifler ve teknik bilgiyle ortaya çıkan yeni araçlar, büyücülükle suçlanmaktan kurtulduktan sonra insanın dünyayı biçimlendirmesinin devamını sağlamış ve doğa yasalarının boyun eğdiriciliği karşısında kendine doğasında olmayan (kanat, yüzgeç benzeri) yeni organlar eklemesine olanak sağlamıştır. Bununla birlikte bilgiyi de disipline etmek şarttır. Bu yüzden peşi sıra gelen keşif ve bulgularla bilgiler, sınıflandırılmış ve birer kategori kazanmıştır.

Ad vermek, bir yerde ona sahip olmaktır da. Bir şeye ad vermenin, böyle bir yanı da mevcuttur. Keşfedilen yerler, kâşiflerinin adını alırken onların hâkimiyetinde biçimlenmeye, kâşifinin müdahalesine açılmıştır. Neden böyle olmak zorunda olduğu belki de hiçbir zaman sorgulanmamıştır; ama örtük bir biçimde meşru bir hak olarak görülmüştür. Ad vermek, sınıflandırmak; hakikat oyununda hakikate sahip olduğu düşünülen otorite tarafından yapılandırılmış sistemlere dönüşmüştür. Artık uzmanlaşma söz konusudur ve bunun en iyi temsilcileri, elde ettikleri verilerle doğayı kontrol etmeyi sağlayan doğa bilimleri olmuştur. Bu başarıya imrenmenin sonucunda pozitif bilimlerde kullanılan deney, gözlem gibi yöntemler; insana dair alanlara da uygulanmaya başlanmış, sosyal bilimler ortaya çıkmıştır. Hatta Gadamer’e göre bilimde gösterilen gelişme

doğabilimsel ve matematiksel kurgulama olarak sanata da (özellikle resim sanatına) yansımıştır (Gadamer, 2005: 8).

Bu merkezi bir bakış açısı yaratmış; doğa bilimleri merkezli bakılarak sosyal bilimlerden de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, insan ve ilişkileri ile ilgili somut ve kesin bilgilere ulaşması beklenmiştir. Ancak pozitif bilimlerde ulaşılan matematiksel bilgi türünden kesinliğe, bu alanlarda hiçbir zaman sahip olunamamıştır. Çünkü deneyin ve gözlemin sabit bir sonucu verebilmesi için, bilgisine başvuru şeyin veri elde edebilecek kadar tekrara sahip olması ve her bir tekrarın aynı nitelik ve biçime sahip olması gerekmektedir. Hayvan davranışları söz konusu olduğunda bu mümkündür. Hayvanlar biyolojik etkiler sonucunda içgüdüleriyle hareket etmektedirler. Davranışlarını açıklayan temel sebep, hayatta kalma ve türün devamını sağlama içgüdüsüdür. Bu nedenle hayvanlar “davranırlar” ve hayatta kalma, türün devamını sağlama amacıyla bir arada, sürüler halinde yaşarlar. Davranışları, bir bilincin izlerini taşımadığından, ahlaki niteliklerinin tartışılması söz konusu olmamaktadır. Oysa insanlar “eylerler”. Eylemlerimizin arkasında insani, bireysel ve kişisel tercihlere sahip değerlendirmeler söz konusudur. Bu nedenle eylemlerimiz biriciktir. Her biri, kendi içinde anlaşılmayı gerektirecek kadar özel niteliklere sahiptir.

Eylemlerimizi belirlemede etkin koşullar olsa da bu koşullar içerisinde karar verme, yargıda bulunma yetisine sahibizdir. Neticede özgürlük ve sorumluluk kavramlarından söz etmemiz mümkün olmaktadır. Kendi irademizle eyleyebilmekte, kişisel kanaatlerimiz doğrultusunda tutumlar edinmekteyiz; bu da bizi ahlaki anlamda eleştirilebilir kılmaktadır. Bu nedenle her eylemin, anlaşılmayı gerektiren bir arka planı vardır ve bu arka plan tüm insanlık tarihinden pay aldığı gibi kişisel geçmişten, tecrübelerden pay almaktadır.

İnsan dünyasının belirli yasalar çerçevesinde kendini tekrar eden bir yapıya değil de anlamlar yüklü, ahlaki boyuta ve değerlendirmelere sahip bir alan oluşu; deney ve gözlemle açıklama yerine anlamamanın gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Anlamak ve bilmek / açıklamak arasında tercih, hermeneutik ve sonrasında sosyal bilimlerdeki bakış açısında da belirleyici rol oynamıştır. Sosyal bilimlerde ortaya çıkan niteliksel farklılık elbette insanın diğer canlılardan farklı, kendine özgü bir varlık oluşundan kaynaklanmaktadır. Kant’ın da

işaret ettiği gibi bir yönüyle doğaya ait olsa da insan, bir yönüyle de ondan, doğal gerçeklikten “aşkın”dır. Bu aşkın oluş, onun tinselliğidir. Bu durum, sosyal alanların bilgisinde yeni ve farklı bir yöntem arayışını gerektirmiştir.

Dilthey’in önerisi, doğa bilimlerindeki açıklamanın yerini tinsel alanlarda, sosyal bilimlerde anlamamanın almasıdır. Çünkü ona göre tarihsel olarak gelişmiş niteliklere sahip tinsel dünya; üzerinde hâkimiyet kurmayı isteyeceğimiz bir alan değil, ancak kavramayı dileyebileceğimiz bir alandır. Bu alan, insanın iradesine bağlı olarak belirlediği hedeflerle oluşan değerler ve eylemlerin mevcut olduğu, özgürlüğün ve insanın kendilik bilincinin ortaya çıktığı bir alandır (Dilthey, 2011: 22 - 25).

Doğa bilimlerinde mekanik bir biçimde neden - sonuç bağlantısı kurabileceğimiz olgular mevcutken, tinsel alanlarda bu o kadar da kolay değildir. Zira insan eylemleri, apaçık bir neden - sonuç bağından daha karmaşık arka planlara sahiptir. Bu nedenle toplumsal eylemlerde öngörude bulunmak güç olmakta ve onları tanıdığımızı düşünmemize rağmen insanlar bizi şaşırtabilmektedir. İnsan, varoluşunun bilincinde olan ve bunu anlamaya çalışan bir varlıktır. İster bilme, ister anlama ya da isterse kullanma amacıyla nesneye her yönelişi; aynı zamanda kendine bir dönüştür de. İnsanın tüm etkinlikleri, kendi oluşunu devam ettiren bir süreçtir ve bu süreç, daima yorum içermektedir.

Esasında varoluşun kendisi, bir yorumdur. Aklı kritize etmesine rağmen bilgiyi hiçbir zaman bir yorum olarak görmemiş, insan zihnindeki a priori şemalardan dolayı bilginin herkes için sabit ve aynı olduğunu düşünen (Vattimo ve Zabala, 2012: 130) Kant’a rağmen bu varoluş ve insan, sadece akılsal değildir. Çevresiyle kurduğu akılsal, duysal bağlantının dışında bilincinin diğer – henüz tam anlamıyla çözülemeyen – yetileri aracılığıyla da bağlantılar kurabilmektedir. Max Scheler, buna en ilgi çekici vurguyu yapmış filozoflardan biridir. Bunun yanı sıra Gazalî⁶ ve Bergson⁷’ın sezgiciliği de

⁶ Gazalî’ye göre bir şeyin mânâsı (anlamı), zâhirî hissin hiçbir müdahalesi olmaksızın doğrudan doğruya bâtinî his tarafından idrak edilir. Mânânın idrak edilmesi, hafıza ve zâkire kuvveti kaynağıyla vehmî kuvvet tarafından olmaktadır (Gazâlî, 1995: 41, 42). Ona göre her akıl sahibi, bilme ve algılama yoluyla iç dünyada (batın) tefekkür ve dış dünyada (zahir) öğrenim derecesindedir. Ancak bunlar kısmi bilgidir. Vahiy ve ilham yoluyla kazanılan bilginin ise daha asli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü doğrudan elde edilmektedir (Gazâlî, 2004: 35 – 43). Duyular (zâhirî kuvvetler), şeylerin yalnızca görünür kısımlarıyla ilgili veri sağlamaktadır, şeylerin içine nüfuz etmemektedir ki hem dolaylı hem de eksiktirler. İnsanın bir şeyi anlaması, gerçekten bilmesi ise imgelemek, hayalgücü, hafıza gibi idrak edici içsel yetiler yoluyla tamamlanmaktadır. Ayrıca akıl yürütme yollarından bahsederken kıyas, istikra (tümevarım) ve analogiye yer vermekle birlikte asıl bilgi kaynağı, Gazâlî için, sezgidir (hads). Sezgi (hads), düşüncenin prensiplerden

akılsallıkla duyusallık arasına sıkışma tehlikesindeki insanın bunları aşabilen ufuklarını göstermeye örnek sayılabilmektedir. Üstelik bu bilinç, diğer bilinçlerle ilişkiye geçtiğinde de yeni deneyimlere ve gelişmelere açık olmaktadır. Vico'nun insanın kültürel yapısına vurgu yapmasında bunu görebilmekteyiz. Bunu tam anlamıyla fark etmek ve dikkate almak, sosyal bilimlerde olduğu kadar dil çalışmalarında da dönüşümleri beraberinde getirmiştir.

Dil felsefesi alanında Tractatus Logico-Philosophicus gibi temel sayılan bir eseri vermiş olan Wittgenstein'in dili serimlerken birinci döneminde dünyanın bir kopyası, görülebilenlerin aynası gibi resim-dil teorisinden söz ederken ikinci döneminde olgular dünyasına ve **"Dil Oyunları"** gibi bir teoriye dönüşünde de bunu görmek mümkündür. İkinci dönem çalışması olan **"Felsefi Soruşturmalar"** eserinde dilsel edimlerde insana daha etkin bir rol verdiğini ve dil oyunlarından söz ettiğini görmekteyiz. Bu kez insan, iletişim söz konusu olduğunda toplumsal bir varlık olarak tüm değişkenleriyle birlikte bir **"oyun kurucu"** gibi diğer oyun kurucularla birlikte etkin bir yere sahiptir.

"...Wittgenstein şunu görmüştü ki edimsel dil, çeşitli kullanımlarını kendisi altına sokabileceğimiz bir öze sığmayacak ölçüde karmaşıktır. Onda, felsefeye varsaydığımız saf ve apaçık yapıyı bulamayız. Dilde ideal bir biçimi algılamak yerine, onda gerçekten varolan şeyi görmek durumundayız..." (Altuğ, 2008: 149).

Dilin ve iletişimin yapısını anlamak üzere yapılan sınıflandırmalar ve analizler, onda bulunması arzu edilen bir öz beklentisini içermektedir. Tıpkı bir matematiksel formül gibi, tüm dilsel ifadelerin yapısını kavrayıp, çözümlemeyi sağlayacak bir ortak unsurlar silsilesi veya ortak gramatik yapı aranmıştır. Bu çalışmalar sırasında genellikle, yapıları gereği somut durumlara ya da nesnelere işaret eden, mantıksal formlara dönüştürülebilen önermeler üzerinde durulmuştur. Çünkü bu önermeler, matematiksel analiz çabasında tatmin edici sonuçlara götürebilecek, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir ifadelere sahiptirler. Oysa dilsel ifadelerin bütününe baktığımızda hem çeşitli olarak hem de içerik

sonuca doğru aracısız intikali demektir. Ona göre sezgisel bilgiler de tecrübe ile kazanılmış bilgiler gibidir, kesinliğe sahiptirler (Taylan, 1989: 83, 84).

⁷ Bergson'a göre bir şeyi bilmenin iki yolu vardır: Birinci yol, analiz etmektir. Ancak analiz, sadece nesnenin çevresinde dolaştığı için kısmi ve yüzeysel bilgi sağlayabilir. Yalnızca dış bir bakıştır. Bir şeyi bilmenin ikinci yolu ise sezgidir. Sezgi analizin aksine, nesnenin içine girmemizi, ondaki devinimi kavramamızı sağlayarak bize nesnenin gerçek bilgisini verecektir. Böylece saltık, aracısız olarak bilme imkanını sezgi ile bulmaktayız (Bergson, 1998: 5 – 9).

olarak, bundan çok daha fazlasına sahip olduğunu görmekteyiz. Dil, görülenleri ifade etmenin yanı sıra somut, nesnesi olmayan şeyleri de ifade edebildiğimiz, “dışımızdaki” nesnelerden başka / öte şeyler de oluşturup hakkında konuşabildiğimiz bir alandır.

Dili, görülebilenlerin resmedilmesi olarak ele almak tabii olarak eleştiri doğurmaktadır ve Foucault’nun da sorduğu gibi şu soruyu akla getirecektir.: Bir dilsel ifadenin göstergesi yoksa onun hiçbir şeye ait olmadığı mı söylenmelidir? (Foucault, 2010: 174). O halde Hume’un deyişiyle bütün metafiziği “çöpe atmak” gerekecektir. Çünkü ölümün yarattığı kaçınılmaz çaresizlik hissi karşısında sığındığımız ölümsüzlük fikrinin, zihnimiz dışında bir göstergesi yoktur. Özgürlüğe sahip olduğumuzu ve onu yaşadığımızı hissederiz; ancak ispatlamak zordur. Bir ruha sahip olduğumuzun farkındayızdır; ama nerede olduğunu gösteremeyiz. Yine de bunlar, varoluşumuzun asli unsurlarıdır, varlığımıza has şeylerdir. Hesaplayıcı tutumdan yapısı gereği kaçan metafizik de insanın var oluşunun bir parçasıdır. Her ne kadar sorulara kesin yanıtlar bulamasak da metafizik, varlığımızın göz ardı edemeyeceğimiz değerli, anlamlı yanlarından biridir. Zaten oluşunu henüz tamamlamamış ve sürdüren varlıklar olarak, dünya hakkında bilgi edinme çabamız bir yana, kendimiz hakkında da pek az şey bilmekteyiz. Karmaşıklığımız ve o karmaşıklıkta aynı anda yer alabilen basitliğimizi, tezatlığımızı çözmemek; bizi huzursuz etmektedir.

Evrendeki yerimizi görmeye ve varoluşumuzu anlamlandırmaya çalışırken bir yandan yaşamı sürdürmek, bizleri, sürekli arayışta olan varlıklar haline getirmektedir. İnsanın huzursuz bir varlık olduğunu söylememiz mümkündür. Heidegger’in ifadesiyle “dünyaya atılmış / fırlatılmış” olduğumuzu fark etmek ise içimize bir kaygı ya da korku salmaktadır. Bruns da vurguladığı üzere bu yüzden anlama edimi aslında yaşamsaldır, yani yaşamın tüm biçimleriyle ilgilidir ve aynı zamanda bu yaşam biçimlerinde içseldir. Etrafımızda konuşulan dili konuşabilmeyi, düşünme ve hissetme şekillerini doğal ve anlaşılabilir şekilde almayı gerektiren bir şeydir. Sadece kavramsal boyutla sınırlandırıldığı zaman yabancılaşma tehlikesi doğurmaktadır (Bruns, 2001: 21). Gerard Bruns, bunu Kafka’nın “Dönüşüm” adlı eseri üzerinden de şöyle örneklendirmektedir:

“...anlamanın gerçekliği, kendini, epistemolojik krizde veya günlük pratiğin çöküş anlarında en aşikâr şekilde göstermektedir. Franz Kafka’nın Değişim’i bunun neye benzeyebileceğine dair komik bir tür kâbus versiyonunu verir. Fakat sadece ve sadece büyümekle bir dünyayı kaybeden insanın, kendi tecrübesine başvurması da elbette mümkündür. Anlama, kendi evinde olma

durumudur; oysa anlamsızlık; tecrit, gelişigüzellik ve bağlamların yokluğudur (Gregor Samsa'nın odasındaki mobilyanın taşınmasına karşı nasıl direndiğini düşünün, onun kimliği bir şekilde bu nesnelere içselleşmiştir)... Anlama, daima çoktan anlaşılmış bir dünyayla bir çeşit bütünleşmeyi ya da dâhil oluşu öngörür...'' (Bruns, 2001: 22 - 23).

Yeni görünüşünün ailesinde yarattığı korkuyu ve sonrasında onlar tarafından yalıtılmayı henüz kaldıramayan Gregor Samsa, odasındaki eşyaların kiminin atılması kiminin de yerinin değiştirilmesi (ki bunun kararı artık ona değil ailesinin, özellikle kızkardeşinin insafına kalmıştır) ile iyice keder ve telaşa kapılır. Böceğe dönüşmesi, konuştuğunu zannederken sesinin karşı taraf için sadece anlamsız sesler olması; kendine yabancılaşmasının zaten somut bir hali olmuşken, kendisi için anlamı olan eşyalarını kaybetmek, onu büsbütün bağlamsızlığa sürükler. Odasının eşyalarından arındırılması demek, Gregor Samsa'nın bir zamanlar insan olduğunu hatırlatan son anılarının da silinmesi demektir.

‘...’öyle değil mi, böyle mobilyaları buradan götürmekle ona, iyileşeceğine dair umudumuzu kaybettiğimizi ve hiç düşünmeden onu çaresizliğine terk ettiğimizi göstermiş olmuyor muyuz?’
Gregor, annesinin bu sözlerini duyduğunda, geçmişte aile içinde sürdürdüğü monoton yaşamına, geçen bu iki ay boyunca hiç kimsenin kendisiyle konuşmaması da eklenince aklının karışmış olabileceğini düşündü; çünkü ciddi ciddi odasının boşaltılmasını istemesini başka nasıl açıklayabilirdi? Gerçekten de Gregor aileden miras kalmış mobilyalarla rahat döşenmiş bu sıcak odayı, içinde oradan oraya rahatça sürünebileceği bir mağaraya dönüştürmeyi ve insan geçmişini de aynı hızla unutmayı istemiş miydi? Neredeyse bir zamanlar insan olduğunu unutmak üzereydi ve annesinin uzun zamandır duymadığı sesi onu kendisine getirmişti. Odadan hiçbir şey çıkarılmamalıydı; her şey olduğu yerde kalmalıydı; mobilyaların onun şimdiki durumu üzerinde yaptığı olumlu etkiden vazgeçemezdi...’’ (Kafka, 2014: 33)

Gregor’a artık geride kalan benliğini hatırlatan, tanıdık bir ses duymak olmuştur. Yine de bütün süreç, onu yavaş yavaş bir yıkıma sürükler. Yarattığı karakter Gregor Samsa kadar yazarı Franz Kafka’nın kendisini de tam haliyle anlamsızlık olmasa da, kısıtlı anlamlılık durumuna katmak mümkündür aslında. Yaşadığı süre boyunca babasıyla istediği gibi bir ilişki kuramamış olan Kafka’nın, ona seslenme çabasını, bu eserinde de görmek mümkündür. Zaten romanda Gregor Samsa böceğe dönüşükten sonra en sert, düşmanca tepkiyi (kimi zaman şiddete vararak) babasından görmektedir. Gregor Samsa’nın kendine yabancılaşması kadar Kafka’nın babasıyla yabancılaşmasının da tanıgıyızdır aslında. Babasına yazdığı mektuplardaki ifadeleri de bunu onaylamaktadır. :

“Sevgili Baba,....Benim de inandığım şu alelade tasvirini, şimdiye kadar doğru buldum; birbirimize yabancılaşmamızda senin suçun yok. Ama aynı şekilde ben de tamamen suçsuzum...” (Kafka, 1970: 133).

Belirtmek gerekir ki Kafka; Prag doğumlu olduğu halde Çek dilinde yazmamış, eserlerini Almanca kaleme almıştır. Anadilinde yazmamış olmak ifade olanaklarını nispeten kısıtlayan bir durum oluştururken, Almanca yazmış olmak da ifade olanakları ve hayal gücü ile kişisel ufkunu tümüyle sözlere yansıtma çabası da kendisine yeni ifade yolları açmasını sağlamıştır. Bu da kendisinin minör edebiyata⁸ dâhil olmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte kendi anadilinde değil de başka bir dilde yazmış olmak, bu dile, yeni ifade olanakları ve dolayısıyla yeni anlama ufukları kazandırmasını sağlamıştır. Demek ki insan, varlığını ifade etme uğruna, her türlü sınırı aşabilme gücünü gösteren bir şeydir.

Anlama konusuna Sartre açısından baktığımızda, varoluşumuzun tüm sorumluluğun kendimizde olduğunu düşünmenin ürpertici yanıyla karşılaşmaktayız. Anlama yoluyla bunu idrak edebilmek, bizi, öncesinde anlamlı gördüğümüz bütün şeylerden koparıp özgürlüğün ve var olmanın dayanılmaz ağırlığını hissetmemize sebep olmaktadır. Bütün bu iç dinamikler ve bunların bilinçler arasındaki ilişkilere yansyıp yeni dinamikleri doğurması, insanın anlamaya çalışan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bunların farkında yaşamamızı sağlayan bilinç, işte bizi diğer bilinç ve varlıklarla özel türden bir ilişkiye sokmaktadır. Dil; bu varoluşun bir uzantısı, bir katmanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu varoluş, kendini açmaya ihtiyaç duymaktadır. Aslında bu tam anlamıyla bir ihtiyaç da değildir; “Dasein” olmanın kaçınılmaz bir sonucudur. Dünya bize kendini açarken biz de dünyaya kendimizi açma eğilimdeyizdir. Her çeşidi ile dil, bu eğilimin bir sonucudur ve nihayetinde oluşan tinsel birikimin bir dışavurumudur.

...’’İnsanın tinsel yaşamının her dışavurumu bir dil olarak kavranabilir ve bu kavrayış, her doğru yöntemde olduğu gibi dört bir yanda yeni sorunlara yol açar... Her tinsel içerik aktarımı dildir; sözcükler aracılığıyla aktarım ise insan dilinin ya da bu dilin temelinde yatan ya da üzerine kurulmuş şeylerin (hukuk, şiir) yalnızca özel bir durumudur... Dil, neyi iletir? Kendisine karşılık düşen tinsel özü. Bu tinsel özün kendisini dil aracılığıyla değil, dilde ilettiğinin bilinmesi temel bir önem taşır... O halde dil, şeylere özgü dilsel özü iletir;

⁸ Minör edebiyat, insanın anlatım sıkıntılarını ve olanaksızlıklarını nasıl aşabildiğine bir örnektir aynı zamanda. Bir şekilde başka bir dilde olmaya, anlatmaya zorlanmak; kendi anlatım olanaklarını yaratmaya, adeta kendi ufkuyla içinde yer aldığı bu yeni dili birleştirerek kendine bir alan açma çabasını doğurmaktadır. Konuyla ilgili olarak Felix Guattari ve Gilles Deleuze tarafından yazılan, Işık Ergüden tarafından Türkçeye çevrilen “Kafka - Minör Bir Edebiyat İçin” adlı kitap Dedalus Yayınevi tarafından basılmıştır.

tinsel özü ise yalnızca dolaysız olarak dilsel özde içerildiği, iletilebilir olduğu ölçüde iletilir...’’ (Benjamin, 1993: 114).

Çalışmamızda şimdiye kadar aktardığımız bu başvurular ve vurgulamalar, insan bilincinin ve tinselliğinin kendine özgü yapısı, süreçleri ve bunların açıklanmaya değil anlaşılmaya ihtiyaç duyması; dil çalışmalarında hermeneutiğin yeniden önem kazanmasını sağlamıştır. İnsan varlığının çok katmanlılığı gibi, dil de çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Mantıkçı Pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesiyle gösterdiği ‘‘Ben buradayım.’’ gibi doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir ifadeler de dilde mevcuttur. Ancak insan söz konusu olduğunda ‘‘ben’’, ‘‘burda olmak’’; basit bir mantıksal işlemde çok daha derin anlamlar içermektedir. Bu nedenle dilsel edimlerin irdelenmesi de tıpkı tinsel dünya gibi anlama ve yorumlamayı gerektirmektedir. Yapısı gereği, yorumlama ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır.

Buraya kadar ele aldıklarımız, dilin insan dünyasındaki yerini vurgulamak, anlamının bu ilişkideki elzemliğini göstermek içindir. Hermeneutik, bu çabanın disiplinleştirilmiş halidir. Anlama ve yorumlama; hermeneutiğin iki ayağıdır. (Gadamer’in hermeneutiği doğrultusunda bunlara uygulama vurgusu da eklenecektir.) Dilin ve varlığımızın çok boyutlu oluşu, anlama çabasının sanat ve bilimle harmanlandığı bir alan olan hermeneutiği doğurmuştur. Yalnızca kutsal metinler ve çok anlamlı dilsel çalışmalar değil, hermeneutik; kendimizi ve başkalarını anlamak istediğimiz her yerde bir başvuru kaynağı, bir anahtar umudu olmaktadır.

Gadamer’e göre ister filolojik isterse teolojik olsun anlama ve yorum sanatı aynı motivasyondan doğmuşlardır. Bu motivasyon, hümanist klasik literatürü yeniden keşfetme talebidir (Gadamer, 2008aa: 242). Hümanizmanın gözbebeği modern insanı analiz etmek ve onu evreniyle serimlemek, bu çabanın içindedir. Ayrıca Richard E. Palmer’a göre hermeneutiğin **söylemek, izah etmek ve çeviri yapmak** olmak üzere üç uzantısı vardır ve bunlar **yorumu** da içermektedir (Palmer, 2008: 42). Anladığımıza göre söylemek ve izah etmek; bize açılmış olduğunu düşündüğümüz bir şeyi, bir anlamı; başkası için de açık hale getirmektir. Bize açıldığı gibi başkasına da açılmasını sağlamaktır, ‘‘görünür’’ kılmaktır. Bu doğrultuda çeviri; anlatılanı yalnızca kelimesi kelimesine bir dilden başka bir dile geçirmek değil, dünyalar arası bağlantıyı sağlamaktır. Yorum, kaçınılmaz olmaktadır; çünkü insanın kendine iletileni olduğu gibi aktarması ya da kendinden bir iz bırakmaksızın,

yani nesnel (objektif) bir bildirimde bulunması mümkün değildir. İnsan, diğer eylemlerinde olduğu gibi dilsel ifadelerde de el izi misali kendinden izler bırakmaktadır.

Bir disiplin olarak hermeneutik çalışmaları, sahip olduğu nitelikler bakımından alt dönemlere ayrılmaktadır. Palmer, hermeneutiğin geçtiği aşamaları altı başlıkta göstermektedir (Palmer, 2008: 63).

1. **Kutsal metin tefsirinin teorisi-** Kutsal metinlerde var olduğu düşünülen gizli anlamları ortaya çıkarma çabası taşımaktadırlar. Bunun için özel metotların olması gerektiği düşünülmüştür. Söz konusu metinlerde çok fazla gönderme ve metafor olması, bu metinlerin, okuyucunun dilinde yazılmış olsa dahi, ancak bu konuda eğitilmiş kişilerce anlaşılıp yorumlanmasını gerektirmiştir. Kutsal metinler; toplumun üyelerine aidiyet sağlayarak onları bir arada tutma işlevine sahiptirler. İnananlara hem bir kök ve geçmiş sağlamakta, aynı zamanda gelecek konusunda yol gösterici olmaktadır. Ancak bu işlevlerini yerine getirmeleri yorum faaliyetinin layığıyla yapılmasına bağlıdır (Alpyağıl, 2013: 115).
2. **Genel filolojik metodoloji-** Filolojinin ortaya çıkışı bu teoriye kaynaklık etmiştir. Tarihçi - eleştiren metot teolojide önem kazanmış, kutsal metinlerin anlaşılması için uygulanan yöntemlerin, ‘‘laik’’ hale getirilerek diğer eserlere de uygulanabileceği düşünülmüştür (Palmer, 2008: 69). Kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanması amacıyla bulunan yöntemler, kazanımları bakımından, bu yöntemlerin diğer eserlere de uygulanması düşüncesini doğurmuştur. Metinler ele alınırken ortaya çıktığı tarihsel koşulların bilinmesi, metnin beslendiği ve bağlantılı olduğu diğer unsurlar da değerlendirilmeye alınmıştır.
3. **Linguistik anlama bilimlerinin hepsi** – Hermeneutik; tutarlı, sistematik ve diyalogların anlaşılmasında gerekli kuralları belirleyen bir bilime dönüşmüştür (Palmer, 2008: 72). Metinlerin tümünde uygulanabilecek bir analiz ve anlama metodunun mümkün olup olmadığı sorusu, bu çalışmaların ana eksenindedir. Buna göre, insan ve dünya ile, insan ile insan ilişkilerinde her şey anlamlama meselesine dayanıyorsa kuramsal boyut oluşturulurken de her şey çözümleme eyleminden geçmelidir (Rifat, 2011: 33). Burada çözümleme; dünyanın insan ve insanın insan için taşıdığı olası anlamları görebilme, kavrayabilme, anlam taşıma sürecini yeniden yapılandırıp anlamlandırabilme ve bu şekilde hem geneli soyut ve evrensel

hem de yalın, tutarlı ve tümü kapsayıcı bir kuram geliştirmeyi içermektedir. Elde edilen tasarı, insanın ürettiği tüm anlam alanlarına uygulanmak istenmektedir. Burada insan, ‘**homo semioticus**’ (‘anlamlandırıcı insan’)’tur (Rifat,2011: 31).

4. ***Geistwissenschaften (Tin Bilimleri)’in metodolojik temeli***(Palmer, 2008: 75) – Tüm üretimleriyle, etkinlikleriyle birlikte, insani dünyanın anlaşılmasını sağlayacak bir yöntem arayışını doğurmuştur. Tinsel dünyanın özel nitelikleriyle doğal dünyadan farklı oluşu, bu alanın anlaşılmasında yine bilimsel bir tutumla da olsa farklı bir yöntem ihtiyacını doğurmuştur. Doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yapılan niteliksel ayırım, bir dönüm noktası olmuştur.
5. ***Varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi*** (Palmer, 2008: 75) – Hermeneutikte yöntem arayışını gerekçeleriyle birlikte eleştiren bir nitelik taşımaktadır. Ontolojik unsurlar ön plana çıkarılmaktadır. (Heidegger ve Gadamer’in çalışmaları) Tinsel dünyaya bilimsel yöntemle yaklaşma ya da her türden bir yöntem arayışı, bu bakışın eleştirileri altındadır.
6. ***İnsanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleri*** – Rüya analizleri de dâhil olmak üzere metinlerin sembolik görüntülerle dolu olduğu ve çözülmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu metinlerde üstü örtülü olan anlam, sembollerin çözülmesi yoluyla açık hale getirilmelidir (Palmer, 2008: 75). Bizce insanın kültür tarafından biçimlendirilmesinden ziyade, kişiliğinin / benliğinin alt kısımlarında, kültürel etkiden bağımsız dürtü ve eğilimlerinin olduğu düşüncesi; bu yorumlama sisteminde etkilidir. Böylece tüm insanlarda ortak bir dürtü ya da kökenin (ister mistik, ister tamamen bilimsel) peşine düşülmüştür. Sigmund Freud’un; saldırganlık ve cinsellik dürtülerinin, tüm insanların davranışlarını anlamada anahtar olduğunu, davranışlarımızın kökeninde bu iki dürtünün yattığını iddia etmesi gibi. Sosyal yaşamda bastırıldığı düşünülen bu dürtüler; rüya analizleri, serbest çağrışım, beden dili v.b.okumalarla davranış analizleri yapılarak çözümlenmeye çalışılmıştır.

Bunlarla birlikte hermeneutik çalışmalarının, ilk olarak kutsal metinlerin yorumlanması şeklinde ortaya konduğunu bilmekteyiz. Evreni ve varoluşu yaratılış ile açıklayan kutsal metinler; kendilerine özgü, karmaşık bir dile sahiptirler. Bu dil, mümkün olduğunca çok sayıda insana hitap etme ve mümkün olduğunca çok sayıda olguyu açıklama ve geleceğe

ilişkin kehanette bulunma amacı ile oldukça katmanlı ve yoruma son derece açık bir yapıdadır. Yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkinin, dünyanın karmaşasını çözmede verdiği manevi tatmin ve insanı köksüzlüğünden kurtarması; bu metinlerin özel yanıdır. İnancın ve dinin, insanlar ve hatta diğer tüm varlıklar üzerindeki büyük etkisini göz önüne aldığımızda bu metinlerin doğru şekilde yorumlanmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Aynı metnin farklı gruplarca farklı şekillerde yorumlanması, çatışmaları beraberinde getirmektedir. Bu da aynı din ya da inanç sistemi içerisinde bölünmelere yol açmaktadır. Dolayısıyla kutsal metin yorumlarında neyin esas alındığı, aktarımın nasıl yapıldığı ve o dinin özünde yer alan hangi prensiplerin ön plana çıkarıldığı, yaşamsal önem taşımaktadır. Çünkü bu metinler, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin biçimine yönelik olduğu kadar, insanlar arası ilişkileri düzenleyici kuralları da içermektedir. İnsan ilişkilerinde bağlayıcı niteliklere sahiptirler. Kutsal metinlerde geçen kurallar ve prensipler, yorumlanışına bağlı olarak; inanan kişinin kendine, başkalarına ve dünyaya bakışını biçimlendirmektedir.

Kutsal metinlerin Batı'daki yorumlama çalışmalarının, İslam dünyasındaki karşılığı **“tefsir”** çalışmalarıdır. Kur'an-ı Kerim'de Âl-i İmran Suresi'nin 7. Ayetinde de yorumlamaya vurgu yapılmaktadır.

‘...Sana Kur'an'ı indiren O'dur. Bunun bir kısım âyetleri açık ve kesindir. Bunlar Kur'an'ın esasıdır. Diğer bir kısım âyetler de vardır ki (onların manası sizce anlaşılmaz) müteşabihler [yoruma açıktırlar] ...’⁹

Onları gerçekten anlayabilmek ve uygulamaya geçirip doğru yaşamak için, kişinin sahip olması gereken bazı ahlaki nitelikler vardır. Aynı zamanda bu anlama süreci; kişinin o nitelikleri kazanıp, olgunlaşmaya giden bir süreci tecrübe etmesini sağlamaktadır. Yaratıcıya layık bir insan olmanın yolu, bu metinleri hakkıyla anlayıp yorumlama ve sonra da yaşamında (hem kendiyle hem de diğerleriyle ilişkisinde) uygulamadan geçmektedir.

Kutsal metin yorumlamalarında, özellikle Kur'an-ı Kerim'in yorumlanması olan tefsir çalışmalarında, kişilerden aktarımlar, akıl yoluyla bağlam ve sosyo-kültürel niteliklere bakarak yorumlama ve kutsal metinlerin görünen anlamları dışında başka derin ve gizli anlamları olduğunu düşünerek yorumlama şeklinde çalışmalar yer almaktadır. Bu metinler, evreni ve yaratılışı açıklamanın yanı sıra, insan yaşamına ahlaki bir yön verme içeriğine de

⁹ Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali Âlisi; Âl-i İmran Suresi, Ayet 7; Hazırlayan: A. Fikri Yavuz (Müftü); And Ofset Matbaacılık; Sayfa 51.

sahiptirler. Bu açıdan ayrıca önem taşımaktadırlar. Çünkü birlikte yaşamı düzenleyici kuralların ahlaki boyutunun olmasının yanı sıra, aşkın bir anlamının olması, insanlar nazarında onları daha etkili yapmaktadır.

Hristiyan dünyasında Luther'in hermeneutik hamlesi, Katolik kilisesinin yegâne dini metin yorumcusu gibi görülmesini sarsmıştır. Doksan Beş Tezi ve İncil'i Almanca'ya tercüme etmesi, papalığa ve onun otoritesine karşı bir ayaklanmaya öncülük etmiştir. Luther'e göre İncil'in hakiki anlamı, her inananın içten tecrübe ederek yorumlamasıdır. Manevi önemi burada yatmaktadır. Yorum ve anlam; yukarıdan dikte ederek gelen bir şey değil; yorumcunun içselleşmiş tecrübesiyle ortaya çıkan bir şeydir (Vattimo ve Zabala, 2012: 117 – 118).

Her ne kadar yorumlama ve kişisel tecrübe konularında buna benzer düşüncelere sahip olsa da Gadamer; eserlerinde sıkça Kitab-ı Mukaddes yorumlamalarına ve bunlara dair eleştirilerine yer vererek, kutsal metinlerin yorumlarında yapılmış reformasyona rağmen, halen varlığını koruyan bir dogmatiklik olduğunu öne sürmektedir. Kitab-ı Mukaddes yorumlamaları; metnin bağlamını, amacını ve bütünlüğünü özel tarzda dikkate alan sağlam bir bireysel yorumdan yoksundur. Üstelik tutarsızlıklar da söz konusudur (Gadamer, 2008aa: 245). Bu metinleri değişen koşullara uyarlama amacıyla, yorumlamalara, tarihsel nitelikler de eklenmiştir. Ayrıca bu tarihsel nitelik, hermeneutiğin dilsel metodolojisine de yansımıştır (Gadamer, 2008: 251 – 252).

Palmer'e göre ise bu yorumlamaların temelinde kutsal metinleri aklileştirme ve kutsal metinleri zaman ve tarih üstü gösterme çabası yatmaktadır (Palmer, 2008: 70). Zira Ortaçağ Batı felsefesinde etkin olan çalışmaların en büyük amaçlarından biri, Hristiyanlık inancı ve prensiplerini rasyonel hale getirerek, dil çalışmaları yoluyla da yaygınlaştırmaktır.

...''Bu gelişmelerle Kutsal Kitap hermeneutiğinin metotları laik yorum teorisiyle, yani klasik filoloji ile temelde eş anlamlı hale gelmiştir. Nihayet Aydınlanma'dan günümüze kadar Kutsal Kitap'ı araştırma metotları, filolojiye ayrılmaz şekilde bağlanmıştır.''' (Palmer, 2008: 71).

Kutsal metinleri yorumlama çalışmalarının ardından zaman içinde dilbilimin ortaya çıkmasıyla birlikte hermeneutik, diyalogların anlaşılmasını sağlayacak sistemi ve kuralları

belirleyen bir bilim olarak görülmüştür. Bu dönemde yapılan dilsel çözümlemeler, dillerin ortak yönlerini formüle etme çabalarının da aynı amaca sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat insan varlığının ‘‘hesaplayıcı’’ bakış karşısında deyim yerindeyse ‘‘ele avuca sığmayışı’’ yeni bakış açıları ihtiyacını doğurmuştur. Bu yeni bakış açısında, insanın tarihselliği ve öznel koşullar ön plana çıkarılmıştır. Metinler, ait oldukları tarihsel gerçeklikle birlikte yorumlanmaya başlamıştır. Bu bakışta artık sabit olmayan bir içerikten söz edildiğini görmekteyiz. Her tikel, özel anlamın kendi içinde anlaşılabilirdiği ve aynı zamanda bir bütünü oluşturduğu anlam söz konusudur. Bu yorum farkında Heidegger ve onun ‘‘Varlık ve Zaman’’ adlı eserinde bahsettiği Dasein’ın büyük etkisi vardır. Heidegger, öğrencisi Gadamer’e de ilham vermiştir. Daha önce sanki hiç ölmeyecekmiş gibi bir genellekle işlenen insan, bu kez ölüme yazgılı oluşuyla, kendi bireyselliği ve dilde varoluşuyla dikkate alınmaktadır. Varlığın kendini dilde göstermesi, onun en önemli işaretlerinden biridir.

...’’Bu bağlamda hermeneutik ve metin yorum kuralları bilimine ne de Geisteswissenschaften’e ait bir metodolojiye işaret eder. Hermeneutik burada fenomenolojik açıdan insan varlığının açıklanmasını anlatmaktadır. Heidegger’in analizine göre ‘anlamak’ ve ‘yorumlamak’ insan varlığının temel şekilleridir...’’ (Palmer, 2008: 73).

Bilme söz konusu olduğunda acelecilik, kesinliğe, bir hakikate varma arzusu; tinsel alanların işlenmesinde yanlışa götürebilmektedir. Ya da doğa bilimlerindeki kesinliği insan bilimlerinden de beklemek, insana dair bazı nitelikleri ‘‘değersiz’’ ya da ‘‘anlamsız’’ gibi gösterebilmektedir. Örneğin Hume, kesin bir sonuca varılamayacağı ve bilimsel olmadığı için metafiziğin bırakılması gerektiğini en ağır biçimde savunmuştur. Descartes, kesin bilginin sosyal alanda değil matematiğin dünyasında olduğunu iddia etmiştir. Mantıkçı Pozitivistler, ‘‘doğrulanabilirlik’’ ilkesini dayatmıştır. Aydınlanma düşüncesinin insanı, tamamen rasyonel düşünen biri olarak, duygularını, derinliğini; ama en önemlisi dünyayla olan metafizik bağını bir kenara atmıştır. Akılla yüceltilen bu insan, köklerini kaybetme tehlikesine düşmüştür.

Varoluş konusunda pozitivist düşünceler, bir hakikat talebini akla getirmektedir. Buna karşın hem geçmiş hem de şimdi (ve muhtemelen de gelecek) bize göstermektedir ki ‘‘hakikat’’ kavramı, değişkenliğin karşısında ayakta durmak konusunda zorlanmaktadır. İnsan bilinci; doğadan, kendinden ve diğer bilinçlerden beslendiği kadar, en azından

şimdilik nereden geldiğini bilmediğimiz ve ‘‘sezgi’’ diye adlandırdığımız başka yollardan da beslenmektedir. Bilincimizin aşkın deneyimleri; görünenin ötesine geçebilmekte, onun derinliğine sızabilmektedir. Ufkumuza bağlı olarak bilincimiz, bu dünyanın somut verileriyle sınırlanmayı reddetmektedir. Bir refleks gibi yaşadığımız bu durum; elle tutulacak kadar yoğun bir can sıkıntısı, anlamsızlık hissi, huzursuzluk¹⁰ ve arayış olarak kendini göstermektedir.

Bilinçler arası ilişkinin bir ürünü olan iletişim, tek bir özneye göre değil öznelerin karşılıklı katılımları sonucu, ‘‘orada’’ olmaları sonucu gerçekleşmektedir. Günümüzde Fizik biliminde dahi artık tek bir gerçekliğe dayalı açıklamaların yerini çok boyutlu, paralel evren olasılıklarının dâhil edildiği karmaşık açıklamalara sahip kuantum fiziği teorileri almaktadır. Birden fazla gerçeklikten söz edilmektedir. Bunlara rağmen derinliğine irdelenmeden tinsel alan konusunda sabit ve her şeyi açıklayıcı tek bir doğru bulma ısrarı, akıllara Foucault’nun söylem ve tahakküm kavramlarını getirmektedir. Bu ısrar karşısında Heidegger’in de uyarıda bulunduğu gibi insan, ‘‘yurtsuzluk’’ tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır.

...’’İnsanın köklülüğü, bugün can evinden tehdit edilmektedir. Hatta daha da fazlası: Köklülüğün kaybına yol açan ne sadece ahval ve mukadderattır, ne de bu sadece insanın hayat tarzının gaflet ve sathiliğinden kaynaklanır. Köklülüğünün kaybı, hepimizin içine doğduğu çağın ruhundan kaynaklanır...’’
(Heidegger, 2010: 41).

Enformasyon da dâhil her şeyin hızla aktığı, bilincin kendi üstüne düşünmeye, sorgulamaya fırsat bulamadan (ya da bunu erteleyerek) her şeyi hızla tükettiği bir çağda, anlam da yorumlanmaya fırsat bulamadan kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Burada ortaya çıkan boşluğu, hesaplayıcı bilgisel düzenlemeler ve teknolojik sistemler doldurmaktadır. Eşyaların verdiği sahiplik hissi ile yetinerek çalışan, sorgulamaksızın aynı döngüyü sürdüren ve artık neredeyse ölmek için yaşayan bir insan figürü doğmuştur. Artık yaşamın kendisi bir depresyon sebebi olmuştur.

¹⁰ Psikoloji biliminde bu durum, depresyonun belirtileri olarak kabul edilmektedir. Günümüzde yaygın olduğu bilinmektedir. Öyle ki artık çocuk hatta bebeklerde dahi depresyon, kabul edilmiş bir olgu halindedir. Bunun yanında modern çağda insanın içinde bulunduğu ruhsal kaos ve gerginliği tanımlamaya talip Borderline, Manik-Depresyon, Uç Sınır Kişilik, Duygu Durum Bozukluğu gibi pek çok teşhis sunulmaktadır.

İnsanın kendine yabancılaşmasının gittikçe derinleşen bir ayrık olduğu bu tablo içerisinde Nietzsche'nin ilham verdiği, Heidegger'in eksik ve vurgulanması gereken noktalara işaret ettiği, Gadamer'in ilerlettiği ve hatta özellikle dilde arkeolojik iz sürüşleriyle Foucault'yu da dâhil edebileceğimiz yeni hermeneutik ufuklar; insanı sonluluğu içinde anlamak için bir fırsat sunmaktadır. Bu nedenle Heidegger, baştan kabul edilmiş ‘‘varlık’’ tanımını, yeniden sorgulamakla işe başlamıştır. Bu temel soruya geri dönüşteki amacı, anlamının bir yöntem olmaktan çok varolma tarzı olduğunu göstermektir. Çünkü bu soruyu sorabilen, kendini sorgulama konusu yapabilen tek varlık insandır. Ve bu soruyu sormaya başladığı anda insan; kendini açmaya, ‘‘aşmaya’’ başlamıştır.

2.2. Gadamer'den Önceki Belli Başlı Hermeneutik Anlayışları

Gadamer'in hermeneutik görüşüne değinmeden önce, nitelikleri bakımından onu önceleyen bazı hermeneutik görüşlere bakmak yerinde olacaktır kanaatindeyiz. Kendisinin görüşleri; adeta kültürler arasında bir ortaklık, devamlılığın bir ispatı gibi, tarihsellik, metnin yazıldığı döneme vurgu yapması, yazar kadar okuyucuyu da sürece katması, yöntem tartışmasında tinsel dünyanın özgüllüğüne vurgu yapması gibi özellikleri bakımından hermeneutik alanında bir birikimin sonucudur. Değineceğimiz belli bazı düşünürlerle, bunu göstermeyi amaçlamaktayız.

Bir metne, bir bilim insanının inceleme nesnesine baktığı gibi bakmaya çalışmanın, anlamayı engellediğini vurgulamıştık. Zira her metnin, gözden kaçırılmaması gereken bir arka planı vardır. Bu arka plan; yazarın da, okuyucu veya yorumcunun da dâhil olabildiği tarihseliktir. Yine bir metin, özellikle felsefi ve edebi metinler, beslendikleri çevreden bağımsız değildirler. Sosyal etkiler kadar bireysel unsurlardan da söz etmek mümkündür. Bütün bu unsurlara yine aynı katmanlarda yorumcunun nitelikleri de dâhil olmaktadır. Hermeneutik tarihinde uzunca süre gözden kaçırılan veya fark edilse dahi yorumlamaya katılması ‘‘gereksiz’’ görülen bu nitelikler, bakış açısının değişime uğraması ile birlikte değerlendirmeye alınmıştır. Bu dönüm noktalarından biri, Schleiermacher'nın düşünceleri olmuştur.

...’’Anlaşılması gereken şey artık sadece kesin kelimeler ve onların nesnel anlamları değildir; aynı zamanda konuşanın ya da yazarın bireyselliğidir de. Schleiermacher, yazarın yalnızca düşüncesinin kaynağına dönülerek gerçekten anlaşılabilmesine inanır. Spinoza için sınırlı bir anlaşılabilir olan ve

dolayısıyla tarihsel olana dolaylı şekilde yönelmeyi gerektiren şey, Schleiermacher için kendisinden hareketle kendi anlama teorisini geliştirdiği norm ve ön kabuldür...’’ (Gadamer, 2008a: 259).

Palmer’a göre de Schleiermacher burada aşkın kuramsal felsefenin içselliğiyle pozitif deneysel bilimin dışsallığı arasında aracılık etme rolünü üstlenmiştir (Palmer, 2008: 130). Böylece psikoloji odaklı, yazarın niyetinin de işin içine katıldığı bir anlama tarzı doğmuştur. Elbette anlam ile yazarın niyeti özdeş değildir. Ancak hermeneutiğin kat ettiği yolda bu unsurların artık dikkate alınması, önemli bir aşama olmuştur. Gadamer’e göre Schleiermacher’nın bu tavrı, bir evrenselliğe ulaşma çabasını da içinde barındırmaktadır. Burada bir önkabul vardır. Bu ön kabulde her bireyselliğin kendi içinde başka herkesten bir parça taşıdığı ve evrensel hayatın bir tezahürü olduğu düşüncesi vardır. Anlamada ise yazarın bireyselliğinin, kişinin kendisini başka birine dönüştürmesi ile doğrudan kavranabileceği vurgulanmaktadır (Gadamer, 2008aa: 264).

Gadamer’e göre Schleiermacher’nın bu tavrı, dilde ifşa edilen her şeyi anlamaya yöneliktir ve dilin gösterdiği sınırlara rağmen bireyin söyleminin özgür yaratıcı bir etkinlik olduğunu göstermektedir. Tarih bile bu özgür yaratımın bir serimlenişidir (Gadamer, 2008aa: 273). Aslında Gadamer, Schleiermacher’nın düşünceleri üzerinden ‘’romantik hermenutiği’’ ve onun uzantısı olan ‘’evrensel tarih görüşünü’’ eleştirmektedir. Çünkü bu tarih anlayışında tek başına anlamlı görünen bir tarih anlayışı ile birey arasında parça-bütün ilişkisi kurulmaktadır. Parça burada tek başına anlamlı değildir; bütüne hizmet etmektedir. Yine de tarihselliğin hermeneutik yoruma katılması önemlidir ve bunun gerçekleşmesinde, bu kadar ön plana çıkmasında Dilthey’in katkıları büyüktür. Çünkü o, çalışmalarıyla insan bilimlerinin, tinsel alanın yalnızca anlaşılabilirliğini göstermiştir.

İnsan eylemleriyle bir tarihe sahip olmaktadır ve bunu doğa yasaları gibi açıklamak değil, anlamak söz konusudur. Bu nedenle doğa bilimlerindeki yöntemleri kullanmak burada geçersizdir. Fakat bu ayrım, bir tasarım benzeri gerçekliğe uygulanan tarih anlayışlarının ortaya çıkmasını engellememiştir. Bu noktada yine Heidegger’in varlığı ve onun eylemlerini yaşamın içinde, oluş sürecinde ele alışına değinmek yerinde olacaktır. İnsan aslında bir ideolojiye dönüşen tarih anlayışının bir figüranı değil; dünyaya atılmışlığının bilinciyle ve varlığının sonluluğuyla mevcuttur. Üstelik bu nitelikleriyle anlamlıdır. İnsan, aşkın değildir; bütün sonluluğu içine bu dünyadadır, şimdidedir, Dasein’dir. Böylece

Heidegger'le birlikte hermeneutik, varoluşsal bir nitelik kazanmıştır. O artık anlama ve yorumlama ontolojisine dönüşmüştür.

...''Heidegger'e göre hermeneutik temel duyuru fonksiyonudur ve bunun aracılığı ile Dasein, varlığın tabiatını kendisine anlatır. Beşeri çalışmalarda bir yorum metodolojisi olarak hermeneutik, yorumun en başta gelen ontolojik fonksiyonuna dayanan ve ondan hareketle gelişen türev bir şekildir. O, daha kökten bir ontolojiye dayanması zorunlu olan kısmi bir ontolojidir...'' (Palmer, 2008: 176).

Heidegger'in varoluşsal yaklaştığı bu hermeneutik görüşü, öğrencisi Gadamer'in düşüncelerinde büyük etki yaratmıştır. Üstelik Gadamer, yalnızca hermeneutiğe değil, görüşleriyle aynı zamanda sosyal bilimlere de yeni bir zemin göstermiştir.

2.2.1. Giambattista Vico'nun Kültürü ve Sosyal Alanı Vurgulayışı

Başta kutsal metinlerin yorumlanması ve insanların anlamasına açık hale getirilmesi olarak ortaya çıkan hermeneutik çalışmaları, süreç içerisinde farklı görüş ve çalışmalara sahne olarak bugünkü haline gelmiştir. Bu alandaki her çalışma, aynı zamanda sosyal bilimlerde de etki yaratmış, insani alanın doğru ele alınması konusunda katkılarda bulunarak yeni ufuklar açmıştır. Bu bağlamda çalışmalarından söz edilmesi gereken kişilerden biri de 1668-1744 yılları arasında yaşamış olan Giambattista Vico'dur. Tinsel dünyanın, doğal dünya ile olan farkının ortaya konması ve bu niteliksel farklılığın yöntem farklılığına da ihtiyaç duyması noktasında en çok Dilthey'e vurgu yapılsa da Vico, ona ve daha pek çok düşünüre görüşleriyle öncülük etmiş bir düşünürdür.

Vico'nun hermeneutik alana yaptığı katkı, doğrudan hermeneutikten söz etmiş olmasa dahi, insanın içinde yaşadığı ve bir yönüyle bağlı olduğu doğal dünyanın yanı sıra kendi üretimleriyle yarattığı bir sosyal alanın, bir insani dünyanın var olduğunu göstermesidir. Aynı zamanda tarihsel niteliğe sahip bu sosyal alanın nasıl doğru anlaşılabilirliğine dair katkı sağlayan görüşler dile getirmiştir. Ayrıca kültür kavramını işleyen ilk düşünürlerden olduğunu da söylemek mümkündür. Üstelik bunu, doğa bilimleri ile pozitif bilimlerin çıkır açıp gözde olduğu bir dönemde, mekanikleşme riski karşısında ihmal edilme ya da fark edilmeme tehlikesine karşı tarihin ve kültürün özel niteliklerine vurgu yaparak dile getirmesi ayrıca anlamlıdır.

Vico'nun çalışmalarına baktığımız zaman, bilgisine ulaşılacak iki tür gerçekliğin varlığından söz ettiğini görmekteyiz. Bu gerçekliklerden biri doğanın kendi gerçekliği, diğeri ise tarihsel/tinsel dünyanın gerçekliğidir. Doğayı Tanrı yarattığı için onun kurallarına ve işleyişine baştan sona Tanrı hâkimdir. Doğada olup bitenler onun denetiminde gerçekleşmektedir. Ve ona göre bu alanın bilgisine insan, Tanrı kadar hâkim olamaz. Ancak tinsel/tarihsel dünya bütün ürünleriyle insanın yarattığı, oluşturduğu bir alandır. Uluslar, onların kazanımları ve bu alanda olup bitenler söz konusu olduğunda doğal alanın aksine tarihsel/tinsel dünyanın hâkimi insandır. İnsan zihninin bizzat kendi eseri olduğu için bu alanda ulaşılacak bilgi, doğa alanında ulaşılacak bilgiden daha fazladır. İnsan, kendi ürettiği şey hakkında daha fazla bilgi sahibi olabilmektedir, daha fazla tanıma imkânına sahiptir. Tarihsel/tinsel dünya, kültürlerin ve uygarlıkların ortaya çıktığı sivil alandır; bu alanın işleyiş prensiplerini bulacak olan da kurucusu olan insandır. Bunun için yapılacak şey, ilgiyi buraya yöneltmek ve ulusların dünyasına bakmaktır (Taşdelen, 2008: 44).

Bununla birlikte Vico'ya göre ulusların tarihine bakmak ve bilgisine ulaşmak, bizi evrensel ilkelere ulaştıracaktır. Bu vurgulamalarındaki amacı, doğa alanının bilgisi peşinde koşarken kendi yaşamımıza ve yapıp ettiklerimize yabancılaşmamız; buna karşın kendi dünyamızı anlamamanın yollarını göstermektir.

“...Vico'nun hermeneutik açısından taşıdığı değer; insan, tarih ve kültür dünyasının anlaşılabilirliği konusuna yaptığı güçlü vurguda ortaya çıkar. İnsan dünyasını, nedenleriyle birlikte doğal dünyadan daha iyi anlayabileceğimiz düşüncesi, hermeneutik alanda insani ifadeleri anlamamanın zeminini oluşturur: İnsan dünyasını niyetleri ve amaçları çerçevesinde anlayabiliriz; zira o dünyayı kuran, nedenleriyle birlikte bilen bizleriz...” (Taşdelen, 2008: 54).

İnsanın benlik bilinci, başlangıç noktasını kendisinden alsa bile, bir kişilik ya da kimliğe ulaşması; başkalarıyla ilişkileri sonucunda şekillenmektedir. Diğerlerinin “ben” değil “başkası” olduğunu anlamak, kendinin farkına varmasında önemli basamaklardan biridir ve insan için bilincinde olarak yaptığı her eylem, bu “kendilik” kazanmaya bir katkı sağlamaktadır. İster aidiyet duygusuyla isterse kendini tanımlamakla olsun; insan eylemleriyle ve çevresine verdiği biçimle kendini anlamlandırmaktadır. Böylelikle bir geçmiş, bir tarih oluşturmaktadır. Bu geçmiş, onu kendisi yapan önemli unsurlardan biridir ve onu tarih diye adlandırdığımızda bu resmi tarihten farklıdır. Kişilerin geçmiş duygusu,

ortak yönlerde ve paylaşımlarda bulunduğu bir birlik ortaya çıkarmaktadır. Nesnelerin kendi başına anlamlarının varlığı yokluğu tartışmasının ötesinde insan, onlara kendince anlamlar yükleyerek yaşamına devam etmektedir. Her bir noktasında kendi el izinin bulunduğu bu alanı anlamak, ancak insanla, insan tarafından mümkün olabilmektedir.

2.2.2. Johann Martin Chladenius'un Yorumlamada Perspektivizmi Göstermesi

Chladenius (1710 - 1759)'un görüşleri, hermeneutik zeminde perspektivizmin önünü açan bir niteliğe sahiptir. Çünkü o, anlama için herkesin kendi düşünme ve kavrama gücüne güvenmesi gerektiğini vurgulamıştır (Taşdelen, 2008: 57). Ona göre hermeneutik daha çok yorum gerektiren şiir ve edebi türler için uygundur. Hermeneutik tam anlamayı sağlamak üzere belli kuralları olan bir alandır. Gadamer'e göre Chladenius, hermeneutiğe taşıdığı kurallarla onu genel bir semantik içinde temellendirmeye çalışmış ve bu konuda öncü olmuştur (Gadamer, 1995: 14).

Chladenius'a göre, istisnai bir zorluk olmadığı sürece anlama, kendiliğinden de gerçekleşebilecek bir süreçtir. Anlamanın doğal olarak gerçekleşmediği durumda ise yoruma başvurulabilmektedir. Chladenius'un asıl katkıları; yazarın niyeti, okuyucunun niyeti, tam anlama, anlamanın psikolojik yönü, anlamada parça-bütün ilişkisi gibi konuları ön plana çıkarmasıyla olmuştur. Ayrıca hermeneutiği mantıktan ayırarak; bu çalışmaların tarih, şiir, edebiyat alanlarındaki sözlü ve yazılı metinleri anlama ve yorumlama sanatı olarak görülmesini sağlamıştır (Taşdelen, 2008: 71).

“...Tarih olup biten hadiselerin değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme süreci, bir perspektif içinde olur ve ‘perspektif’ kavramı, Gadamer’in hermeneutiğinde öne çıkan ‘önyargı’ ve ‘hermeneutik daire’ kavramlarını önceler. Bu kavramın temelinde kişinin algılarını, yargılarını yönlendiren tecrübeleri, yaşantıları, kişisel gözlem ve deneyimleri vardır...” (Taşdelen, 2008: 73).

Buradan anlaşılıyor ki Chladenius'un hermeneutik görüşünde kişi merkezci bir bakış bulunmaktadır. Kişi, bir şey hakkında konuşurken, yorumda bulunurken söyleyecekleri; kendi algılamaları çerçevesinde bir değerlendirme olmaktadır. Herkesin kendi açısından baktığı, kendi ruhsal durumu ile tanıklık ettiği bir görecelik söz konusudur. Bu da yorumlarda farklılıkları ortaya çıkarmaktadır.

2.2.3. Schleiermacher'ın Anlamada Yöntemsel ve İlkesel Farklılıkları Öne Çıkarması

Gadamer'in eserlerinde sıkça vurgu yaptığı, hermeneutiğin önemli isimlerinden olan Schleiermacher'ın tam adı Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'dır ve 1768-1834 yılları arasında yaşamıştır.

Hukuk, teoloji ve filoloji alanlarındaki hermeneutik çalışmalarının özel ve belirli türde metinlere yönelik çalışmalar olduğunu söyleyerek "genel hermeneutik" adı altında ayrı bir alan açmıştır. Çünkü bir şiirin anlaşılması ile bir kutsal metnin anlaşılması arasında yöntem ve ilke farklılıkları olacağını düşünmektedir. Hermeneutiğin hukuktaki rolü, hiçbir genel kural ve hukuki tecrübenin her bir özel/bireysel durumu bütünüyle kuşatamayacağının farkına varılmasını sağlamaktır (Gadamer, 2002f:151). Gadamer'e göre Schleiermacher, Schlegel'in etkisiyle, hermeneutiği evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirmeye çalışmıştır. Bunun için de hermeneutikteki dogmatik ve vesileci yönlerden kurtulmaya uğraşmıştır. Onun konuşma ve birbirini anlama zemininde temellendirdiği hermeneutik anlayışı, tüm tarihsel bilimlerin temeline yerleşen bir zemin haline gelmiştir (Gadamer, 1995: 14 - 15).

"...Schleiermacher, hermeneutik sözcüğünün etimolojisinden hareketle bazı çözümlemelerde bulunur. Buna göre hermeneutik, (1) düşüncelerin doğru bir şekilde ifadesi, (2) düşüncelerin doğru bir şekilde anlaşılması, (3) anlaşılan düşüncelerin başkalarına aktarılması sanatıdır... Schleiermacher'in bu tavrıyla 'anlama', 'anlamama', 'doğru anlama', 'yanlış anlama' gibi kavram ve konular bir sorun olarak ortaya çıkar. Eğer hermeneutik 'doğru anlamamanın bilimi ve sanatı' olacaksa o zaman anlama kendiliğinden ortaya çıkan bir etkinlik olamaz..." (Taşdelen, 2008: 87).

Gadamer; kişinin bireyselliğinin arkasında ortak, genel ve anlaşılabilir bir şeyin varolduğuna inanmasından ötürü Schleiermacher'ın bir idealist olduğunu söylemektedir. Ayrıca anlama yetimizin, asıl özü kavramaya muktedir olduğunu; öznel yaklaşımla gerçekliğin nihai bir özdeşliğe sahip olduğunu düşünmesi ve bilinç ile varlık içinde ortak bir rasyonalitenin bulunduğunu öne sürmesi de, Gadamer'e göre, onu idealist yapan diğer yönleridir. Oysaki ötekini doğru anladığımızdan asla emin olamayız (Gadamer, 2002f: 152).

Buna karşın Chladenius'a göre istisnai durumlar dışında anlama, neredeyse kendiliğinden gerçekleşen bir durumdur. Kişinin ruhsal durumunun yarattığı bakış açısını merkeze koyarak, herkesin kendi kavrama yeteneği ile anlayabileceğini iddia etmişti. Oysa Schleiermacher, hermeneutiği ve dolayısıyla anlama işini bir disiplin haline getirmeye çalışmıştır. Schleiermacher'ya göre anlama için kapsamlı bir araştırma gerekmektedir. Kapsamlı araştırmanın ise tarihsel bir boyutu olmak zorundadır. Bir metin anlamak için yola çıktığımızda daha geniş bir metin ile karşılaşmaktayızdır aslında. Burada daha geniş metin ifadesinden kasıt, anlamının gerçekleşmesi için işin içine katılması gereken, değerlendirmeye alınması gereken bazı unsurlardır. Bu unsurların yazarın yaşam öyküsü, yaşadığı tarihsel dönem, diğer tüm eserleri, içinde yaşadığı dönemin kendine has özellikleri ve koşulları olduğunu söylemek mümkündür (Taşdelen, 2008: 89). Bunların yanı sıra anlama; gramatik ve psikolojik boyutları içinde bütüncül bir yapıya sahiptir ve döngüseldir.

2.2.4. Dilthey'in Tin Bilimlerinde Anlamanın Yöntemsel Gerekliliğini Vurgulaması

Vico; insani tarihsel dünyayı, kendine özgü niteliklerini göstererek doğal dünyadan ayırmıştır. İnsani tarihsel dünyanın, doğal dünyaya nazaran daha anlaşılabilir olduğunu göstermiştir. Chladenius, hermeneutik yorumlamada kişisel perspektifin önemini ve etkisini göstermiştir. Schleiermacher, hermeneutik yorumlamanın boyutlarını ortaya koyarak tarihselliği de kattığı bütüncül bir genel hermeneutikten söz etmiştir. Bu görüşlerin, Dilthey'in (1833 - 1911) tin bilimleri ve hermeneutik alanda yarattığı büyük etkiyi, dönüşümü öncüllediğini söylemek mümkündür. Aslında tezimizin birçok yerinde kendisinin görüşlerine değinmiştik. Yine de vurgulamak gerekir ki onun en büyük başarısı, doğa bilimlerinin açıklanabileceğini oysa insanın söz konusu olduğu tinsel alanın ancak anlaşılabilceğini göstermek olmuştur.¹¹

¹¹ Dilthey'in de ifade ettiği doğa bilimleri ve tinsel dünya, tin/insan bilimleri arasındaki farklılıklar; Mary Hesse tarafından (Bernstein'dan aktarımla) şu şekilde listelenmiştir.:

"1.Doğa biliminde deneyimin (experience) nesnel (objektif), test edilebilir ve teorik açıklamadan bağımsız olduğu düşünülür. İnsan biliminde ise veri, teoriden ayrılabilir değildir; çünkü veri sayılan şey, bir teorik yorumun ışığında veri olarak belirlenir ve olguların kendileri yorumun ışığında yeniden inşa edilmek zorundadır.

2.Doğa bilimlerinde teoriler, bir hipotetik-deduksiyon mantığı anlamında açıklama üreten suni inşa ve modellerdir: Eğer dış dünya şu tarzda bir dünya ise bu durumda veri ve deneyim onları bulduğumuz gibi olmalıdır. Oysa insan bilimlerinde teoriler olguların kendilerinin taklit kabilinden yeniden inşalarıdır ve iyi bir teorinin kriteri, dedüktif açıklama değil anlamların ve niyetlerin anlaşılmasıdır.

Bu dikkat çekme, belki de, insanı tüm birikimi ile birlikte laboratuardan, bir deney nesnesi olmaktan kurtarmaya yöneliktir. Normal koşullar altında su, yüz santigrat derecede kaynamaktadır ve bunun deneyi, söz konusu “normal koşullar” oluşturularak defalarca yapılabilmekte ve aynı sonucu tekrar edebilmektedir. Ancak insanın anlam dünyasına aynı yöntemle yaklaşmak bir “normal koşullar” belirlemeyi gerektirecektir. Burada “egemen” olacak bir ölçütün varlığı söz konusu olacaktır. Bütün ahlaki kritiğine rağmen böyle bir şeyin belirlendiğini düşünsek bile hangi sonucun beklendiği ve beklenen sonucun ortaya çıkıp çıkmayacağı meçhuldür. Üstelik sarsıntılara açık, kırılğan insan dünyasının bundan çok daha fazla zarar göreceği kesindir. Çizelgelerde veri olarak yer alacak, hesaplara sıkıştırılmaya çalışılan tinsellik; özü yitirilmiş bir şablon olarak içeriksiz kalmaya mahkûmdur.

Dilthey’in çabası, bir yerde insani tarihsel dünyanın varlığını ve özgürlüğünü korumaya yöneliktir. Doğaya hâkim olmaya çalışılabilir, bunu açıklama içeren bilgilerle defalarca sınayarak yapmak, başarmak mümkündür. Ancak aynı hâkim olma çabası karşısında insan dünyası kendi dinamikleri içinde reaksiyon gösterebileceği gibi direnirken kendini bu zihniyete adeta kapatabilmektedir. Onun kendini açması için yapılması gereken, anlamaya çalışmaktır. Doğa bilimlerinin elde ettiği başarılar ve bilginin sağladığı “güç”, düz bir çıkarımla aynı yöntemlerin insan bilimlerine de uygulanması isteğini doğurmuştur. Örneğin Sosyoloji biliminin kuruluşu, bu düşüncenin bir uzantısı sayılabilmektedir. Oysa Dilthey’in yapmaya çalıştığı, doğa bilimleri karşısında insani tarihsel dünyanın bağımsız bilimler olarak temellendirilmesini sağlamaktır. Bunu yaparken doğanın işleyişi ile insan eylemlerinin farklılıklarını ortaya koymuştur. Doğa olayları bizden bağımsız bir işleyişe sahiptir ve kendi yasalarına bağlı olarak tekrar eden, tekdüze bir şekil arz etmektedir. Oysa

3.Doğa bilimlerinde deneyimden çıkarılan yasavari ilişkiler, korelasyonel oldukları için hem bağlantı kurulan nesnelere hem de araştırmacıya dışsaldır. İnsan bilimlerinde ise ortaya konulan ilişkiler hem incelenen nesneleri temelde birbirleriyle ilişkileri oluşturduğu için hem de aynı zamanda araştırmacı tarafından kavranan (veya empoze edilen?) insani anlama kategorilerince yaratılmış olmaları anlamında zihinsel oldukları için içseldirler.

4.Doğa biliminin dili; kesin, formüle edilebilir ve literaldir; bu yüzden anlamlar tek seslidir...İnsan biliminin dili, kaçınılmaz bir biçimde çok anlamlıdır ve kendini sürekli olarak tikel durumlara adapte eder.

5.Doğa bilimlerinde anlamlar, olgulardan ayrıdır. İnsan biliminde anlamlar, olguları oluşturan şeylerdir; çünkü veriler; dökümanlardan, kitabelerden, amaçlı davranışlardan, sosyal kurallardan, insani yapılardan ve benzeri şeylerden oluşur ve bunlar failer için anlamlarından ayrılmaz şeylerdir.” (Bernstein,2009: 45).

insan eylemlerinde niyetler, amaçlar söz konusudur ve kendi anlamı içerisinde her insan eylemi biriciktir. Hermeneutiğin amacı da bunu anlamak olmalıdır. Aksi halde tinsel alanı, doğa alanı gibi düşünmek ve ona nedensellik atfetmek, insanın en anlamlı niteliklerinden olan özgürlüğünü ortadan kaldıracaktır.

2.2.5. Heidegger'in Dil, Varlık ve Anlama İlişisini Göstermesi

Çalışmamızın önceki bölümlerinde kendisinden alıntılarla birçok kez değindiğimiz Martin Heidegger (1889 – 1976), aynı zamanda Gadamer'in hocasıdır ve onun düşüncelerine yön veren filozofların başında gelmektedir. Görüşlerini en çarpıcı biçimde “Varlık ve Zaman” (orijinal adı “Sein und Zeit”) adlı eserinde dile getirmiştir. Tekrara düşmemek için burada kısaca değinilecektir. Aslında Heidegger'in hermeneutiğe katkılarından söz etmek yerinde olacaktır. Kisiel'e göre Heidegger için, insanın, varlığın gizemi içindeki varoluşu tümüyle hermeneutiktir (Kisiel, 2002: 181). Ve ölümle tamamlanacak bu anlama yolculuğunda, dil, varlığa evsahipliği yapmaktadır.

Felsefesinde hocası Edmund Husserl'in fenomenoloji düşüncesinin etkilerini görmek mümkündür. Ayrıca Kierkegaard'ı anımsatacak biçimde kaygı, sıkıntı, merak, ölüm, korku gibi terimlere felsefesinde yer vermiştir (Çınar, 2015: 33).

Heidegger'in başta “Varlık ve Zaman” olmak üzere eserlerinin neredeyse tümünde yaptığı en önemli vurgulardan biri varlığın unutulduğunu göstermektir. Bu nedenle düşüncelerine “varlık” kavramının sorgulamasıyla başlamıştır. Bu kavram, çok açılmış gibi hep kullanılmaktadır. Oysa unutilan bir şey vardır; varlık, insanda dile gelmektedir. Ona göre dille maruz kaldığımız tecrübe, varoluşumuzun en derin bağlantısıdır. Bizler, dildeki bu tecrübelerimizle zamanın akışı içinde dönüştürülmekteyizdir (Heidegger, 2002b: 29). Varlık yine modern çağda tekniğin ve bilimin hesap ediciliği ile kuşatılmış insanda dile gelmektedir. Sanki hiç ölmeyecekmiş gibi yaşatılmakta, yaşamaktadır modern çağda insan. Bu nedenle suretini, yüzünü kaybetmiştir. Onu yeniden hatırlamak ve görmek, dile dönüşle mümkündür. Çünkü dil, varlığın evini oluşturmaktadır. Bu varoluşta insan; soyutlaştırılmış, süreklilikte kaybolmuş bir kavram değil; burada, şimdide yaşayan ölüme yazgılı varlıktır, Dasein'dır. “Da-sein”, “orada” olmak demektir.

“...Dasein’in Varlık olarak oradalığı ifadesi şu anlama gelir: ‘Orası’ Dünya’dır; Da-sein onun içinde varlıktır. Da-sein’in kendisi için varolduğu şey olarak ‘orada’dır. Bu-dünya içinde-varlığın bu-dünya-içinde varlık olarak varolması, bir şey-için varlık olarak ifşa olur. Ve biz bu ifşa oluşu anlama diye adlandırırız... Anlam; dünyanın, dünya olarak ifşa edilen dünyanın anlamıdır...” (Heidegger, 2002a: 308).

Ontolojik nitelikte olan bu anlama edimi, aynı zamanda varlığın oluş halinde olduğunun kavranmasıdır. Bu oluş halinde de Dasein, varlığı sabit bir şey değil, varlık modu olarak anlama potansiyeline sahip bir şeydir. Dasein, öncelikle bir mümkün varlıktır. Onun başkalarına ve dünyaya olan ilgi tarzı, “dünyanın” endişesini taşıma tarzı; bu mümkün varlık oluşun nasıl biçimleneceğini belirlemektedir. Karşısında ihtimaller ve mümkün olan durumlar bulunan Dasein, özgür olma mümkünlülüğüne de sahip olarak bunlar arasında tercihler yapmaktadır (Heidegger, 2002a: 308 -309). Ayrıca bu imkânlar dâhilinde insan, geleceğe de atılmaktadır. İnsan, geleceğe uzanan bir varlıktır. Geleceğe atılmış olma durumu, Dasein’in görüşünü meydan getirmektedir. Heidegger için de anlama, yorumlamadan bağımsız değildir ve aynı zamanda insanda oluşan görüşle bağlantılıdır. Görüşten kasıt elbette salt duyuşsal bir şey değildir. Görüş, insanın idrak etme tarzına bağlı olarak ortaya çıkan yorumlamasını da içermektedir. Özellikle kendimize en yakın gördüğümüz şeyleri anlamaya çalışırken yaptığımız şey, onu çıplak varlığı içinde kavramak değil, ona yeniden yönelmedir. Yeni bir yönelmedir ve bu yönelme, görüşün dâhil olduğu bir yorumlamadır (Heidegger, 2002a: 314).

“...Yorum, tabiri caizse, çıplak biçimde nesnel olarak varolan şeye bir ‘anlam/önem’ atfeder; ona bir değer yapıştırılmaz; fakat dünya içinde karşı karşıya gelinen şey daima dünyanın anlaşılmasında ifşa olan bir zaten önceden varolan dahloluş/bağlantı halindedir; yorumun apaçık hale getirdiği bir öncede zaten varolan bir dahloluş/ilişki halinde... Bu dünya içindeki varlıklar Dasein’in varlığı ile birlikte keşfedildiğinde, yani anlaşıldıklarında anlama sahip olduklarını söyleriz. Fakat daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse, anlaşılan şey anlam değil, varlıklar veya Varlık’tır...” (Heidegger, 2002a: 315 - 316).

Yorumlamada ve anlamada kesinlik arayışına karşın Heidegger, Dasein’in varlığının ontolojik bir niteliği olarak gördüğü anlamının onun kendi varlık potansiyeli olduğunu düşünmektedir. Bir tarihselliği içermektedir ve bunun gereğince en kesin bilimlerde dahi savunulan kesinlik fikrini aşmaktadır. Ona göre örneğin Matematik, tarihten daha kesin değildir, ilişkide olduğu varlıkların temel kapsamaları bakımından daha dar kapsamlıdır

(Heidegger, 2002a: 318). Böylece Heidegger de hermeneutikte kesinlik arayışı ve bu amaçla bir yöntem bulma çabasına kendi yanıtını vermiş olmaktadır. Anlama ve yorumlama; Dasein'ın / insanın ontolojik nitelikleri bakımından bu dünyayla ilişkilerimiz, ortaya çıkan görüşümüz ve tarihselliğimizde yoğunlaşmaktadır. Bu nitelikler onu, kesinlik arayışına gelmeyecek kadar devingen kılmaktadır.

Heidegger'e göre anlamamanın, anlaşılabilirliğin dile getirilişi söylemdir. Anlama zaten dilsel olduğu için, söylem de anlamamanın ve yorumlamanın içerisinde zaten mevcuttur. Söylemin bir ifadeye kavuşma tarzı dildir ve söylem daima bir şey hakkındadır. Ayrıca söylem, Dasein'ın açıklığının ontolojik oluşumudur ve bu haliyle Dasein'ın varlığı için oluşturuca niteliğe sahiptir. O nedenle söylem, Dasein'ın ontolojik niteliklerini, ilişkilerini içinde barındırmaktadır. Zira Heidegger'e göre bir söylemde hakkında konuşulan şey, daima belli bir görüş açısı ve belirli sınırlar dâhilinde dile getirilmektedir (Heidegger, 2002a: 326 - 327).

Her günkü edimleri içerisinde o, dünyayla dili yoluyla bağ kurmaktadır. Ancak dil, sadece bağ kurmaya yarayan bir araç değildir. O, anlama ile birlikte Dasein'ın varoluşsal bir niteliğidir. Bununla birlikte artık insan, yurdunu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Çünkü tekniğin bu derece hâkim olduğu dünyada insan da tinselliğini kaybedip bir araç olma konumuna düşmüştür. Zaman, onun düşmanıymış gibi sürekli hızlı hareket etmeye, düşünmeden yaşamaya zorlanmaktadır. Oysa zaman, insanın düşmanı değil, varoluşunun bir parçasıdır. Denebilir ki zaman, insandır. Zamanla birlikte yoğunlaşmaktadır ve bu dünya içinde vardır. Dünya, insanın karşısına alıp bir nesne gibi irdeleyebileceği bir şey değildir; o da insanla birlikte mevcuttur. Bütün bu koşulları içinde insan, anlamaya çalışan bir varlıktır. Bu nedenle Heidegger için hermeneutik varoluşsal bir niteliğe sahiptir. Çünkü Heidegger için Dasein, yalnızca insan değil, insanla birlikte varolan tinsel dünyadır.

Hermeneutiğin anlamı, tarihçesi ve belli başlı hermeneutik görüşlerinin ardından; bundan sonraki bölümde Gadamer'in hermeneutik görüşü ele alınacaktır.



3. GADAMER'İN HERMENEUTİK GÖRÜŞÜ

1900-2002 yılları arasında yaşamış olan Hans-Georg Gadamer, hermeneutik görüşünün yanı sıra bir pratik felsefe imkânına yol açmasıyla dikkat çekmektedir. Hermeneutik alanında önemli eserler vermiş olan Gadamer'in en önemli yanı, anlamada ön anlamının nasıl meydana geldiğini ortaya koymasıdır. Bu konuda, hocası olan Heidegger'den oldukça etkilenen Gadamer; genellikle olumsuz bir anlama sahipmiş gibi görünen önyargıların, anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda nasıl kaçınılmaz ve gerekli olduğunu göstermiştir. Eleştiri getirdiği konulardan birisi, hakikat kavramı ve bu kavramın 18. ve 19. yüzyıllarda özellikle etkin olan bilimsel pozitivist yöntemin iradesine bırakılmış olmasıdır (Göka ve diğerleri, 1999: 47). Gadamer'in çalışmaları; sadece felsefe, edebiyat, hukuk, teoloji gibi alanlarla sınırlı olmayıp; her alana uygulanabilecek bir hermeneutik imkânı doğurmuştur. Dilin işlediği her yerde hermeneutik, bize bir yaşamın içine erişim imkânı sunmaktadır. Bu imkân aynı zamanda bir pratik felsefeyle ilişkilidir.

Konuşmak, anlamak; tek bir dünyanın içinde yaşasak da iç içe başka dünyaların karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmanın, gerçekten anlamayı sağlaması; dünyaların birbirine aktarılabilmesi ile mümkündür. Bu yüzden Gadamer'e göre tanrıların habercisi Hermes'in yaptığı tanrıların mesajlarının dümdüz aktarımı değil, açıklamasıdır. Zaten hermeneutik daima başka bir dünyaya ait anlam bağlamının o an, içinde yaşanılan dünyaya aktarılmasıdır. Hermes; kutsal olanı, ölümsüz olanı ölümlülere çevirmektedir (Gadamer, 1995: 11- 12).

Tanrısallık da ölüm, yoktur. İnsanlar için de ölümsüzlük, sonsuzluk kavranması mümkün olmayan ifadelerdir. Kavramlar bağlamlara, bağlamlar geleneklere, gelenekler dünyalara aittir. Hermes'in yaptığı; neredeyse imkânsız bir biçimde, bu iki âlemi birbiri için yakın kılmaktır. Gadamer'e göre hermeneutiğin bu anlamı günümüzde kalmamış, yerini bilimsel bir bakış açısına bırakmıştır. Oysa hermeneutiğin, bir dile getirmeyi sadece mantıksal değeri içinde anlamayan, meşruluğunu mantıkta aramayan kendine özgü bir niteliği vardır. Zira dile getirmelerin ve anlamının tarihselliği karşısında mantık, yüzeysel kalmaktadır (Gadamer, 1995: 24). Çünkü mantıksal değer yükleme çabasının inandığı, ulaşmayı arzuladığı bir hakikat beklentisi vardır. Anlam, orada sabitlenmiştir ve sonra gelenlere buna göre anlam yüklenmektedir. Buna karşın Gadamer'in düşüncelerinde de göreceğimiz

gibi, konuşma söz konusu olduğunda hakikat; çoğalmaktadır, çeşitlenmektedir, kaygan ve oynak bir zemine dönüşmektedir.

Hans Georg Gadamer hermeneutik anlayışını, ironik bir biçimde ‘‘Hakikat ve Yöntem’’ (orijinal adı ‘‘Wahrheit und Methode’’) adını verdiği büyük eserinde serimlenmektedir. Eserin adı ironiktir; çünkü kullanılan ‘‘hakikat’’ ve ‘‘yöntem’’ kavramlarına rağmen eserin bir hakikat ya da yöntem bulma iddiası yoktur. Esasında o; bir metot arayışının, hakikate ya da gerçekliğe götürecek yol olup olmadığını sorgulamaktadır. Üslubunun inceliğiyle düşünür, özellikle sosyal bilimlerde bir hakikat arayışının mümkün olup olamayacağını kritik etmektedir. Anlamanın merkezde olduğu bu irdelemede, hermeneutiğe de işlenmeye çalışılan yöntem arayışını eleştirmektedir. Bunların yanında Gadamer’e göre hakikat ve yöntem arasında bir kopukluk vardır ve bu kopukluk modernliğin başarısızlığının bir göstergesidir (Göka ve diğerleri, 1999: 48).

Bizce de bilimin yaşamın tüm alanlarına egemen bir düzenleyici olmasına rağmen insan yaşamında ihmal edilmiş tarafların olması da bunun bir göstergesidir. Üstelik bu ihmal edilmişlik, hem kişilerin hem de toplumların yaşamlarında derin ayrılıkların ve anlaşmazlıkların artmasına sebep olmaktadır. Gadamer, adeta bunun çözümünü hermeneutikle başlamış bir pratik felsefede aramaktadır. Burada Aristoteles’in ‘‘phronesis’’ kavramından da yer yer beslendiğini görmek mümkündür. Gadamer’in hermeneutik anlayışı da tıpkı Aristoteles’in pratik felsefesi gibi uygulama ve teoriyi birbirinden bağımsız düşünmemektedir.

‘‘...Hermeneutik, pratik felsefeyle akrabalığı dolayısıyla tam bir evrenselliğe sahiptir... Bir praxis kuramı açıktır ki bir praxis değildir. Fakat bir praxis kuramı bir ‘teknik’ veya toplumsal praxisin bilimselleştirilmesi de değildir. Bunlar, Yeniçağın bilim kavramı karşısında felsefi hermeneutiğin en önemli görevlerinden biri olarak savunulması gereken doğrulardır.’’ (Gadamer, 1995: 28).

Teknik bilgi, bu pratik bilgiden ayrıdır; çünkü pratik bilgi içsel olarak kendilikle ilgilidir. Ve hermeneutik Gadamer için, etikle de bağlantılıdır. Habermas da Gadamer ve Aristoteles’in ‘‘phronesis’’ kavramı ile ilgili olarak tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Gadamer, yorumbilgisel anlamaya götüren uygulama bilgisini Aristoteles’in pratik bilgi belirlemeleri yardımıyla irdelemektedir. Yorumbilgisel bilginin politik-etik bilgiyle üç ortak yönü vardır ki birincisi pratik bilginin aynı zamanda ‘‘kendini bilme’’ olmasıdır.

İkincisi pratik bilginin içselleştirilmiş olmasıdır. Teknik bilgi, dışsal ve kullanılmadıkça unutulabilir bir bilgiyken; pratik bilgi, yaşama içkin biçimde tutkularımıza ve eylemlerimize yön verme niteliğine sahiptir. Üçüncü özelliği, evrensel olmasıdır. Tikel amaçlara ilişkin değildirler, bir sosyal yaşama biçimidirler (Habermas, 2011: 322 – 323). Gadamer, Aristoteles'in "phronesis" kavramını, kendi hermeneutik anlayışına bir model olarak kullanmaktadır. Bunu yaparken de hermeneutiği techne'den ve bilimsel bilgiden ayırmaktadır (Rese, 2011: 113).

İnsan, sahip olduğu bilinç gereği iyi ile kötü arasında bir ayrım yapabilmekte ve bu da eylemlerinde kendini göstermektedir (Göka ve diğerleri, 1999: 49). Zaten Aristoteles'in felsefesinin en önemli özelliklerinden biri, Platon'da idealar âleminde yer bulan iyi ideasını ve epistemeyi içinde yaşadığımız değişen dünyaya taşıyarak, insan eylemlerinde içre olan iyi ile kötünün burada, bu gerçeklikte değerlendirilmesini sağlamak olmuştur. Gadamer'in hermeneutik görüşünde de teori ve uygulama iç içe durumdadır. Anlamanın içerdiği uygulama, phronesis'teki gibi bilginin başka bir duruma mekanik olarak uygulanması değil, anlama eyleminin ayrılmaz bir parçası olmaktadır (Göka ve diğerleri, 1999: 51). Teori ile pratiğin böylesine hemhal olduğu noktada hem bilgi hem de sosyal bilimlerde pozitivist kaygıyla nesnellik ve bu nesnellığe ulaşmak için bir yöntem aramak, yersiz bir çaba olmaktadır. Zaten Gadamer'in amacı da sabit bir hakikate ulaşmak için yöntem belirlemek değildir.

...''Genelde Gadamer'in eserinin yorumlarında karşı karşıya kalınan problem, aksi istikametteki protestolarına rağmen çok az yorumcunun sosyal bilimler için bir metodoloji teklif ettiği yolundaki görüşün şiddetle reddini ciddiye almaları; ancak birçok yorumcunun onu, böyle bir şeyi yapmayı başaramamakla suçlamalarıdır...'' (Hekman, 2012: 126 - 127).

Hekman'ın da ifade ettiği gibi Gadamer'in iddiası ne sosyal bilimler ne de hermeneutik için bir yöntem; merkezinde bir "hakikat"ın yer aldığı bir bütünlük sunmak değildir. Aksine o, böyle bir düşüncenin eleştirisini ortaya koymaktadır. Ancak buna rağmen bir hakikat, bir yöntem ortaya koyma beklentisini karşılamamakla itham edilebilmektedir. Bilim ve tekniğin hegemonyasındaki modern dünyada ortaya çıkan kaos ve nihilizm karşısında hermeneutik, anlama ve hakiki karşılaşmayı sağlayıcı bir iletişim imkanı sunmaktadır. Ama Gadamer için bu hermeneutik, kalıplaşmış bir bilimsel yöntem niteliğinde değil; süregelen bir sorgulama ve anlama pratiğindedir (Demirel, 2013: 477).

Söz konusu bilgi olduğu zaman bir kesinliğe ulaşma arzusu, kapıyı açacak bir anahtar gibi bir sonuca ulaşma çabası anlaşılabilir bir şeydir. İçinde ve kendisiyle yaşadığımız, kendinden olduğumuz doğanın olayları gözlemlendiğinde, bu olayları şekillendiren yasalar keşfedilmiştir. Bilgi arayışı, hükmetme arzusu ile iç içe bu yasaları keşfettiğinde karşımıza muazzam bir denge içinde kendini tekrar eden ve bütünlük arz eden bir yapı çıkmıştır. Benzer bir yapıyı, döngüyü, özellikle Antik Yunan'da ifade edildiği şekliyle, "mikrokosmos" olan insanın dünyasında aramak ise doğa bilimlerinde elde edilen türden bir sonuç beklentisini boşa çıkarmıştır. Bütün çabalar, insan bilimleri alanında "anlama"nın ne derece büyük önem taşıdığını göstermektedir. Bu nedenle hermeneutik çalışmaları ayrıca kritik öneme sahiptir. Bununla birlikte anlama, kendine yönelik hiçbir formülasyona sığmayacak kadar derinlik arz etmektedir.

... "Anlama fenomeni, dünya ile her insani ilişkiyi içine almakla kalmaz; bilim içinde de bağımsız bir geçerliliği vardır ve bilimsel yöntem olarak yorumlanma teşebbüslerine direnir. Aşağıdaki incelemeler, modern bilimin bizzatı kendisi içindeki evrensel bilimsel yöntem talebine dirençle başlıyor. Onları motive eden şey, tecrübeleri nerede bulunursa bulunsun, bilimsel yöntemin alanını aşan tecrübesini araştırmak ve meşruiyetini sorgulamaktır..." (Gadamer, 2008a: Giriş)

Eserinin giriş yazısında niyetini bu şekilde açıkça dile getirmektedir ve ona göre anlam bilimleri; bizzat bilimin dışında kalan deneyim biçimleriyle, felsefe, sanat ve tarihin kendisiyle sıkı ilişki içerisinde. Amacı, bir kurallar sistemi, bir metodoloji geliştirmek değildir. Öyle ki bu niyetini ifade ederken iddiasının **"yaptığımız veya yapmamız gereken şeye değil, istek ve faaliyetimizin dışında ve üzerinde maruz kaldığımız şeye ilgi"** olduğunu vurgulamaktadır (Gadamer, 2008aa: Giriş). Kanaatimiz odur ki özellikle bu ifadeleri, ilgi çekici bir şekilde, sosyal bilimlerin arkeolojisini ortaya koyan Fransız düşünür Michel Foucault'yu anımsatırken Gadamer'in bu eseri; öylesine etkili olmuştur ki sosyal bilimlerde nesnellik (objektivite), görecelik (relativite) ve bu ikiliği aşmaya yönelik tartışmaları canlandırmıştır. Gadamer'in bu alandaki görüşleri, var olan nesnellik beklentisi ve yöntem arayışına karşın tekil ve tikel insan dünyasına dair önemli alanları ön plana çıkarmaktadır. O; hermeneutik görüşünü sergilemeye başlarken, nesnellik ve doğrulanabilirlik beklentisinin baskısına karşın deneyim kavramının tarihselliği ve önyargının olumlanması gibi dikkat çekici vurgulamalarla konuya başlamaktadır.

Gadamer'e göre özellikle on dokuzuncu yüzyılda anlam bilimlerine hâkim olan şey, doğa bilimleri modelidir (Gadamer, 2008aa: 3). Anlam bilimlerinde de insan dünyasının kendine özgü yapısına rağmen bireysel fenomenler ve süreçleri tahmin etmeyi sağlayacak bir kurallar sistemi kurma, uygulama çabası vardır. Tahminlerin gerçekleşmediği durumlarda ise gerekçe ‘‘veri eksikliği’’dir. Buradan çıkan varsayım ise doğadakine benzer bir düzenliliğin insan dünyasında da mevcut olduğu varsayımdır. Varsayılan bu düzenliliğin özgür iradeye, özgür kararlara yer bırakmayışı sorunu da yine özgür iradenin de bu düzenliliğe dâhil oluşu ile açıklanmaktadır.

...’’Özgür kararların işe karışması- eğer özgür kararlar var ise – düzenliliği bozmaz, tersine onun bizatihi kendisi de tümevarımla ulaşılan evrenselliğe ve düzenliliğe aittir. Burada programlı olarak geliştirilen toplum hakkında bir doğa bilimleri idealidir ve araştırma birçok alanda başarıyla bu programı izlemiştir. Düşünülebilecek en iyi örnek, kitle psikolojisidir...’’ (Gadamer, 2008a: 5).

Yirminci yüzyıl, çok büyük etkiye sahip Psikoloji biliminin tanıklığını yapmış bir çağdır. Bu bilimin ve özellikle Freud’un başarısı; insan eylemlerinin salt rasyonel ve mantıksal olmadığını, zihnimizin bilinçli ve bilinçsiz kısımlarının içinde ve arasında sürekli çarpışan pek bilinmeyen güçlerin, dürtülerin ve itici güçlerin eseri olduğunu göstermiş olmaktadır (Vattimo ve Zabala, 2012: 119). Bununla birlikte Freud ve takipçilerinin elde ettiği verilerin sosyal bilimlere ve yaşama uygulanması; hem bireysel hem de kitlesel eylemlerde sonuçları, başta ahlaki olmak üzere, pek çok açıdan tartışmaya açık sonuçlara yol açmıştır. İnsan eylemlerinde belirleyici olduğu kabulüyle bazı dinamik ve prensiplere sahip bu bilim, verileriyle yadsınamaz bir biçimde davranış öngörülerine ve aynı zamanda yönlendirici etkiye sahip olmuştur¹². Adeta doğadaki yapının kendini tekrar eden, sürprizden uzak sonuçlarına atıfta bulunarak genel ve sabitlenmiş bir insan doğası kabulüne dayanmaktadır. Üstelik sahip olduğu tekniklerle bunu çoğu zaman ispatlayan sonuçlara ulaşmak mümkün olmuştur. (Puro, gerçekten de bilinçaltında cinsel bir anlama mı sahiptir yoksa psikanalist öyle söylediği için mi cinsellikle örtüştürülmektedir? Gerçekten de saldırganlık ve cinsellik, insanı tanımlayabileceğimiz yegâne temel olabilir mi?) İnsan eylemleri söz konusu olduğunda, bütün istatistikî belirlemelere rağmen, yüzde yüz kesin bir öngörü elde etmek mümkün olmamaktadır. İşte daha burada ‘‘anlama’’ kendi önemini ortaya koymaktadır.

¹² Örneğin Philip Zimbardo’nun ünlü Stanford Hapishane Deneyi oldukça düşündürücüdür.

Alman felsefesinde baskın olan idealist görüş içinde bir kavram soyutluğunda yer alan insan, Heidegger'in felsefesinde özellikle dilde varoluşuyla yeniden dünyeviliğini kazanmıştır. Heidegger, en başından alarak, varlık ve var olmak kavramlarını yeniden sorgulayarak insanın diliyle başlamıştır irdemesine. Ve bu dilde, insani eylemlerde anlamının nasıl varoluşsal bir nitelik olduğunu göstermiştir. Anlama, insanın varoluşsal bir niteliği olduğu gibi anlam bilimlerinin ortaya çıkışı, insanla mümkün olmuştur. İnsan, anlamaya çalışan bir varlıktır. Hatta Heidegger'e göre anlama; kendini konu edinebilen bir varolan olarak Dasein'in varoluşsal bir niteliğidir (Heidegger, 2011: 151). Çünkü kendi varlığını konu edinebilen sadece insandır. İnsan; buradadır / oradadır, dünyadadır; bu yüzden "Dasein"dir. Dasein'in varlığı, özsel olarak imkânlar, olasılıklar barındırmaktadır ve bunlar yapısı gereği henüz gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi zorunlu olmayan şeylerdir. İnsan, olmakta olan bir varlıktır. Gadamer, bu düşünceleri daha ileri boyuta taşıyarak anlama edimini insanın kendisi olma süreci olarak görmektedir (Palmer, 2008: 216). Bu nedenle o, anlamının nasıl mümkün olduğu sorusunun peşinde gitmektedir.

3.1. Dünyaya Açıklık ve "Bildung" Kavramı

Kanaatimize göre insanı sadece akıldan ibaret, eylemlerini mantık süzgecinden geçirip nedensellikte ortaya koyan bir varlık olarak görmek ve eylemleri konusunda mutlaklık taşıyan çıkarımlar beklemek ve bunun için bir metot öngörmek; varoluşun gerçekliğinden uzaklaşmak, insanı özgürlüğünden mahrum kılmak olacaktır. Çünkü insan, varoluşunu sürdürürken biçimlenmeye devam etmektedir. Kendisi olma yolunda gerçekleştirdikleri, bir amaçlılık taşımaktadır. Ancak bu amaçlılık, diğer canlı türlerinde (örneğin bitkiler ve hayvanlar) görüldüğü gibi sadece hayatta kalmaya yönelik bir amaçlılık değildir. Dünyanın görünen kısmından ötesinde iletişim kurmasını sağlayan özgünlüğe sahiptir. Eylemleri, karmaşık bir bilinç süreci, derinlemesine bir kişisel değerlendirme içerebildiğinden öngörülemez niteliktedir. Bu niteliklerinden dolayı doğa alanındaki gibi bir düzenliliği anlam bilimlerinde de varsayıp ondan da kesin sonuçlar beklemek, bu alanın doğru kavranamayışının bir sonucu olacaktır Gadamer'e göre.

Bilim insanları, bir doğa yasasını keşfettiğinde onun üzerinde hâkimiyete, kontrole (otoriteye) sahip olmaktadır. Dilde ifadesini bulan dünya tecrübesi üzerinde bunu yapmak mümkün değildir. Bir dili kullanıyor olmak, onun üzerinde hâkimiyet sahibi olmak

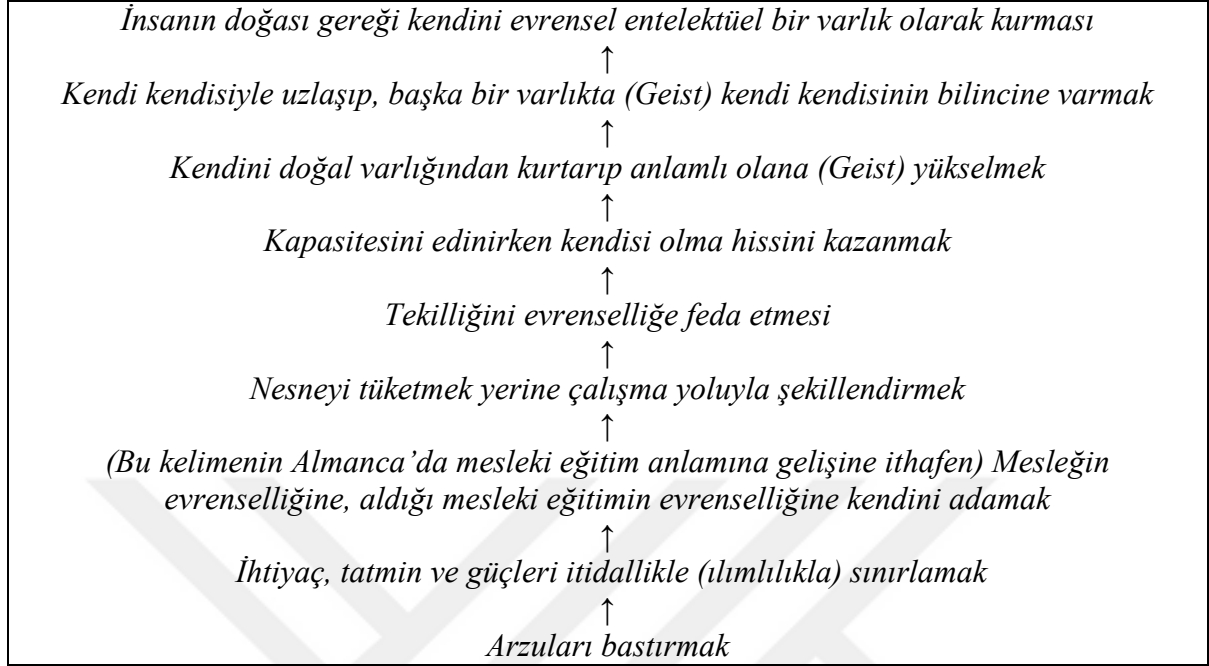
değildir. Nesnel kılma adına bilim, dilsel tecrübelerin kendine özgü yapısını engelleyici önyargılar olarak görmektedir (Gadamer, 2009: 268). Buna karşın gördüğümüz üzere tıpkı Dilthey'in yaptığı ayırım gibi Gadamer de insan ve onun bilgisi söz konusu olduğunda yapılacak şeyin ancak anlamaya çalışmak olduğunu ifade etmektedir. İnsanın anlam dünyasına dair bilgisel alanı "bilim" olarak nitelendirmek de ondan bilim olmasını beklemeye yetmeyecektir. Çünkü insan eylemleri ve bu alandaki fenomenler, evrensel somutluğuna rağmen biricikliğe sahiptir. Bu nedenle burada yapılacak şey, ortak özellikler gösterecekleri dahi doğrulama ve nedensellik arayışı ile bir sistem dayatma değil, onların nasıl olduklarını ve bunun nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışmak olmalıdır. Gadamer'e göre anlam bilimlerine, onu özellikle bir bilim kılmak için yöntem getirmek gereksizdir. Doğa bilimlerinde bir yöntemden söz edilebilirken, anlam bilimlerinin yöntemi yoktur (Gadamer, 2008a: 9). Çünkü doğa alanında hâkim olan doğa yasalarının istisnalara izin vermeyişinin aksine insan dünyasında özgür irade söz konusudur. Yine de bu açıklama Gadamer için yeterli değildir. Bu nedenle insan dünyasında söz konusu olan tarihsellik ve bunların ortaya çıkışına dair "**bildung**" (Almanca kültür, eğitim) kavramı üzerinde durmaktadır. Ona göre bu kavram, anlam bilimlerinin önünü açan bir kavram olmuştur (Gadamer, 2008a: 12).

İnsanın özsel niteliklerinden (anlama, yorumlama, kendinden bir şeyler katma) ortaya çıkmış bu kavram, Gadamer'e göre artık çoğunlukla kültür fikri ile ilgilidir ve kişinin doğal yetenekleri ile becerilerini doğru şekilde, insani geliştirilme tarzına işaret etmektedir (Gadamer, 2008a: 13). Fakat Gadamer burada, Almanca'daki "**bildung**" kelimesinin kökeninde yer alan "**bild**" köküne atıfta bulunan, Humboldt'un analizine dikkat çeker. Bu köken bizi, "antik mistik" bir geleneğe götürmektedir.

"...bu geleneğe göre Tanrı'nın suretinde yaratılan insan, bu imajı kendi içinde geliştirmelidir." (Gadamer, 2008a: 14)

Buna göre insan, içinde Tanrı'nın bir imajına, bir resmine (bild) sahiptir. Kendisinden beklenen şey, bunu fark ederek açığa çıkarmasıdır. Kişi, bununla şekillenip kendisi haline gelecektir. Gadamer, bu düşünceyi Hegel'in **Geist** fikri ile de ilişkilendirir. Bu aynı zamanda insanın kendisini evrensel entelektüel bir varlık olarak kurması için de gereklidir. Gadamer'in Hegel'in Geist fikrini "bildung" ekseninde ele almasına baktığımızda Hegel'in "bildung" görüşünde şu niteliklerin yer aldığını görmekteyiz (Gadamer, 2008a: 17 – 18):

Çizelge 3 1.1:Hegel'e göre "bildung"un içerdikleri



Ulukütük' göre burada görünen bir önemli nokta aklın evrensel bir kategori olmadığı, bir tarihsellik ve gelenek bağlamında kazanılan, kamusal bir eğitim ve "terbiyeden" geçerek edinilen deneyim ürünü bir şey olmasıdır, yani aklın gelenekle olan ilişkisi göstermesidir (Ulukütük, 2013: 74). Gelenek, sınırları kati biçimde çizilmiş, geçmiş ve geleceğe hâkim ve aşmanın mümkün olmadığı bir şey değildir (Ulukütük, 2013: 54). Yani gelenek; kişinin, içinde kendini bulduğu, kendini şekillendirdiği bir ortamı oluşturmaktadır. Zaten değişime, başkalıklara ya da harekete açık olmayan bir alanda, var olmanın tamamlanmasından söz etmek mümkün olmayacaktır. Üstelik Gadamer'e göre buradaki temel fikir olan kişinin kendisini yabancıda fark etmesi ve kendisine dönüşle bu süreci tamamlaması fikri doğrudur. İnsan kendi dünyasında kendini oluştururken yabancı olan, kendisini fark etmesini sağlar ve bu süreç ("bildung" süreci), daha önceden başlamıştır ve insanların tümü buna bağlanmaya ve kendi doğallığını aşmaya hazırdır. Burada yabancılaşmayı içeren bir kendine dönüş söz konusudur. Ayrıca Gadamer, bu dönüşüm süreci içinde kişinin pasif olmadığını göstermek için Helmholtz'un **hafıza** fenomenine başvurmaktadır. Aynı zamanda Gadamer buna eklemeler de yapmaktadır. Hafıza; zihinde tutma, unutma ve yeniden hatırlama nitelikleri ile insanın tarihsel yönünün bir parçasıdır.

...''Hafıza fenomenini yalnızca bir psikolojik yeti saymaktan kurtulmanın ve onu insanın sonlu tarihsel varlığının temel unsuru olarak görmenin zamanı gelmiştir. Unutma, uzun süredir yetersiz şekilde dikkate alınma tarzında

zihinde tutma ve hatırlama ile yakından ilişkilidir; unutma özellikle de Nietzsche'nin işaret ettiği gibi bir kusur ve eksiklik değil, zihnin (Geist) varoluşunun şartıdır. Zihin (Geist) yalnızca unutarak yenilenme imkânına, uzun zamandır bildik olan şeyi yeniyle birçok düzeyde birleştirecek şekilde yeni gözlerle görme kapasitesine sahip olabilir..." (Gadamer, 2008a: 21).

Denebilir ki unutma, yeniden hatırlama gibi yönleriyle hafıza, kişinin kendine dönüş sürecinde kişinin iradesinin bir parçası olarak ortaya çıkmakta ve sürece yön vermektedir. Buraya kadar ele alınan kavramla şu ortaya çıkmaktadır: Kişi, kendiyile ilişkisinde ölçülülük ve mesafe yoluyla kendini kendisi dışındakilere ve evrensel bakış açılarına açık hale getirmektedir. Buradaki evrensellikten kasıt, **evrensel duyudur** (Gadamer, 2008a: 23). Burada aslında bir tür **"dünyaya açık olma"** durumunun varlığından söz etmek mümkündür. Gökberk'e göre "dünyaya açık olma", salt sahip olduğu organlarıyla yaşayamayan insanın, en başta çevresinin biçimini değiştirmek olmak üzere başlıca özelliğidir. Teknik de dünyaya ve hatta uzaya açık olan insanın bu niteliğinin bir yansımasıdır. Çünkü teknik, insanın eksik organlarının yerini doldurmaktadır; varolan organlarının gücünü arttırmaktadır; insanın iş yapma yükünü hafifletmektedir (Gökberk, 2011: 13 – 14).

Şimdi teknik bu anlamda büyük bir başarı olsa da, hayvanların da - basit de olsa - araç yapabildiğini düşündüğümüzde, insanın dünyaya açık bir varlık oluşunu anlatabilmek için daha fazlasını da söylemek, daha "derinine" bakmak gerekmektedir. Söz konusu araçları yapmak için gerekli olan zekâ, farklı miktarlarda da olsa, insanlarda da hayvanlarda da vardır. O halde insanı diğer canlılardan ayrı olarak dünyaya açık kılan özel farklılığı nereden gelmektedir? Scheler'ya göre insanın özsel niteliği ve varlıklar arasındaki özel yeri; onun ne zekâsından ne de seçme yeteneğinden gelmektedir. Scheler'ya göre bu tindir (Geist); ancak bu tinin en büyük özelliği organik olana bağımlılıktan kurtulmuş ve "kişi" olmasıdır.

"... 'çevrenin bağlarından kurtulmuş'tur, ben ona, 'dünyaya açık bir varlıktır', diyorum: Böyle varlığın artık 'dünya'sı vardır. Böyle bir varlık, bunun ötesinde, kendisine en baştan itibaren verilmiş olan çevresinin karşı koyma ve tepki merkezlerini – hayvan da bunlara sahiptir; ama kendisinden geçmiş bir halde kendini bu çevre içinde kaybeder – 'nesne' haline getirebilir ve – canlıya ait itki sisteminin ve ondan önce gelen duyu işlevleri ve duyu organlarının bu nesne dünyasında veya onların verilmişliğinde meydana getirdikleri sınırlamalar olmaksızın – bu nesnelerin nasıl olduklarını ilke olarak kendisi kavrayabilir." (Scheler, 2012: 67)

Dünyaya açık olma hali, teknik beceriden daha derin bir yerde ifadesini bulmaktadır; tinde ve onun taşıyıcısı olan bilinçte. Bu sayede insan kendini “yükseltebilmektedir”, kendini ve başka varlıkları nesne edinebilmektedir, farkında olarak yaşamaktadır ki bu sadece canlılığını sürdürmekten çok daha fazlasıdır. Anlamli eylemlerde bulunmakta; anlamlar, amaçlar yüklemekte, bunu hem kendinde hem de diğ er varlıklarda yapmaktadır. Scheler’ya göre hayvanlar değı ş en durumlar karş ısında kendini de değı ş tirme becerisine, adaptasyona sahip olmakla kendine ikinci kez verilmiştir. (Kastedilen, bilinç açısından varlıkların basamaklandırılmasıdır.) İnsan ise tine sahip olduğı için, ben bilinciyle ve kendi fizyolojik ve psişik süreçlerini nesne edinebilmesiyle kendine üçüncü kez verilmiştir. Ona göre bu basamaklandırma da hep daha yüksek basamaklarda olmayı hedefleyerek yeni boyutları bulmak ve insanın kendini tümüyle kavrayıp kendisine sahip olmasına kadar gitmektedir (Scheler, 2012: 71 – 72). Ayrıca burada söz konusu tin, salt edimseldir, yani kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleştirilmesiyle varlık kazanmaktadır ve kişı, yalnızca edimlerinde ve edimleriyle var olmaktadır (Scheler, 2012: 76).

Bizce burada edim, etkinlik vurgusu özellikle önemlidir. Hem başkalarıyla hem de kendimizle olan ilişkimizde, varoluşumuzun ve kişiliğimizin bir göstergesi olarak etkinliklerimiz, eylemlerimiz; meselenin yaşamsal boyutuna da bir vurgudur. Bunları fark etmek için kişisel ufkun “eğitilmesi” gerekmektedir; ama bu nasıl bir eğitim olacaktır? Günümüzde her şeye teknik ve bilimsel, üstelik pragmatik bakıldığı bir dönemde, böyle bir eğitim nasıl bir ufuk kazandıracaktır?

Habermas’ın Alman Sosyolog H. Schelsky’den aktardığına göre eğer “bildung”, dünyanın ve pratik yaşamın zorlamalarına karşılık tinsel ve törel bir özerkliği kazanmak ise bu bilim aracılığıyla kazanılamaz. Artık pratik yaşam da bilimselleşmiştir, o yüzden “bildung” yani “yetişim” için bilime belli bir mesafede durmalı. Bilim, bizzat dünya ve pratik yaşam haline geldiğı için ondan uzak durulamasa da görmemiz gereken “yetiştirilmesi” gerekenin, yaşamın tözü olduğudur. Aksi halde insan, kendine yabancılaşma içinde kalacaktır (Habermas, 2011: 128 – 129).

Yalnızca insana özgü olan bu açık olma hali, başkalarını da içeren; ama sadece “ben” ve “başkaları”nın toplamı olmayan bir şeye işaret etmektedir. Evrensellikten kasıt, somut bir evrenselliştir. “Bildung” kavramında yer alan evrenselliğe ulaşma, “common sense”i

(ortak duyu, sağduyu) beraberinde getirmektedir. Bu ‘‘common sense’’, aynı zamanda ilk defa Aristoteles tarafından ifade edilmiş olan ‘‘*phronesis*’’ (pratik bilgelik) düşüncesi ile ilişkilidir. Aristoteles, ‘‘ortak iyi’’, evrensel bir ahlak düşüncesine doğru giderken erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırmaktadır. Bunlardan düşünce erdemleri eğitimle oluşmaktadır ve hem deneyim hem de zaman gerektirmektedir. Karakter erdemleri ise alışkanlıkla edinilmektedirler (Aristoteles, 2014: 29). Görmekteyiz ki her ne kadar insan akıllı bir varlık olsa da ve Aristoteles için akla uygun yaşamak erdemli bir yaşam sürmenin gereği ise de bu erdemler ancak eğitim ve deneyim yoluyla ortaya çıkmaktadır. Ona göre insan, potansiyel olarak bu erdemleri içinde taşımaktadır; ancak bunların ortaya çıkması ancak yaşantılarla, pratikle mümkündür.

‘‘...Erdemler konusunda da bu böyledir, insanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken kimimiz adil, kimimiz adaletsiz olur; tehlikeler karşısında şunu ya da bunu yapmakla ve korkmaya ya da yiğit olmaya alışmakla kimimiz yiğit kimimiz de korkak olur. Arzular ve öfkeler konusunda da durum böyle; çünkü kimi bu konularda şöyle davranmakla kimi de böyle davranmakla ölçülü ve sakin ya da haz düşkünü ve sinirli olur...’’ (Aristoteles, 2014: 30 – 31)

Kanaatimiz odur ki erdemleri bir potansiyel olarak taşımak yeterli değildir. Bir insanın ‘‘özünde iyi’’ biri olması, ilişkilerdeki tutum ve eylemleri söz konusu olduğunda pek bir şey ifade etmemektedir. Demek ki sahip olduğumuz veya olmadığımız erdemler, birbirimizle ilişki içerisinde, birlikte yaşarken eylem ve tercihlerimize göre ortaya çıkmaktadırlar; erdem konusu diğer konulardan daha pratikle ilişkilidir. Üstelik kişinin sadece tek başına, pasif bir biçimde bunları kendinde taşıması, onların varolmasını sağlamaya yetmemektedir. Erdemler, duygulara sahip olmak, bir akla sahip olmak; kişinin kendisiyle ilişkisi içinde gelişen; ancak ortaya çıkması birbirimizle ilişkilerimize bağlı olan şeylerdir. Modern dünyada artık sembollerin, sembol edilenin yerini aldığı bir iletişim halindeyiz. Bu konuda sıkça kullanılan bir kavram da ‘‘imaj’’ kavramıdır.

İmajlar, yani görünüşler, hakikatin yerini almaya başlamıştır. İnsan bir şeyi deneyimlerken, onu sadece duyularıyla yaşamamaktadır. Duyular, bu sürecin sadece bir parçasıdır. Duyu verilerini zihnimizde işleriz, hissederiz, değerlendiririz, hem fizyolojik hem de ruhsal nitelikli bir süreç içinde kendi tepki ve eylemimizi ortaya koymaktayızdır. Bir kişinin duygulanımı, düşüncesi, değerlendirmesi ve eylemi içerisinde sadece kendisi yoktur. Etkileşimde bulunduğu diğer kişilerden de izler taşımaktadır. Yansıttığı sadece kişinin

kendi tecrübeleri, geçmişi değildir. En basitinden kendi ailesinin geçmişini de bunlara katmaktadır. Aslında bu, derin ve katmanlı bir süreçtir. Oysa imajlar; duygu, düşünce ve değerlendirmelerin yerini aldıklarında onları sığlaştırmaktadır.

Kişinin kültürel çevresi ya da eğitiminden edindiği ön bilgiler, alışkanlıklar; zihninde birtakım temsiller ortaya çıkarmaktadır. Bu temsiller, ‘‘iyi insan’’ ve ‘‘kötü insan’’ değerlendirmelerine sahiptirler. Böylece kişi, buradan yola çıkarak sadece dış görünüme bakarak bir değerlendirmede bulunduğunda, karşısındakini zihnindeki şablonlardan birine yerleştirerek değerlendirmiş olmaktadır. Bu da zamanla erdemli ya da iyi/kötü insan olmanın, sadece dış görünüşle belirlenmesini doğurmaktadır. Günümüzde de temsiller vardır ve bu temsiller, imajlarla oluşmaktadır. Bu düşünce ve temsil kalıplarından özellikle siyaset alanında sıkça faydalanılmaktadır. Kitleler üzerinde etkilerini artırmak isteyen siyasetçiler, görünüşlerini ve seçtikleri ifadeleri, hitap ettikleri kitlenin zaaf veya alışkanlıklarına göre seçmektedir. Oysa erdemler, iyi / kötü insan olmak, nasıl bir insan olduğumuz eylemlerimizle ilişkilidir. Sahip olduğumuz değerler, yaptıklarımızda görünür hale gelirler. Hatta bir tek eylemle karar vermek de çoğu zaman mümkün değildir. Hem eylemi kendi içinde değerlendirmek, onu ortaya çıkaran koşullara bakmak bir de hangi tercih ve eylemlerin sürekli yapılıp yapılmadığına bakmak gerekmektedir.

Konuşma açısından baktığımızda da belli sözcüklerin insanların niyet ve tutumlarına buradan da kişiliklerine dair ipucu verme güçleri olsa da, bir kişinin sadece söylemlerle kitleleri etkilemesi mümkün olsa da bakmamız gereken şey; söylemle eylemlerin tutarlı olup olmadığıdır. Kendimizle ilişkimizde içimizden konuşabiliriz, kendimizi ikna edebiliriz, kendimizi olmayı istediğimiz kişi olduğumuza ikna edebiliriz. Bunu sadece düşünceyle yapabiliriz. Ancak başkaları ile ilişkilerimizde sadece sözcükler ve potansiyel olarak taşımak, düşünmek yeterli değildir. Birbirimize göstermenin yolu, eylemlerle desteklenmiş, söylemiyle tutarlı bir yaşamdır.

Erdemler konusunda dahi yorumlayışlarımız birbirinden farklı olabilir. Peki, ortak bir şey yakalamak nasıl mümkün olabilir? Gadamer’e göre evrenselliğe doğru gitmek için başkalarında kendini kavrayan insan, zaman içerisinde bu ortak duyuya sahip olmaktadır. İnsanlar arasında var olan evrensellik ise soyut bir aklın evrenselliği değil, somut bir evrenselliştir. Bilginin, etikle de iç içe pratiğe uygulanması, bu evrenselliğin

merkezindedir. Burada uygun olan ile olmayan, yapılması gereken şey ile yapılmaması gereken şey arasındaki ayrımı da içeren bir ahlaki tutum söz konusudur. Aynı zamanda bu, kendini geliştiren bir ahlaki tutumdur (Gadamer, 2008a: 29).

Evrensellik ve ortak duyu görüşüne rağmen Gadamer'e göre anlam bilimlerinin işleyiş tarzında *sensus communis* ile temellendirme eğilimi vardır ve Gadamer'in kendisi *sensus communis*'e temkinli yaklaşmayı tercih etmektedir. Ona göre kökeni Antik Yunan'a dayanan bu kavrama yönelişin sebebi, on dokuzuncu yüzyılda anlam bilimlerinde ortaya çıkan hakikat unsuru ve bilgi alanlarında rasyonel temellendirmelerin yetersiz kalışıdır (Gadamer, 2008a: 32). Bu kavram, aklın erdemleri karşısında kalbin erdemleri, sosyal etkileşimle ortaya çıkan, başkalarını anlamayı sağlayan erdemler olarak nitelendirilmektedir. Bilgi alanlarına yönelik yeni bir kapı olarak görülen bu kavram aynı zamanda bir ahlak modelini de içinde barındırmaktadır. Türkçedeki "sağduyu" kavramından çok "kamuoyu" olarak karşılığını verebileceğimiz bu kavram, Gadamer için bilgi alanlarında öznenin imkânının da bir yoludur. Bununla birlikte Gadamer'in hermeneutiği, temel taşları olan bazı unsurlardan oluşmaktadır.

3.2. Hermeneutik Daire ve Anlamada Önyargıların Yeri

Gadamer açısından anlama, hermeneutik bir daire içerisinde gerçekleşmektedir. Buna geçmeden önce konuya hazırlık olarak bazı noktalara değinmek niyetindeyiz. İnsanın dille ilişkisi ve hermeneutik bağlamında önemli görüşlerden biri de Heidegger'e aittir. Varlık ve Zaman adlı eserinde "Dasein"ın nesneleri konumlandırışı, ontolojik yapısı ve bunu dilde ifade edişi konularında tespitlerine yer vermektedir. Gadamer'e göre hocası Heidegger'in anlamanın yapısını ortaya koyarken ontolojik niyetler taşımasına karşın Gadamer, onun tarihselliğini ön plana çıkarmaktadır. Bilimsel nesnellik ısrarının nasıl aşılabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Bu konuda "önyargı" kavramına hermeneutik görüşünde önemli bir paye vermektedir. Anlama söz konusu olduğunda önyargının kaçınılmaz ve hatta gerekli olduğunu düşünmesi; daha önce önyargı hakkında söylenmiş ya da önyargılara önyargımızı düşündüğümüzde ilginçtir. Bu kavramın işleniş hep kişiler arası ilişkileri tahrip edici veya engelleyici bir durum olarak görülmüştür. Ve kişilerden beklenen, belki de tıpkı John Locke'un "tabula rasa"sı gibi, zihinde hiçbir ön veri olmaksızın yeni durumlara açık

olmaktır. Oysa insan belleği, bir hafızaya sahip olmasının yanı sıra bunları işleyerek kendi bilincini meydana getirmektedir.

Gadamer'e göre insan, kendini bir gelenek içinde bularak dünyayla ilişkisini bu gelenek aracılığıyla kurmaktadır. Gelenekler, insanların zihinlerine kazınan önyargıları ortaya çıkarmaktadır. Aslında önyargı, her insanın belirli bir durum içinde olduğunu göstermektedir ve insan, belirli bir gelenek tarafından şekillenmiş bir ufukla başka bir geleneğe yönelip onu anlamaya çalışmaktadır (Ulukütük, 2013:71). Üstelik anlamada mevcut her yorum, belirli önyargılardan yararlanarak ortaya çıkmaktadır. Gadamer'e göre kişinin kendini anlama çabasında bile etkindirler. Önyargılar arasında, daha önce savunulan önyargıları düzelten, üretici ve yön belirleyici önyargılar da vardır ve de önyargıların, anlamaya işlenmesi şu şekilde olmaktadır: Böylece önceden belirlenmiş anlamlar, metinlere uygulanmaktadır. Kişi, anlamaya çalışırken; bir başkasının önyargısıyla görerek daha iyi anlamaya çalışmaktadır. Yine de bunun gerçekleşmesi, yeni bir bakış açısı yaratmaya bağlıdır. Aynı zamanda, hermeneutik refleksiyonun, hermeneutik praksisten kopamayacağına bir delildir (Gadamer, 2002a: 270 – 271). O halde önyargılar, kendilerine ilişkin olumsuz önyargılarımızın aksine, anlamamanın yardımcı öğeleridir. Çünkü aslında onlar, ön-anlamayı sağlamaktadır. Bu yüzden bilinci onlardan azade kılacak kadar hakir görülecek bir unsur değildir. Ayrıca bu mümkün de değildir.

Önyargılar, aslında anlamamanın unsurlarından biridir. Anlama, bir bütündür ve önyargılar da bu bütünün olmazsa olmaz parçalarındandır. Bütünün parçaları ile arasında dairesel bir ilişki olması bakımından hermeneutiğin kendisi de daireseldir. Bir bütün, ancak parçaları yoluyla anlaşılabilir ve aynı şekilde bütünden aldıkları pay olmaksızın parçalar da anlam oluşturmaz (Göka ve diğerleri, 1999: 52). Demek ki hermeneutik daire içerisinde gelenek ve önyargılar, büyük işleve sahiptir. Çünkü hem ön anlamamanın hem de anlama ve yorumlamanın gerçekleşebilmesi için geleneğin fark edilmesine ve önyargılara ihtiyaç vardır.

Bir metinle karşılaştığımızda onun farklılığına, başka bir şey oluşuna açık olmak gerekmektedir. Bu açıklık, anlamaya çalışan kişinin kendini ortadan kaldırmasını gerektirmemektedir. Gadamer'e göre önyargılar, anlamaya engel değildir; yeter ki kişi önyargılarının farkında olsun (Gadamer, 2009: 9). Ancak önyargılar her ne kadar anlama

için gerekli olsa da gizli bir otorite gibi onun diktatörlüğüne maruz kalındığında anlamayı engellemektedir; bizi metnin sesini duymaktan alıkoymaktadır. Önyargılar, tarafsız olduğu düşünülen bilimsel metinlerde bulunabilmektedirler; çünkü önyargılar gelenekten gelmektedirler. Bu gelenek, bizim düşünmemizin gerçekleştiği ilişkiler ağı ve bunun oluşturduğu ufuktur (Palmer, 2008: 239). Heidegger'in de ifade ettiği gibi, gelenek; bizi geçmişin ve olmuştun zorlamasına terk eden bir şey değildir. Gelenek, *délivrer*, yani kurtarmadır; zira onun sayesinde geçmişle konuşma özgürlüğüne kavuşmaktayızdır (Heidegger, 1995: 30). O halde anlamak için insan, içinde bulunduğu tarihsel şartların ve zihninde yer eden geleneğin verdiklerine muhtaçtır.

Önyargılar, sanki sadece olumsuz nitelikte mümkünmüş gibi daha önce aşağılanmıştır, özellikle Aydınlanma düşüncesinin rasyonalizmi tarafından. Bu tutum, bilimsel bilginin rasyonel olmasından dolayı güvenilir ve kesin olduğu; bunun için de nesne olunması gerektiği düşüncesinden ileri gelmektedir. Oysaki önyargı, bir ön-değerlendirmedir. Bir metne tarafsız yaklaşma düşüncesi gerçekçi olmamaktadır; çünkü her metinde de içinden çıktığı geleneğe dair önyargılar taşıyan bir yapı mevcuttur. O da bir ufuk sonucu ortaya konmuştur, yazılmıştır. Aydınlanma'nın Kant ile dile gelen temel düsturu "kendi aklını kullanmak", ancak kişinin kendi zihin ufğunun farkında olmasıyla gerçekleşmektedir aslında. Önyargı konusuna özel bir yer vermesine karşın Gadamer, onlar konusunda da bir ayırım yapmaktadır. Önyargılar kaçınılmaz olsa da insan zihni, doğru önyargıları edinebilmek üzere eğitilmelidir ve yine de rasyonalite ile düzenlenmelidir (Gadamer, 2009: 15). Böylelikle meşru önyargıların mümkün olduğunu düşünen Gadamer'e göre insan kendi bilincinin farkına varmadan önce kendisini ailesiyle ve içinde bulunduğu çevreyle anlamaya başlamaktadır. Henüz kendi bilinci tarihselliği içinde uyanmadığı için yargılarından çok önyargıları onun varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturmaktadır (Gadamer, 2009: 20).

O halde bizce şunu çıkarsamak mümkün gibi görünmektedir.: Anlama için önyargılar gerekli olduğu kadar bunlar arasından anlamayı zorlaştıran olumsuz değerlerde önyargılardan ziyade anlamayı kolaylaştıracak önyargıları seçmek gerekmektedir. Ayrıca anlamayı sağlayan tarihsel bilinç, her bir kişisel ufuk, gelenek ve ortaya çıkan önyargılar; kendisinden önceki ve kendisinden sonraki tüm kişisel bilinçlerle birlikte bir ilişkiler ağı oluşturmaktadır. Tek tek bilinçler tarafından aktarılan, ancak her aktarıldığında alan kişi

tarafından bir daha işlenen ve bu esnada değişen zamanla birlikte tarihsel özellikleri de değişen; ama tarihsellik niteliği değişmeyen bir iletim söz konusudur. Ve bu iletimler ağlar meydana getirerek evrensel bir nitelikte birleşmektedir. Evrenselliği hem oluşturmakta hem de ondan pay almaktadır. Bu sürecin devam etmesini, ilerlemesini sağlayan yapı taşlarından biri de önyargılarımız olmaktadır. Onlar, düşünebilmemizin imkânıdır. Anlama sürecinde geçmiş ve gelecek arasındaki mesafeyi kapatıp, bağlantıyı kurmamızı sağlayan da yine önyargılarımız olmaktadır.

Sonuçta Gadamer'e göre anlama, önyargıların büyük rol oynadığı, bir döngü içinde gerçekleşmektedir. Dursun'un ifadesiyle tekilden bütünü, bütünden tekilin anlaşıldığı bir kurala bağlıdır. Örneğin yabancı dildeki bir cümleyi çözümlerken cümleyi parçalara ayırarak önce parçayı anlamaya çabalarız. Bir sonraki cümlede tekrar parçaya inip daha sonra bu parçaları birleştirerek bütüncül anlamı çıkarmayı deneriz. Ayrıca metnin bize bir şey söyleyebilmesi için, varoluşumuzun ve tarihselliğimizin bir parçası olan önyargılar şarttır (Dursun, 2004: 221).

3.3. Tarihsel Bilinç, Tecrübe ve Kişisel Ufuk

Gadamer'in hocası olan Heidegger'in de dâhil edildiği Varoluşçu düşünceye sahip filozoflar için insan, dünyaya atılmış, fırlatılmış bir varlıktır. İdealist felsefe açısından ise insan, ilahi bir varlık, Tanrı / mutlak akıl tarafından yaratılmış anlamlı bütünlüğün bir parçasıdır. Birincisinde insanın yazgısı, kendi yolunu kendisinin belirlemesiyle ikincisinde ise kaderi yaratıcı güç tarafından belirlenmiştir. Hangi açıdan bakarsak bakalım insan, bir geçmiş oluşturmaktadır, tarihi olan bir varlıktır. Doğa tarihinden de söz etmek mümkündür. Ancak doğadaki varlıklar, Bilen'in ifadesiyle, bu tarihe onları kaleme alan bir tasnif edici tarafından belli bir sistematik içinde oluşturulmuş bir dizgeye katılmaktadırlar. Oysa insan, kendi değerlendirmeleriyle kendini bir yere konumlandırma, kendi iradesiyle varoluşunu anlamlandırma şansına sahiptir. Eylemleri, onun oluşturduğu geçmişine aittir. İnsan bunu fark ettiğinde, yani tarihe sahip bir varlık olduğunu kavradığında tarihsel bir bilinç ortaya çıkmaktadır. Sabit kalmayan, değişerek varoluşunu sürdüren bir varlık olarak insan; bir tarihselliğe sahiptir. Öte yandan insanın değişmeyen sabit bir doğası olduğunu düşünen ya da salt mantıksal ve akılsal düşüncenin bilgi konusunda daha güvenilir olduğunu savunan düşünürlere göre tarihsel bilgi faydasız ve güvenilmezdir. Onlar

açısından tarihin asıl yararı, farklı durumları göstererek de olsa insan doğasının değişmeyen ve evrensel niteliklerini göstermesidir. Elbette sonraları bu insana tekbiçimci ve sabit bakış açısına karşı çıkan, örneğin Herder gibi, düşünürler de olmuştur (Bilen, 2007: 53).

Bu tarihsellik niteliği, metinleri anlamada da bir yöntemsel gereklilik ortaya çıkarmaktadır. Üstelik Gadamer'e göre tarih tecrübesi, hermeneutiğin meşruiyetini bütünüyle bulduğu yerdir. Bu tecrübe, hermeneutik projeyi tekrar doğru mekânına yerleştirmektedir (Gadamer, 2002a: 273). Bize göre tıpkı insan gibi, onun üretimi olan metinler de ortaya çıktıkları zamandan izler taşımaktadırlar. Onlar da (ister sözlü ister yazılı olsun) bir geçmişe sahiptirler, hali hazırda tarihsel bir bilincin üründürler. İnsan; zamansaldır, dil onun/varlığın evidir ve insan varlığındaki zamanın izleri onun eserlerine de yansımaktadır. Bu nedenle, metin anlama ve yorumlama çalışmalarında tarihsel arka plana bakmak, metinle ve yazarla ilgili tarihsel bir araştırma yapmak; bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın bilincinin yapısından kaynaklı bu durumda, hermeneutik ve tarih birbiriyle bağlantılı olmaktan öte birbirini tamamlayan iki alan olarak kendilerini sunmaktadırlar.

Elbette metnin tarihsel arka planını anlamak, günümüz bakış açısından yorumlamak her zaman kolay değildir. Çünkü arada bir mesafe bulunmaktadır ve bu mesafe zaman kadar kültür, gelenek farklılıkları ve özgül koşulların varlığından da kaynaklanmaktadır. O halde metni anlamaya yönelik bakış açımızı ve ufukumuzu daha geniş tutmamız gerekmektedir. Tarihsel bilince sahip varlıklar olarak empati becerimizi ve anlamaya esas teşkil edecek ortak (evrensel) insani yönlerimizi devreye sokmamız gerekmektedir. Kişisel ufumuz da buna bağlı olarak gelişecektir.

Ufuk sözcüğünün akla gelen ilk anlamı; insan gözünün açık denizlerde karşıya baktığında görebildiği en uzak, en geniş mesafedir. Aynı zamanda gökyüzü ve yeryüzünün birleşiyormuş gibi görüldüğü bir yerdir burası. Diğer anlamında ise ufuk, insanın kavrama ve anlama gücünün bir ifadesidir. İnsan bilinci, gökle yerin birleşiyormuş gibi görüldüğü o çizgi gibi geçmiş ve geleceğin ve bir de şimdinin bir araya gelebildiği bir özelliğe sahiptir. Bulunduğu zamanla ve mekânla sınırlı kalmayıp uzanabildiği yere kadar uzanma çabasını

içermektedir bu. Ancak ufuk, bir potansiyele işaret etmektedir ve bu potansiyelin ortaya çıkması için işlenmesi gerekmektedir.

Gadamer'in hermeneutik görüşünde “**ufuk**” kavramı önemli bir yere sahiptir. Bilinç sahibi varlıklar olarak potansiyel biçimde bir ufka sahibizdir. Ufuktan kasıt, düşüncenin boyutlarıdır, ulaşabildiği, varabildiği yerlerdir. Fakat bir ufka sahip olmak için bilinç sahibi olmak yeterli değildir; gelişime açık olmak ve nitelikli bir eğitim almakla mümkündür. Gadamer'e göre ufukların etkin olduğu anlama, bir şeyin bize hitap etmesiyle başlamaktadır. Bu durumda hakikat iddiasında bulunmak, ihtimallerin önünü kapatmaktadır. Buna rağmen bir hakikat iddiasında bulunmak, bir çeşit oyunda kalmaktır. Birini anlamaya çalışmak, bir yerde kendini onun konumuna yerleştirmek olsa da bu ancak diyalogda olduğumuz kişinin bakış açısının keşfetmek içindir. Karşımızdakinin ufuklarını keşfettiğimizde mecburiyet olmaksızın bir uzlaşma ihtimali doğmaktadır. Kişi tarihsel olarak düşündüğünde de anlamaya başlamaktadır (Gadamer, 2009: 57). Bu durumu sağlayanlardan biri insanın tarihselliğidir ve bu tarihsel bilinç, ufkumuzun biçimlenmesini de sağlamaktadır.

Varoluş içinde insan, ufkunu başkalarına açtığında karşısındaki onun için anlaşılır hale gelmektedir. İlginin sadece kendine yakın ya da benzer alanla sınırlanmadan herkese açık olması anlamına gelmektedir. Bilen'in aktarımıyla Gadamer'e göre hakiki bir muhabbet, kendisinin özel içeriklerine sahiptir ve bu içerikler de bizim, diğerlerinin ufkunu bilmemizin araçları haline gelmektedir. Görünen o ki bu zihinsel ufuk, anlama için elzemdir. Gadamer, bu ufkun önemine vurgu yaparken, kültür kavramının da bu ufku daraltıcı yapay bir kavram olabileceğini iddia etmektedir. Ona göre insanın yapısı ve tarihselliği düşünüldüğünde sınırlı ve kapalı bir ufuk düşüncesi gerçekçi değildir. İnsan; ufkuyla birlikte devinim halinde olan, onunla birlikte değişen bir varlıktır. Metinler de bir ufka bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar. Onları açıklayan yorumlar da bu ufku göstermektedir. Açıklama, metinde zaten varolan, yerleşmiş bir anlam ve yönelim ufku dâhilinde yapılmaktadır. Bu da hermeneutikte etkili olan “ön anlamayı” göstermektedir (Bilen, 2007: 35).

...''Ufuk daha ziyade bizim içinde hareket ettiğimiz ve bizimle birlikte hareket eden şeydir. Ufuklar hareket eden kişiyle birlikte değişirler. Bu yüzden içinde yaşamakta olduğumuz ve gelenek formunda var olan geçmişin ufku, daima devinim halindedir. Kendisini kuşatan ufku, tarihsel bilinç harekete geçiremez. Tersine bu hareket, onun içinde kendisinin bilincine varır...'' (Gadamer, 2009: 59)

Burada Gadamer, evrensellik izlenimi veren ve ''common sense'' kavramını andıran biçimde genel, tüm kişisel ufuk ve tarihsel bilinçleri kapsayan bir ''büyük ufuk''tan söz etmektedir. Kişinin zihinsel ufkunun, kültür veya başka bir etken tarafından kısıtlanamayacak kadar devinim halinde ve gelişime açık olduğunu düşünmektedir. Kişinin geçmişi, onunla birlikte var olarak ufkunu biçimlendirmekte ve kişinin kendinin bilincinde olmasını sağlamaktadır. Peki, bu durumda kişiler arasında bir yabancılaşma, ayrışma ortaya çıkabilir mi? Ya da kişilerin birbirini anlamasına nasıl bir etkisi olmaktadır?

Gadamer için bu sorunun yanıtı ''büyük ufuk''ta yatmaktadır. Gadamer'in ifadesine göre kişi ve başkaları kendi kişisel ufuklarına sahip olmakla birlikte aynı zamanda şimdinin sınırlarını ve yabancılığı aşan bir büyük tarihsel bilinç tarafından kuşatılmaktadır. Bizim geçmişimiz ve tarihsel bilincimizi yönelttiğimiz ötekinin geçmişi, hep birlikte bu büyük ufkun şekillenmesine katkı sağlamaktadır (Gadamer,2009: 59). O halde bir başkasını anlamak, bu tarihsel bilinç içinde bütün tikellikleri aşan evrenselliğe yükselmekle mümkün olmaktadır. Başkasını anlamaya çalışırken nesnel olmak adına kişinin kendini hesap dışı bırakması hem gerçekçi değildir hem de bu anlama çabası içinde kişinin kendinden uzaklaşarak yabancılaşmasına yol açmaktadır.

Burada evrenselliğe yükselmek, evrensellik iddiasında bulunacak kadar geçerli ve kesin olduğu düşünülen tarih bilimsel bilgilerden farklıdır. Bilim olarak tarih, tek ve onay görmüş bir kabule dayalı olarak dile getirilmektedir. Çoğumuz için, öyle öğretili geldiği için, kabule açık tarih biliminin aktarımları da aslında bir yorum içermektedir. Fakat ''bilimsel'' sıfatının içeriğindeki nesnellik, belgelere dayalı olma, tarafsızlık gibi niteliklerin ön kabulleri, bunu sorgulamamızı farkında olmadan engeller. Kendi kişisel tarihselliğimizin ve zaman, mekân ve olay algılarımızın, yorumlarımızın ötesinde, üstünde yükselen adeta ''herkes için tarih, herkesin tarihi'' sunuşundadır. Her birimizin tarihsel kişisel ufku bu tarihin bir parçası iken, ona ait iken böylesi bir tarihten yabancılaştırma neden olmaktadır?

“Yüzyılımızın ortasından beri, tarih felsefesinin 18. yüzyıldan bu yana öncelediği şey: insanlığı tek bir etkileşim bağlamına çekmiş olan tek bir dünya gerçek olmuştur. Böylelikle tarih kendisini dünya tarihi olarak kurmaktadır. Temeli, dünyayı hemen kuşatan endüstri toplumdur. Yüksek kültürler için şimdiye dek belirleyici olan, genel ev özel tarihle doğal bir birlik içindeki gelenek bilinci, tarihçi bir bilinç içinde çözülmektedir...” (Habermas, 2011: 127)

Habermas’a göre tarih, bir evrensel eşzamanlılık düzlemine yansıtılarak kendi tininden yoksun bırakılmaktadır aslında. Bunu yapan da bizzat tarihsel - yorumbilgisel bilimlerdir. Tarih, bir bütün olarak yüksek kültürlerin bir çoğulculuğu olarak güncelleştirilip yeni bir mesafe yaratmaktadır, yani özel tarih ile dünya tarihinin birliği koparılmaktadır. Etkisini sürdüren bir gelenek olarak algıladığımız tarihsel süreçler ortadan kaldırılmaktadır. Habermas, kendi görüşlerinin yanı sıra Joachim Ritter’in bu durumu endüstri toplumlarının ortaya çıkışıyla ilintilendirdiğine değinerek onun görüşlerini aktarmaktadır. Ritter’e göre insanın insan olarak tarihe ve kendi kökenine gömülü varlığı koparılacak insan, devletin ve hukukun öznesi haline getirilmektedir. Kendi kökeninden ve tarihselliğinden sıyrılan insana, toplumsal bir varoluş kazandırılmaktadır (Habermas, 2011: 121). Bunun sonucunda insan varoluşunu elzem bir parçası olan özgürlük de soyut, politik bir kavrama dönüşmektedir.

Sonuçta insan, bir geçmişi olan, içinde yaşadığı dünyayı anlamaya, anlamlandırmaya çalışırken eylemleriyle ve diğer kişilerle ilişkisi içinde bu geçmişi meydana getirmektedir. Bilincinin sahip olduğu ufuk (kapasite), bu geçmişle birlikte önyargılarını oluşturmaktadır. Ancak bu önyargılar, Aydınlanma düşüncesinin ve pozitif bilimler döneminin bakışındaki gibi engelleyici değildir. Önyargının, ön anlamayı sağladığını söylemek mümkündür. Kişiler karşılaştıkları zaman birbirini anlamak; birinin diğerine kendini açmasıyla başlamaktadır. Burada önyargıların biçimlendirdiği ufuklar, bilinçler; kendi geçmişlerine sahip olmakla birlikte aynı zamanda ortak bir tarihsel bilinç ve ufukun parçasıdırlar. Anlayabilmek için önyargısız olma kaygısına düşmek ve kendini oyun dışı bırakmaya çalışmak boşuna olmaktadır.

Bütün hareketliliği içinde ufukların kaynaşmasıdır söz konusu olan ve bu kaynaşma için kişinin kendini katması kaçınılmazdır ve de gereklidir de. Elbette burada bir gerilim de söz konusu olacaktır, kendi dışında bir başkasıyla karşılaşmanın gerilimi olacaktır. Gadamer açısından hermeneutiğin görevi de geçmişi şimdiye taşıırken yaşanan gerilimi, birini

diğerinde asimile etmek değil bu gerilimi gözler önüne sermektir (Gadamer, 2009: 62). Böylece de bu görevi hermeneutik ile paylaşan “*etkin bilinç*” kavramı ortaya çıkmaktadır. Tıpkı sanat ve oyun kavramları konusunda söylediği gibi, hiçbir insan bu süreçte sadece olup bitenleri seyreden bir seyirci değildir, her birimiz oyuna katılan ve onun parçası olan varlıklarızdır (Gadamer, 2005: 34).

Modern insan, kendine yabancılaşmış bir durumdadır. Teknik ve bilimle çerçevelenmiş yaşamı, eskisine oranla daha düzenli ve kolaylaşmış bir konfor içerisindedir. Ancak dışımızda konfor sağlayan bu olanaklar, iç yaşamında bir uzaklaşmaya sebep olmuştur. İnsan, kendi bilinciyle arasına mesafe koyarak bu bilincin tarihselliğiyle yabancılaşmıştır. Tarihsel nesnellik kaygısıyla moral önyargılardan arındırılmış bir kavrayış söz konusudur (Göka ve diğerleri, 1999: 113).

Gadamer’in eleştirisine göre Aydınlanma düşüncesi; sınırlı, sonlu varlıklar oluşumuzu ihmal etmiştir. “Geist” gibi soyut bir varlığın kendini gerçekleştirmesine hizmet etme rolü biçilen insan, ölümlülüğü gözden kaçırılmış, sürekli bilgi peşinde koşan suretsiz bir varlık tasarımına dönüşmüştür. Aydınlanma’nın getirdiği rasyonelleştirme, toplumsal alanlarının da rasyonel karar verme ölçütlerine tabii tutulmasını dayatmıştır. İletişimin teknikleştirilmesi de bunun bir diğer yüzüdür. Habermas’a göre söz konusu olan, rasyonel eylem tipinin yerleştirilmesidir (Habermas, 2005: 33). Habermas, Max Weber’in “rasyonelleştirme” kavramından yola çıkarak, söz konusu değişimi şu şekilde göstermektedir (Habermas, 2004: 43).

Çizelge 3 2. Habermas’a göre ‘‘Rasyonelleştirme’’ kavramının yeniden formüle edilmesi (Habermas, 2004: 44)

	<i>Kurumsal çerçeve simgelerle sağlanan etkileşim</i>	<i>Amaç-rasyonel (araçsal ve stratejik eylemin sistemleri)</i>
<i>Eylem yönlendirici kurallar</i>	<i>Toplumsal normlar</i>	<i>Teknik kurallar</i>
<i>Tanımlama düzlemi</i>	<i>Özneler arasında paylaşılan gündelik dil</i>	<i>Bağılamsız dil</i>
<i>Tanımlama tarzı</i>	<i>Karşılıklı davranış beklentileri</i>	<i>Belirli öngörüler</i> <i>Belirli emir kipleri</i>
<i>Edinme mekanizmaları</i>	<i>Rollerin içselleştirilmesi</i>	<i>Becerilerin ve vasıfların öğrenilmesi</i>
<i>Eylem tipinin işlevi</i>	<i>Kurumların sürdürülmesi (karşılıklı güçlendirme temelinde normlara uyumluluk)</i>	<i>Problem çözümü (amaç-araç ilişkileri ile tanımlanan hedef ulaşımı)</i>
<i>Kuralların çiğnenmesindeki yaptırımlar</i>	<i>Sözleşmeli yaptırımlar temelinde cezalandırma: otorite karşısında başarısız kalma</i>	<i>Başarısızlık: gerçeklik karşısında başarısız kalma</i>
<i>‘‘Rasyonelleştirme’’</i>	<i>Özgürleşim, bireyselleştirme; tahakkümsüz iletişimin yaygınlaştırılması</i>	<i>Üretici güçlerin arttırılması: teknik kullanım gücünün yaygınlaştırılması</i>

Çizelgeye göre eleştirilen rasyonelleştirmeden önceki hâkim yapıda, gelenekselliğe dayalı kültürel yapı içinde tüm kurumları ile bu yapının devamı için rekabetten ziyade dayanışma ve işbirliği daha çok önplandaydı. Ancak teknikle düzenlenmiş yeni hayat biçiminde konfor ve ‘‘özgürleşme’’ getirecek başarılı bir hayat, ancak başkalarıyla olan rekabette üste çıkacak bireylerin elde edebileceği bir şey olmuştur.

Düşüncemize göre bireysel gelişim, sorunlar karşısında, ahlaki yanı çok da incelikle düşünülmemiş çözüm odaklı hareket etmeye endekslenmiştir. Bu yeni yaşam biçiminin yarattığı güvensizlik, kendi içine kapalı yan yana; ama iç içe geçmeyen, iletişimi kırılmış bireysellikler ortaya çıkarmıştır. Oysa anlamının mümkün olabilmesi için kişiler arasındaki engellerin ortadan kalkması, her kişinin kendini de kattığı bir etkinlik içinde ancak yabancılığı aştığı bir ufukta mümkündür. Gadamer için bunun imkânı *sınırsız bir bilinç*tedir. Bu aynı zamanda varlık, oluş ve bilginin iç içe geçtiği bir mutlak olandır (Gadamer, 2009: 112 – 113).

Tarihsel bilincin bu tarz ele alınışı, Gadamer’in hermeneutik görüşünde başka bir kavramın ‘‘tecrübe’’ kavramının önünü açmaktadır. Tarihsel bilincin yapısı, tecrübenin yapısıdır aynı zamanda. Ancak her ne kadar daha önce de işlenmiş olsa da tecrübe kavramı, iç

tarihselliği dikkate alınmaksızın tümüyle bilime yönelmiş bir kavram olmuştur. Tecrübe, kişinin doğrudan bizzat kendisinin içinde olarak, yaşayarak deneyimlediği şeydir. Buradaki doğrudan oluş / dolaysızlık, Gadamer'e göre, şekillendirilecek materyal için bir başlangıç noktasıdır; çünkü her yorumu, her yeniden ele almayı ve iletişimi öncelemektedir (Gadamer, 2008a: 84).

Burada Gadamer, "tecrübe / deneyim" kelimesinin Almanca karşılığı olan "Erlebnis" kelimesi üzerinde durmaktadır. "Erlebnis" kelimesi, Almanca'da "yaşamak" anlamına gelen "leben" fiilini kökeninde barındırmaktadır. Tecrübe (Erlebnis), yaşamayı ve içinde varolmayı kendinde taşıyan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın Gadamer için önemli bir özelliği de içinde özellikle Aydınlanma düşüncesi ve modernizme karşı bir eleştiri taşıdığını düşünmesidir. Gadamer, bunu özellikle Dilthey'in görüşlerinde göstermektedir.

"Schleiermacher'nın Aydınlanma'nın soğuk rasyonalizmi aleyhine hayati duyguya başvurusu, Schiller'in mekanistik topluma karşı özgürlüğe çağrısı, Hegel'in hayat (daha sonra Geist) ile 'pozitivite' arasında kurduğu karşıtlık, modern endüstriyel toplumu protestonun öncüleridir ve bu protesto yüzyılımızın başında Erlebnis ve Erleben kelimelerinin neredeyse kutsal çağrısı haline gelmiştir... Hayatın günümüzün çağdaş kitle toplumundaki mekanizasyonunun reddi kelimeye öylesine doğal bir vurgu yapmaktadır ki bu vurgu nedeniyle kelimenin kavramsal imaları bütünüyle gizli kalmaktadır."(Gadamer, 2008a: 87).

Tecrübe, onu yaşayan kişinin ben'inin birliğine ait olan bir şeydir ve aynı zamanda o tek ben'in bütünle olan ilişkisini de ortaya koymaktadır ve de içselleştirilmesi zaman almaktadır. Çünkü Gadamer'e göre her bir tecrübe, sonsuz/sınırsız hayatın bir unsurudur (Gadamer, 2008a: 95). Bir şeyi tecrübe ederken, o anda kalmış gibiyizdir ve sanki zaman o anda durmuştur. Bir tecrübe anında artık hayatın sürekli oluşu kesilmiş, durmuş gibidir. Bununla birlikte tecrübe anında duyulan şey de yine yaşamın bütünlüğü ile ilişkilidir. Denebilir ki tecrübe, hem yaşamın bir parçasıdır; ama aynı zamanda o yaşamın bütünü bir şekilde kendinde barındırmaktadır. Burada anlamamız gereken şey belki de tecrübelerimizi biçimlendiren şey, bizim bütün olarak yaşam algımızdır. Kendimizi konumlandırma biçimimizdir. Tecrübe, daha önce ele alınışlarında bilimsellik kaygısı ile tarihselliğinden kopartılmıştır. Tıpkı pozitif bilimlerde olduğu gibi anlam bilimlerinde de tekrarı sağlama ve kontrol altına alma kaygısı ile insanın tecrübeleri öz yapısından uzaklaştırılmıştır (Gadamer, 2009: 119).

Görmekteyiz ki bu tespitle birlikte Gadamer, tekrar temel sorununa dönmektedir. Bu soru; insan eylemleri, anlam bilimleri ve sözel eğilimler üzerinde hâkim olabilecek bir metodolojinin mümkün olup olmadığı sorusudur. Doğa bilimlerindeki başarı induksiyon / tümevarım sayesinde çok şey elde etmiştir. Bu yöntemi en iyi işleyenlerden biri de Bacon'dır. Doğa olaylarının meydana gelişinde temel prensip ve yasaların keşfi, doğal döngünün tekrar edilebilirliği ve bu prensiplerden faydalanarak kontrollü deneyler yoluyla taklit edilebilmesi pozitif bilimlere büyük bir ivme kazandırmıştır. Benzer teknik ve yöntemlerin insani durum ve etkinliklere uyarlanması ise büyük bir güçlkle karşılaşmaktadır. Kişinin eylemlerine karar verme ve gerçekleştirme süreçlerinde etkili olan kişisel hatta anlık, çoğu zaman önceden kestirilemeyen değerlendirmelerin belirlemelerden uzak olması. Gadamer'in ifadesiyle Bacon, çalışmalarında bu zorluğu aşmayı denemişse de başarısız olmuştur. Bunun ardından Bacon'ın doğaya hâkim olmak için bilmek düşüncesi üzerinden şu tespiti yapmaktadır:

“...Onun asıl başarısı, insan zihnini (Geist) köleleştirerek şeylerin doğru bilgisinden uzaklaştıran önyargıların kuşatıcı bir sorgulamasını üstlenmiş olmasıdır...” (Gadamer, 2009: 123).

Burada asıl eleştirisi aslında Bacon'ın ünlü “idoller / putlar” (veya “önyargılar”) öğretisinedir. Önyargıları bilgiye ulaşmak için yıkılması gereken engeller olarak gördüğü bu öğretilde Bacon, Gadamer'e göre bir disipline etme kaygısı taşımaktadır. Bu törpüleyici bakış, insanın varlık alanı olan dile bakışa da yansımıştır. Dil, tecrübenin taşındığı bir alan olduğu halde ya doğru şekilde değerlendirilmemiş ya da genelleme ve kesinliğe ulaşma arzusu ile özsel niteliklerinden soyutlanmıştır. Betimleme, ölçme ve planlamanın yeni “değerler” haline geldiği bilimsel dünyada Logos; sadece akıl ve düşünce anlamıyla sınırlandırılmıştır. Oysa Logos, Antik Yunan'da insanın düşünme yetisi ile evrenin işleyişindeki ahengin bir araya geldiği daha derinlikli bir anlama sahiptir. Üstelik Gadamer'e göre Logos'un asıl anlamı dildir, zira insanın evrenle olan bu özel bağının ve varoluşunun kendini gösterdiği yer aslında dildir. Bu yüzden Logos, dille ilişkilidir. Bu Logos sayesinde insan, gelecek fikrine sahiptir. Bu da onun şimdi varolan karşısındaki üstünlüğüdür. Çünkü insan bu sayede düşünülebilir, konuşabilir, açık olmayan şeyleri hem kendisi hem de başkaları için açık hale getirebilir (Gadamer, 2002e: 65). Ayrıca yorumlamalarına bağlı olarak insan, kullandığı dil içinde sözcük ve kavramlara kendince anlamlar yükleme olanağına da sahiptir.

Bununla birlikte kişilerin yorumlamalarında farklılıklara rastlansa da tecrübelerde ortak bir yanı, hatta evrensel öğeleri yakalamak mümkündür. Her ne kadar kişisel ve bireysel niteliklerimiz, kavrayışımız ve değerlendirmelerimiz, bakış açılarımız farklılıklar taşısa da bizleri bir araya getiren ortak yönler mevcuttur. Tecrübelerimizin ulaştığı evrensel nokta, birbirimizi anlamamızı daha mümkün hale getirmektedir. Yine de bu, deney ve gözlemler elde edilmeye çalışıldığında o tecrübelerde var olan tinsellik, hesaplayıcılık karşısında teknik bilginin pratikliğine hapsolmaktadır. Kişilerin sahip olduğu farklı tecrübelerin nasıl bir evrensellik taşıdığı sorusu, Gadamer'in de yanıtını aradığı bir sorudur. Ona göre insani eylemlerin sahip olduğu zamansallık ve geçmiş duygusu, bu soruya yanıt olabilecek bir çıkış noktası gibi durmaktadır (Gadamer, 2009: 125).

Diyebiliriz ki tinsel durumlar bir özne-nesne ayrımı yapılarak irdelendiğinde merkeze alınana göre kişi, seyreden ya da seyredilen konumuna yerleşmektedir. Bu şekilde bakıldığında kişi için sanki "dışında" olmak gibi bir ihtimal varmış gibi görünmektedir. Oysa bir şey, ister metin ister sözlü olarak, bize hitap etmeye başladığı anda anlama başlamaktadır. Bu anlama sırasında kişi, zamansallığı ile geçmişini, tüm unsurları ile kendini dâhil etmeye başlamaktadır. Bu nedenle değerlendirmek o kadar basit değildir. Kant belki de insanı sırf akılsal bir varlık olarak belirlerken bu nedenle kendi yaşamında insan ilişkilerini sınırlı tutmuştur. Çünkü "içine" girildiği anda dâhil olunan bu ağ, eylemlere birden çok gözle, birden çok bakışla değerlendirmeyi gerektirmekte ve tüm bu bakışların bir araya gelişiyse çok boyutlu bir hal sergilemeye başlamaktadır. Burada bilimsel düşünmeye çalışmak ise ölçütler belirlemeyi gerektirecektir ki o zaman bu kriterler bir odak noktasına, kriterlerin kendisine göre belirlendiği bir belirleyici merkeze işaret edecektir. Oysa söz konusu olan bir kişi değil kişiler olmalıdır. Çünkü her bir kişi, Heidegger'in de gösterdiği gibi zamanla yoğrulmuş varlıklar olarak bunun içindedir. Susan Hekman, Husserl ile karşılaştırmalı olarak Heidegger'in bu bakışının önemini ve Gadamer'e etkilerini şu şekilde ifade etmektedir:

...''Husserl'in özne ve nesne tartışması özneyi bir seyirci, dünyada hiçbir yeri bulunmayan biri olarak dünyanın dışına çıkarır. Heidegger bunu, anlamayı diğer kişiyle iletişim probleminden kurtararak değiştirir. Onun temel ontolojisi, sağlam bir biçimde dünyanın kendisi içinde durur... Heidegger'in çalışmalarının Gadamer'in yararlandığı ikinci unsur, anlamamanın zaten mevcut yapısı/ön-yapısı (fore-structure) kavramıdır. Bu unsur, Gadamer'in hermeneutik'e yaklaşımının köşetaşı durumundaki 'önyargı/peşin hüküm' (prejudice) kavramıdır...''(Hekman, 2012: 136)

Sonuçta Gadamer'in hermeneutiğinde etkin bilinç, insanın tarihselliği ve tecrübe kavramları; önemli yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu kavramları ön plana çıkarma sebebi, hermeneutik çalışmalarda bilimsellik getirme çabasının insanın sonluluğunu göz ardı edişidir. Heidegger'e göre de buradaki tehlike insanın "yurtsuz" kalmasıdır. Yurtsuzluk elbette somut bir ülkeye değil insanın dünya içinde oluşuna atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle o, varlık kavramına dönüp en baştan başlayarak düşüncelerini ifade etmiştir. Eserinin adı olan "Varlık ve Zaman", insanın ölümlülüğüne, "dünya içinde oluş"una, Dasein'a bir göndermedir. Ve Dasein'ın dünya ile ilişkisi diğer varlıklardan farklıdır. Dasein, kendisini sorgulama konusu yaparak, varlıklara pratik / araçsal anlamlarının, işlevlerinin ötesinde bakabilmektedir. Hesap edilebilen, ölçülebilen dünyanın ötesinde kavramlarla, metafiziksel kavramlarla düşünebilmektedir. Kendi zamansallığını aşmak için, bilinçli bir çabayla, daha ileriye, kendinden sonrasına uzanan eserler meydana getirebilmektedir. Bunun için her çeşidiyle dil, onun için önemlidir. Dil, Dasein'ın evidir. Zamansallığı, kendi varlığını, tekdüzeliği aşabildiği, başkalarıyla birlikte olup kendini çoğaltabildiği evidir. Onun içinde varolmakta ve kendini "görünür" kılmaktadır. Estetik yönüne ahlaki boyutu da katarak bağlantılarına başka boyutlar da katmaktadır. Heidegger'in varoluşçu hermeneutiği değerlendirmelerde bu nitelikleri ön plana taşımaktadır. Ondan etkilenen Gadamer ise bu düşünceleri daha ileri boyuta götürerek bilinç durumlarına dikkati çekmiştir.

Heidegger'deki ön - anlama kavramı Gadamer'de önyargı kavramı ile hayat bulmaktadır. Önyargılar, Aydınlanma düşüncesinin elemeye çalışmasına sebep olan anlamaya engel unsurlar değil, anlamayı sağlayan ilk basamaklardandır. Önyargı kaçınılmazdır; çünkü geçmişi/tarihi yaratan ve geçmişle birlikte yoğrulan insanın geçmişinden damıttığı unsurlardır. Bunun bilincinde olarak insan ufkuyla, nesnelere sadece bilmek için değil, anlamak için yönelmektedir.

Gadamer, Almancada kullanılan bir deyim yoluyla, anlama sırasında sadece kendini diğerinin yerine koymak "diğerinin ayakkabısını giymek" değil, bunun ötesinde bir bilinç durumunu paylaşmanın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Zira tek tek bilinçler aslında daha evrensel bir bilinç durumuna bağlanmaktadır. Burada insani tecrübeler, bu evrensel oluşun bir işareti, aynı zamanda anlama için gerekli temellerdir. Tecrübeler; kişinin "daha iyi bilmesi" türünden bir nitelik değil, bilincin yeni ufuklara açılabilmesi

için kavrayış zenginliği sağlamaktadır. Zira insan hafızası alelade depolayan bir araç değil, elde ettiklerini diğer bilinçlerle ilişkileri sonucu işleyen ve yeni bilinç durumlarına taşıyan bir yapı göstermektedir. Dünyaya açık bir varlık olarak insan için anlama ve kavrama; kaçınılmaz özelliklerdir. Üstelik anlama çabası, Dasein'ın kendini anlamaya odaklanmasının başka bir boyutudur. Aynı zamanda transendental tasarımın nihai kurucu noktasıdır (Gadamer, 2008ab: 50).

3.4. Gadamer'in Hermeneutiğinde Dilin Yeri ve İnsan ile Dil İlişkisi

Gadamer için dil, elbette merkezi bir yere sahiptir. Özellikle hermeneutiğin işlevlerinden olan yorumlama açısından, bu yeri hak etmektedir. Gadamer'e göre hermeneutiğin yapması gereken şey, metinle yorumcu arasındaki zaman mesafesini kapatmaktır; metnin karşılaşılabileceği anlam yabancılaşması böylece ortadan kalkacaktır (Gadamer, 2009: 69). Burada dilin ise asli bir rolü bulunmaktadır. Bir dilsel etkinlikte, söyleşide bulunmaya hazır bir "hakikat", hali hazırda ortaya çıkarılmayı bekleyen bir anlam olmadığını söylemek mümkündür. Her söyleşinin kendine özgü bir ruhu bulunmaktadır ve söyleşi, içinde gerçekleştiği dile kendi hakikatini taşımaktadır. Aslında bu "hakikat", söyleşide bulunan kişiler tarafından deyim yerindeyse doğurtulmaktadır (Gadamer, 2009: 169). Görmektediriz ki dil, burada anlama eyleminin ortamıdır ve bu tecrübe de diğer tecrübeler gibi uygulamaya dayalıdır. Söyleşi içerisinde kişiler, var olduğu iddia edilen tek bir anlamı kavramak yerine birlikte bir anlamaya varmaktadır. Gadamer için bütün bu süreç sözeldir. Bununla birlikte o, konuşmaya nazaran zaman karşısında sabitleşmiş ifadeler oldukları için metinleri esas almaktadır. Metinleri, hermeneutik çalışmalar için daha elverişli bulmaktadır. Ona göre bu nedenle hermeneutik, gramer ve retorikle ilgilenmiştir.

Gadamer, anlamın, söyleşide bulunan kişilerce oluşturulduğu fikrini örneklemek için tercüme çalışmalarının yapısına dikkat çekmektedir. Belirli bir dildeki metnin başka bir dile aktarılmasında söz konusu olan sadece kelimelerin çevrilmesi değildir. Burada doğrudan olmasa da bir "kültür" aktarımından söz edildiğini görmekteyiz. Tercüme esnasında çevirmenin, anlaşılması istenen metni, okuyucunun kendi konteksti içerisinde anlaşılacak şekilde tercüme etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Böylelikle çevirmenin, metnin aktarımı sırasında sadece bir aktarıcı değil, aynı zamanda kelimelerle inşa eden bir kurucu olduğunu görmekteyizdir (Gadamer, 2009: 170). Bu örnekle Gadamer, anlamının

ortamı olarak dilin nasıl yaratıldığını / oluşturulduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Her ne kadar bir dilden bir diğer dile çeviride boşluklar meydana gelse de ortak bir anlam dünyasının varlığına dikkat çekmektedir. Dilin sadece bir aktarım aracı olmadığını, içinde yaşanılan bir şey olduğunun düşünen Gadamer, onu içinde bulunulan hayattan bağımsız görmemektedir.

...''Bir dili anlamak henüz gerçek anlama değildir ve yorum sürecini içermez; o hayatın icrasıdır. Çünkü dili, onun içinde yaşayarak anlarsınız... Bu yüzden hermeneutik problem dili düzgün konuşma ustalığı ile ilgili değil, konu hakkında doğru bir anlamaya varmakla ilgilidir ve bu dil ortamında/vasıtasıyla gerçekleşir...'' (Gadamer, 2009: 171).

Anlama esnasında metinler, geçmiş ile bugünü bir arada içermektedirler ve ufku genişletme konusunda önemli bir fırsat sunmaktadırlar. Ayrıca bir kültürde yazılı geleneğin yer alması demek, hafızanın sürekliliğinin garantilenmesi demektir ve bu da tarihi oluşturmayı sağlamaktadır. Zaten yazı, süreklilik arzusunun bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Yazılı metinlerin anlama ve yorumlama çalışmaları için uygun olmalarının bir diğer sebebi de kendi içlerinde bir bütünlüğe sahip olmalarıdır. Yazılı olmayan şeyler ise tek başlarına anlaşılamayacakları için daha geniş bir yorumlamayla karşı karşıya kalmaktadırlar. Yazılı metinde söylenen şeyin içerdiği bir şimdi bulunmaktadır ve yazılı bir metni okurken kişi, onun yazıldığı zamana, geçmişe gitmemektedir. Okuyucu, söz konusu şimdiye ortak olmaktadır. Bununla birlikte bir yazılı metin, yazardan ve okuyucudan ayrı bir varlığa sahip olduğu oranda hermeneutik için merkezi bir şey halini almaktadır (Gadamer, 2009: 181).

Gadamer için dilsellik, hermeneutiğin nesnesini belirlemektedir. Konuşmanın yanı sıra yazılar, yabancılaşmış konuşmalardır. Yazılma durumunda anlam, kendi-kendine yabancılaşmış bir haldedir ve onu dönüştürme, bu yabancılaşmadan kurtarma ise hermeneutiğin görevidir (Gadamer, 2009: 183). Bir konu, söyleşide dile getirildiğinde jest, mimik gibi çeşitli unsurlarla anlam desteklenebilmektedir. Ancak yazıda bu, noktalama işaretlerinin sağladığı farklı kullanım imkânları dışında, pek mümkün değildir. Bu da yazının konuşma karşısındaki zayıflığıdır. Gadamer, bu zayıflığa karşın anlamın ulaştırılabilmesi için metnin bütün olası şartlardan koparılarak mümkün olduğunca tek başına ulaştırılması gerektiğini düşünmektedir (Gadamer, 2009: 185). Bununla birlikte

anlama, sadece yazarın zihni ve hitap ettiği kişi ya da kişilerin ufkuyla sınırlı değildir. Yine de belirtmek gerekmektedir ki yazı, konuşmanın aksine sabitlenmiş bir içeriğe sahiptir.

Dil, hermeneutik nesneyi belirlediği gibi hermeneutik eylemin de belirleyicisi durumundadır. Dil ve anlama arasındaki ilişkinin ikinci boyutu olarak bu nitelik, dilin anlam imkânlarıyla bağlantılıdır, yani bir dilin, anlamın aktarılmasına elverişliliği ile ilintilidir. Gadamer'in burada yaptığı, belirli bir dilin aktarım olanakları kadar, yorumcunun önyargılarına da dikkat çekmektir. Yorumlama esnasında kişinin kendi kavramlarından sıyrılmasının gereksiz ve de mümkün olmayan bir çaba olduğunu tekrar anımsatmaktadır. Ona göre yorumcunun, yorumlama sırasında kendi kavramlarını, önyargılarını devreye sokması bu "oyunun" bir parçasını oluşturmaktadır. Anlamın ulaşması için metnin yorumcuya ulaşacak dilde olması öncelikle gerekmektedir. Buna göre bir metinde kendi başına doğru bir yorum da yoktur. Her bir yorumlama, ait olduğu hermeneutik duruma kendisini uyarlamalıdır (Gadamer, 2009: 189).

O halde burada bir öznenin olduğu söylenebilir mi? Yani metin, kendisini içinde bulunduğu hermeneutik çabaya uyarlayacaksa bu birden fazla öznel yorumlamayı ortaya çıkarmayacak mıdır? Gadamer'e göre bu durumun çözümü, konuşan ve konuşulan kişi arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bu ilişki içerisinde anlam kendisini somutlaştırmaktadır. Yorumlama bir görecelik doğurmaktan ziyade anlamı apaçık hale getirmektedir. Bu apaçık hale getirmede, göreceliğe sebep olabilecek kavramlar gözden kaybolmaktadır (Gadamer, 2009: 190).

Yorumcunun düşünceleri, düşüncelerinin bir ifadesi olarak kendini dilde göstermektedir. Ancak bu ifade ediş, metne bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Yorumlayan kişi, kendi dilinin imkânları dâhilinde metnin anlamını doğru şekilde dile getirmeye çalışırken onun bu çabası görecelikten olabildiğince sıyrılma gayreti içermektedir. Dille düşünce arasındaki birliğe vurgu yapan Gadamer, bu fikrin öncelikle Herder ve Humboldt tarafından görülmüş olduğunu vurgulamaktadır. Yine de Gadamer, burada diller ve düşünce ufukları arasındaki farklılıklardan ziyade ortaklıkları görmeye çalışmaktadır. Bu yüzden dil ile düşünce arasındaki birliği, anlama ile yorumlama arasındaki birlik olarak görmeyi tercih etmektedir. Dahası bu koşullar içinde kelimeler, sabit anlamlara sahip olmanın ötesinde

yorumlama esnasında yorumcunun zihniyle bağlantılı olarak şekillenmeye devam etmektedirler (Gadamer, 2009: 197).

Anlama ve dil arasındaki temel ilişkiye bakıldığında dilin bir form ya da bir araç olarak değerlendirilmesine karşındır. Dilden bize geçen görmezden gelemeyeceğimiz içerikler vardır ve bunlar dili, alelade bir formdan daha fazlası haline getirmektedir. Kişi bir yorum ya da dilsel etkinlikte kendi zihin içeriğini de bu etkinliğe katmaktadır. Bu, bireyselliğe bir vurgulama gibi görünse de Gadamer, bunu anlamak için bir engel olarak görmemektedir. Kavramların evrenselliği söz konusudur ve bireysellik ile evrensellik arasında koparılması mümkün olmayan bir ilişki vardır. Üstelik dil, bireyden daha güçlüdür.

...''Bireysellik hissine daima totalite hissi eşlik eder ve bu yüzden dil fenomenlerinin bireyselliğiyle ilgili incelemenin kendisi insani dilin tümünü kavramanın vasıtası olarak görülür...'' (Gadamer, 2009: 248)

Buradaki düşünce dil ve insan arasındaki özel bağ ile ilişkilidir. Sözü geçen totalite hissi, dilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan, dilde sadece gördüklerini dile getirmemektedir. Gördüğü dünyayı “yükseltmektedir” (yüceltmektedir)¹³ de aynı zamanda. Bunu hayvanlarla insanları karşılaştırarak anlatan Gadamer’e göre hayvanların dilde yaptıkları, *per aequivocationem*, yani eşbiçimli, belirsiz seslerdir. Hayvanlar, bulundukları çevreyi, kendilerini bağlı hissetmeksizin terk ederek her yeri gezebilirler. İnsan ise terk etmek yerine çevreye başka bir anlam yükleyebilmekte, ona karşı mesafe alabilmektedir. Bu nedenle insan için dil, bilincinin farklı biçimde ifade edildiği, bu nedenle başka dillerin öğrenilmesinin mümkün olduğu bir alandır. Ancak sadece bu da değildir (Gadamer, 2010: 448).

Dil; doğal dünyayı dönüştürüp “yükseltiğimiz”, bunu yaparken tinsel dünyamızın ortak zeminlerine başvurduğumuz ve mümkün olduğunca çok anlaşılmaya çabaladığımız bir yerdir. Gadamer’in bu ifadeleri aslında farklı kültürler arasında anlamamanın nasıl mümkün olduğunun yolunu da açmaktadır. Dil alanında daha önce küresel çapta herkes tarafından anlaşılmanın imkânı düşünülürken, çözüm olarak evrensel dil teorileri ve ideal dil bulma çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı, örneğin Leibniz’in yaptığı gibi,

¹³ “Hakikat ve Yöntem” adlı eserinin orijinalinde (Wahrheit und Methode) Gadamer, “erhebung” kelimesini kullanmıştır. Bu kelime Almanca’da “yükseltmek, yüceltmek” gibi anlamlara geldiği gibi “devşirme” anlamına da sahiptir.

matematiksel formülasyonlara dayanırken büyük bir kısmı da mevcut diller analiz edilerek ortak yönlerini bulma yoluyla yapılmıştır. Üstelik bu evrensel dil çalışmalarının önemli bir kısmı, adeta bir ideoloji türünden belli bir inancı evrensel boyuta taşıma gayreti içinde olmuşlardır. Gadamer'in bize gösterdiği ise bir görüşü evrenselleştirmek için dili "mükemmelleştirmek" değil; dildeki kişisel fenomenlerde yatan evrensel nitelikleri görmektir. Yapılması beklenen; kişilerin bilinçlerini dil yoluyla biçimlendirmek değil, kendi biçimlerine sahip aynı zamanda bir evrenselliğin parçası olan kişisel yapıları dikkate almak ve anlama için ufukları açık tutmaktır.

Düşünce tarihi boyunca mantığı ve düşünmenin ilkesini, insanın akıl yetisini adlandırmada kaynak olarak kullanılan "logos" kavramı, kendisine sürekli atıfta bulunulan ve işlenen bir kavram olmuştur. İnsanın düşünsel becerilerinin söz konusu olduğu her yerde bu kavram geçmiştir. Gadamer'e göre bu kavram, akıl ve düşünmenin yanı sıra aslında dil anlamına gelmektedir (Gadamer, 2004b: 113). Düşünür, neredeyse varlığın kendisi olarak gördüğü dili bu kez de logos kavramı ile tanımlamaktadır. Aslında böyle bir düşünce yeni sayılamaz, daha önce de benzer düşüncelerin dile getirildiğini söylemek mümkündür. Logos'u akıldan öte bilinç ve zihin olarak düşündüğümüzde bunlar tek başlarına yeterli olmayacaktır. İnsanın kendi benliğinin diğerlerinin farkında olmasını sağlayan, farkında olduğu bilinç içerikleri, dilde başkalarına aktarılmakta onlarla paylaşılmaktadır. Böylece insanların birlikteliğini sağlayan kavramlar ve yapılar meydana gelmektedir.

İnsanları hem kendisi ve başkalarıyla hem de evrenle bütünleştiren düşünce ve inançlar, politik, ekonomik ve sosyal kurumları vücuda getiren fikirler, beklentiler ve tasarılar, dünyayı yorumlama ve anlamlandırmayla estetize edilmiş sanatsal eserler, çevreyi ve yaşamı biçimlendiren hatta alternatif çevreler yaratan teknolojik tasarımlar hep dilde hayat bulmaktadır. Bu yönüyle dil, o kadar kanıksanmıştır ki hak ettiği ilgiyi görmesi, hakkıyla konu edilmesi çok geç olmuş ve daha yeni konu edilen bir şey olmuştur.

Gadamer'e göre Batı felsefi düşüncesinde dilin doğasının merkeze yerleşmesi uzun zaman almıştır ve bunun gecikme sebebi, Hristiyan Batı'nın dini geleneğidir. Dilin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap, uzun zaman boyunca dini metinlerden ve söylencelerden yola çıkarak bulunmaya çalışılmıştır. Cevabın, insan doğasında aranması ise ancak Aydınlanma

döneminde mümkün olmuştur. Dilin doğal olduğu düşüncesi, insanın bir zamanlar dilsiz bir varlık olduğu olasılığının geçersizliğini doğurmaktadır¹⁴ (Gadamer, 2002e: 66).

Gadamer açısından Herder ve Humboldt, dilin insanın özü itibariyle sahip olduğu bir şey olduğunu gören ve dilbiliminin kurucusu olan önemli kişilerdendir (Gadamer, 2004b: 115). Özellikle Humboldt; dil çalışmalarında, kişinin ve ulusların dünya algısının, dünya görüşünün dilde nasıl görünür hale geldiğini anlatmaktadır. Ona göre dilin kurucusu olan insan kitleleri karşımıza ulus olarak çıkmaktadır ve böylece dil ile ulus birbirine bağlanmaktadır. Bu nedenle dil, bir ulusun karakterini, dünyaya bakışını en açık şekilde ortaya koymaktadır. Dil de hem yabancılaştırmak hem de birleştirmek gücü vardır (Akarsu, 1998: 59). Bu nedenle dil ele alınırken, çeşitli halkların dünyaya bakışındaki farklılıkları ve benzerlikleri ortaya çıkartılması, insanın tarihsel gelişiminin aşama aşama görülebilmesi amacıyla dil çalışmaları yapılmıştır. Dil, insanın kendin bilincine varmasının alanı olarak görülmektedir.

Gadamer'e göre bu tür çalışmalar dilin neliğini kavramak için yeterli değildir ve doğru bir bakışa da sahip değildir. Ona göre dil ile bilinç arasında derin bir boşluk vardır ki bu boşluk dilin niteliğinden, onunla insan arasındaki ilişkinin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, düşünebilmek için kendisiyle bilinci arasında bir mesafe koymaktadır. Bunun alanı da dildir ve dilin bu yönü asla tam anlamıyla çözülemeyecektir (Gadamer, 2004b: 116). Dil, insan için zihin içeriklerini aktarmaya yarayan bir araç değildir. Bir araçla işimiz bittikten sonra onu tekrar ihtiyacımız olduğunda kullanacağımız zamana kadar bir yere kaldırmak mümkünken dil için böyle bir şey söz konusu olamamaktadır. Konuşmayı bıraktığımız zaman dahi kendi içimizde dille, dilde yaşamaya devam etmekteyizdir. Dille kuşatılmışızdır hatta dilin kendisinde var olmaktadır.

Dil üzerine yapılan incelemelerde, onun nasıl ortaya çıktığını bulmak amacıyla bazı deneyler yapılmıştır. Umberto Eco Türkçede "Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı" adıyla yayımlanan eserinde bunlardan bazılarını aktarmıştır (Eco, 2009: Giriş). Deneylerde, dilin nasıl ortaya çıktığını öğrenmek için bazı çocuklar doğumundan itibaren başkalarıyla iletişimden uzak tutulmuştur, yalıtılmıştır. Onları besleyecek kişiler kesinlikle onlarla tek kelime etmemektedir. Buradaki amaç, başkalarıyla iletişim kurmadan, tek

¹⁴ Elbette burada dilden geniş anlamıyla, iletişimin tüm imkânlarıyla söz edilmektedir.

kelime duymadan büyüyecek bu çocukların ağızından çıkacak ilk sözcüğü ve bunun hangi dilde olacağını görmektir. Eco'nun aktarımına göre deneyler başarısız olmuş, hatta bebeklerin ölümleriyle sonuçlanmıştır. Biriyle iletişim kurmak, özellikle doğru seslenildiğinde, sadece konuşmak değil temas etmek demektir aynı zamanda. Yalıtılmış bir yaşam içinde yalnızlık, insanı sonu sancılı ve yavaş bir ölümle biten trajediye sürüklerken, çocuklar buna daha dayanıksızdır. Berne'nin aktarımına göre de konuşulmadan, uzun süre dokunulmadan bir kenara bırakılan bebeklerin, beslenme ihtiyaçları giderilse dahi, hastalıklara ve sonrasında ölüme daha açık hale geldiği bilinmektedir (Berne, 2001: 11).

Konuşmak, ruhun beslenmesidir aynı zamanda.¹⁵ Bu trajik deneyler; Amerikalı dilbilimci Edward Sapir'in de desteklediği, insanın toplum dışına atıldığında kendi başına, tek başına yürümeyi öğrenebileceği; ama konuşmayı, belli bir toplumun geleneksel düzenine göre konuşmayı öğrenemeyeceği düşüncesini temellendirmektedir (Sapir, 1999: 53). Gadamer; insanın tamamen izole bir durumdayken konuşmayı öğrenip öğrenemeyeceğini görmeye dair bu denemeleri aptalca bulmaktadır. Çünkü böyle bir niyette, dilin insanı nasıl kuşattığını ve insanın dilde var olduğunu görmek yerine dili yapay ve kurmaca bir şey gibi yahut insana ilişik bir araç gibi düşünmek yanlıgısı vardır.

“...Çocukların insani konuşmadan ve sonra da bir ifade türünü ilk kekelemeleyleşlerinden ayrı hermetik (hava geçirmez) bir izolasyon içinde büyüdüklerini söyleyerek insanlığın özgün/asıl dilini keşfetmek istemek, bir fiili insan dilini benimseyerek onu yaratılışın özgün dilinin varlığı mertebesine çıkarmayı düşünmek ne büyük bir çılgınlıktır! Suni bir yolla, içinde yaşadığımız lingüistik dünyayla sarmalanmışlığımızın ertelenmek/askıya alınmak istenmesi türünde düşüncelerden ne daha çılgınca olabilir! Aslında biz, daima dilde zaten evdeyizdir; dünyada evde olduğumuz kadar evdeyizdir...” (Gadamer, 2002e: 68).

Dilde evde olmamız demek, bütün üretimlerimizin ve varoluşumuzun en derininden en sığına kadar bütün katmanlarının bizimle birlikte dilde varolmasıdır. Bunun içindir ki bir insana yapılabilecek en büyük işkencelerden biri; onun dilini kendisinden almak, bastırmak, dahası onu kendisini başka bir dilde ifade etmeye zorlamaktır. Zira hiçbir dil, içine doğduğumuz ve kendisiyle büyüdüğümüz dil kadar bize yakın değildir. Kendini

¹⁵Konuşmanın bu değerini anlatacak en güzel ifadelerden biri, içinde etimolojik olarak – Arapça - sevgili ve ahablık köklerini barındıran “muhabbet” kelimesidir. Konuşmak; bağ kurmaktır, tinsel doyum sağlamak demektir. Bu doyum en iyi haline, karşılıklı açıklık durumunda ulaşacaktır. Sözler, ruhun derinliklerinden geldiğinde ve hedeflenen ruh da bütün kapılarını açtığında muhabbet ortaya çıkacaktır.

anlatmak da varoluşsal bir dürtüdür. Bu yüzdendir ki Sade ve ifade olanağı elinden alınan başka pek çok kişi, gerektiğinde kanıyla ya da dışkıyla yazmaya, dilini yaşamaya devam etmiştir. Ya da anadili dışında başka bir dilde eserler veren yazarlar, ihtiyaç duyduklarında farklı ifade biçimleri yaratmışlardır. Böylece kendi tinsel tecrübelerindeki tekil; ama derin zenginlikleri, dilsel zenginliklere dönüştürerek o dile kazandırmışlardır.

İnsan; dilin içinde yetişmektedir, dil insanın ölümlüğünün izini taşımaktadır; ama onun da üstündedir, ötesine varabilmektedir. Ölümsüzlüğe ulaşma çabamız, burada da kendine yer bulur. Bu nedenle dil, insanın sadece bilinç farkındalığının işareti olarak düşünülemez. Dil; geçmişten geleceğe uzanan bir geleneği barındırmaktadır içerisinde. Sözün bağlamı; dilin doğduğu ve doğurduğu o geleneğin içerisine insanı çağırır. Konuşurken meydana gelen sadece yalın bir aktarım değil, bir yaşantıdır, yaşamaktır. Dilde yaşamaktır, dille yaşamaktır. Aslında sanat yapıtları, doğrudan insan tinine seslenecek kadar etkili biçimde, bunun nasıl olduğunun en güzel örnekleridir. Bundan dolayıdır ki Gadamer'e göre sanatçının yaptığı şey, yaşam deneyimlerinin bir dökümünü yapmaktır. Sanatçı bunu soğukkanlılıkla, bilinçli olarak ve büyük zahmetlerle sanat formu içinde yansıtmaktadır. Sanatta, tinsel çabalarla gerçekleştirilen bilinçli bir üretim tarzı söz konusudur (Özlem, 2011: 28).

Bir esere baktığımızda ya da bir eseri dinlediğimizde duyduğumuz beğeni; temelsiz değildir. O eserdeki anlamı duyumsamak, yaşamak; ruhumuza ulaşarak ruhumuzu okşamaktadır. Onu anladığımızı hissettiğimizde eser, bizim sadece duyu organlarımızla değil, ruhumuzla iletişim kurmaktadır. Özellikle bizdeki bir yaşantıya karşılık verdiğinde, mesela özlem ya da aşk – ki kendi varlığımızdan öteye, ötekine en çok ulaşma çabası gösterdiğimiz anlardır- o an o sanat yapıtı, bizim için de bir iletişim yoluna dönüşmektedir. Sanat yapıtları, sarmalandığımız dünyayı tüm canlılığıyla ve derinliğiyle ruhumuza sererken, bizi buna daha duyarlı hale getirmektedir. Bir uyanış yaşatmaktadır. Bizler; ne kadar farklı olduğumuzu düşünsek de, ne kadar farklı unsurlarla kendimizi tanımlamaya, aidiyet duymaya çalışsak da bir ortak dünya ile sarmalanmış haldeyizdir. Ancak bunun farkına varmamız, her zaman olmamaktadır.

Gadamer'e göre kişi, konuşurken, istisnai haller dışında, konuşmasının gerçek bilincine sahip değildir. Dilin anlık bilincine vardığımız istisnai hallerden biri konuşurken hangi

kelimeyi seçeceğimizi düşünmektir. Dilbilimin konusu olmuş gramer ve diğer özellikleri, gerçekte konuşma esnasında düşünmediğimiz, unuttuğumuz şeylerdir (Gadamer, 2004b: 119). Yabancı bir dil öğrenme örneği üzerinden de bu konuyu açmaktadır. Yabancı bir dili öğretirken klasik yöntemlerden biri kelime ezberletme, gramer ve o dilin diğer teknik kullanım özellikleriyle öğretmektir. Ama bu; dili yaşayarak, yaşatarak öğrenmek kadar etkili olmamaktadır. Çünkü bir dili öğrenirken onun gramer gibi ‘’teknik’’ diyebileceğimiz özelliklerine fazlaca takılmak, insanda tutukluk meydana getirmektedir. Yabancı bir dili öğrenmeye çalışan ve bir pratik yapma olanağı bulduğunda, o yabancı dili konuşan bir yerliyle konuşmaya çabalarken pek çok insan bunu duyumsamıştır. Kitabı bilgilere ve gramere rağmen gündelik dilin esnek oluşundan kaynaklanmaktadır bu durum. Dil, karşılaşma imkânı bulan duygu ve düşünceler için bir oyun ve varolma alanıdır aslında. Birbirine ‘’ters’’ ya da benzer yaşantıların, geleneklerin, fikirlerin, birbirleriyle karşılaşma ve kaynaşma olanağı bulduğu bir ‘’oyun’’ alanıdır. Fikirlerimizi ya da kanaatlerimizi dile getirirken tüm güçlüklerle rağmen aslında hepsi söylenme imkânı dâhilindedir. Demek oluyor ki Gadamer’e göre aslında söylenemeyen hiçbir şey yoktur. Konuşmaya son verdiğimizde dahi sürüp gitme imkânı mevcuttur (Gadamer, 2004b: 121). Bununla birlikte kendi kişisel tarihsel tecrübemiz sonludur ve bu tecrübelerimiz dilde şekillenip değişmektedir. Bu yüzden de dil, aynı zamanda bizim sonluluğumuzun kayıdır (Gadamer, 2009: 273). Bununla birlikte bizim de ötemize uzanan dilin kendine has üç özelliği vardır (Gadamer, 2002e: 69):

1. Yabancı bir dil öğrenirken, genel eğilim gramer ve sözdizimini öğrenerek başlamaktır ve her dil kursunda öğrenciye öğrenmesi için dikte edilen belirli kalıp cümleler vardır. Bu cümlelerin o dilin konuşulduğu kültür ve gündelik yaşam içinde sıklıkla ihtiyaç duyulan, kullanılan sözler olduğu varsayılır. Oysa gerçekte yüzleşildiğinde bütün bu öğrenilenler insanın konuşmada tutukluk yaşamasına sebep olmaktadır. Öğrenilmeye çalışılan dil, yaşamaktadır. Sadece o kültürde değil, o dilin ait olduğu toplumun her bireyinin, her kişinin bilincinde yaşamaya devam etmektedir. Bunu kabaca bir trafiğe benzetmek gerekirse bir dili yukarıda ifade ettiğimiz gibi öğrenmeye çalışmak hali hazırda akan o canlılığa eklemlemeye çalışmaktır. Bu ise gerçekte mümkün değildir ve teklemeleri doğurur. Çünkü dil, canlıdır ve biz onu yaşarken bize bu canlılığını unutturmaktadır. Dili yaşarken dil bize kendi kendini unutturan bir niteliğe sahiptir. Gadamer’in ifadesiyle dil, ne

kadar canlı bir etkinliğe dönüşüyorsa, biz de dilin o kadar daha az bilincindeyizdir. Dilin gerçek varlığı, onda söylenen şeyde içerilmektedir. Söylenen bir şeyi duyduğumuzda onu kendimize mal ettiğimiz oranda dilin varlığı da ikamet etmektedir (Gadamer, 2002e: 70). Dille birlikte bir dünyayla kuşatıldığımızı ifade etmiştik. Bu kuşatılmada, konumlandırmalar vardır. Somut nesnelerde bu pek belirleyici olmasa da kavramlarda dikkat çekicidir. Dilin ait olduğu her bir gelenek; örneğin özgürlük, aşk gibi kavramları kendi kültürlerine göre anlamlandırmaktadırlar. Dili, ait olduğu o dünya ile birlikte kavradığımızda, bizim için canlı hale gelmektedir. Anlamlandırmak daha mümkün olmaktadır. Onun içinde yaşamaya devam ettiğimizde ise sadece almayarak biz de ona kendimizden bir şeyler verir hale gelmekteyiz.

2. Dilin bir diğer özelliği, “ben” alanında değil “biz” alanında gerçekleşiyor olmasıdır. İstedığımız kadar konuşalım, eğer kimsenin anlamadığı bir dili konuşuyorsak aslında hiç konuşmuyor gibiyizdir. Çünkü konuşmak, başka birinin varlığını daha gerektirmektedir. “Ben” ile “sen”in birlikteliğini gerektirmektedir ve konuşmada seçilen sözcükler, sadece “ben”den yola çıkarak seçilmemelidir (Gadamer, 2002e: 70).

Konuşma, aslında bir ilişki ortaya çıkarmaktadır ve her ilişki bir risk almak demektir. “Başka” varoluşlara, “öteki”ne tahammül etme, en azından bunu deneme, gündelik hayatın kaçınılmaz yönlerinden biridir. Tahammül etmeyi kolaylaştırmanın yolları vardır ve biz bunları iletişimimizin her yönünde ortaya koyarız. Çünkü bazen istemesek de var olmak için, varlığımızın bilincine varmak için başkalarının varlığına ihtiyacımız vardır. Bu nedenle iletişimde ortak yönler bulma çabası içine girmektedir. Zaten anlaşılma ya da “mağlup olma” riskine rağmen; ortak ifadeler, ortak anlamlar bulunduğu, ortak bir dilde yaşandığı sürece ilişki ve diyalog devam etmektedir. Çünkü dil, “ben”le sınırlandırılmaz. Gadamer bunu, “dil ben-siz bir şey gibi görünmesi” şeklinde ifade etmektedir.

“Başka bir yerde gösterdiğim gibi, her diyalogun işleyiş formu, oyun kavramına göre ifade edilebilir. Kendimizi oyunun doğasını oyuncunun bilinci açısından ele alan geleneksel düşünme tarzından kurtarmamız kesinlikle elzemdir... aslında oyun, oynayan kişileri veya her kim olursa olsun oynayan her şeyi içine alan dinamik bir süreçtir... Oyun, birey oyuncu samimiyetle

iştirak ettiğinde, yani oyuncu artık kendisini içten olmadığı için sadece oynuyor gibi görünen biri olarak kontrol altında tutmadığında yolundadır (Gadamer,2002e: 71).

Aslında bunu en çarpıcı biçimiyle çocukları oyun¹⁶ oynarken izlediğimizde görmek ve anlamak mümkündür. Çocukların fiziksel ve ruhsal gelişiminin bir parçası kabul ettiğimiz oyunlar, aslında onlar için bir varoluştur. Çocuk, oyun oynarken bunu o gelişim süreci için yapmamaktadır. Çocuğun varoluşu, henüz toplumsal ve kültürel biçimlendirmeden azadedir (en azından bir yetişkine göre). Ve bu haliyle pek çok şey olmaya hazırdır. Zaten insanın kendisi olagelen bir varlıkken, çocukluk bu tamamlanmamış varoluşun, ihtimallere açık oluşunun zirvesidir. İşte oyun, çocuk için bu anlamda sadece bir eğlence ya da gelişim olanağı değildir, varoluştur.

Oysa kültür ve toplumsal etkenler tarafından biçimlendirilmiş, baskılanmış bireylerin oyuna bakışı, ‘‘mış’’ gibi yapmaya, oyun oynadığının farkında olarak oynamaya dönüşmektedir. Öyleyse kendini katmak, kendini dâhil etmek değildir bu. Örneğin çocuklar, biri (özellikle bir yetişkin) tarafından kurgulanmış bir oyuna ‘‘dâhil edilişe’’ direnç göstermeye hazırdırlar. Üstelik oyuncunun kendini katmadığını gördüğünde veya oyunun kurallarını, yapısını tek başına bozmaya çalıştığını gördüklerinde bunu ‘‘mızıkçılık’’ (veya ‘‘oyunbozanlık’’) olarak yorumlarlar. Bu da oyunun bitmesi anlamına gelir. Zira çocuklar, ontolojik olarak, bizim onları küçümseyişimizin ötesinde daha derin bir varoluş potansiyeline sahiptirler ve onlar oyunun kuralları olduğunun daha çok farkındadırlar. Bu kurallar, tek bir kişinin kendi iradesinde değildir. İşte Gadamer’e göre de konuşmanın yasası vardır ve bu yasa, kişinin kendi kendisini ortaya koymasını talep etmektedir.

3. Gadamer’e göre dilin üçüncü özelliği, konuşulabilir alanla sınırlı olmamasıdır. Bunu ‘‘dil-in evrenselliği’’ olarak görmektedir. Her diyalogun bir iç sınırsızlığı / sonsuzluğu vardır ve dil, her şeyi içine alabilen bir alandır. Söylenen şeyler, özellikle bir soruyla karşılaşıldığında böyledir, söylenmeyen şeyleri de kapsayarak

¹⁶ Oyunun insan için hem varoluşsal hem de sanatsal anlamlarını ele alması açısından başvurulabilecek güzel bir kaynak vardır. **Johan Huizinga** tarafından ‘‘Homo Ludens’’ adıyla yayınlanan eser; oyunu, insanı içine çeken özgür bir eylem olarak ele almaktadır. Eser, M.Ali Kılıçbay çevirisiyle Ayrıntı Yayınları’ndan 2013 yılında 4. Baskısını yapmıştır. Buna göre oyun; kolektif hayatın bütün önemli biçimlerinin (ibadet, şiir, müzik, dans, bilgelik, bilim, hukuk, mücadele ve savaş) ortaya çıkışında etkin bir role sahiptir. Modern çağda oyun; dar bir anlama sıkıştırıldığı için, renksiz ve tekdüze hayatlara hapsolmüştür. Zira oyun, aslında yaşamı zenginleştiren, toplumsal işleve sahip şeylerden biridir.

onlara atıfta bulunmaktadır (Gadamer, 2002e: 71- 72).Aslında benzer düşünceleri, birbirinden farklı görünse de, Ricoeur’ün söylem ve dili karşılaştırdığı ifadeleriyle desteklemek mümkündür. Ricoeur; bu karşılaştırmada söylemin belli bir şimdide gerçekleştiğini aktarırken, dilin bir sisteme sahip olduğunu ve zamanın dışında olduğunu belirtir. Ayrıca dil; bir öznenen yoksun olduğu halde (“Konuşan kim?” sorusunun dil düzeyinde sorulamadığı durumda) söylemin şahıs zamirleri gibi karmaşık bir göstergeler takımı aracılığıyla geriye, yani konuşucusuna atıfta bulunduğunu ifade etmektedir. Bunun yanı sıra dil, kodlarını sağlaması bakımından iletişimin şartı olduğu halde söylem, bütün mesajların değiş-tokuş edildiği yerdir. Her zaman bir ötekisi, öteki kişisi, bir muhatabı vardır (Ricoeur, 2002b: 101 – 102).

Gadamer’in dilin sınırsızlığı ve evrenselliğine dair düşünceleri, onun kişisel ufuk görüşüyle de örtüşmektedir. Dilin sınırları öylesine açıktır ki ilke olarak kendisine yabancı ve ilk bakışta anlaşılmaz olan her şeyi içine katabilmektedir. Konuşan her bir kişi bir ufuk içinde yaşadığı için, konuşma esnasında dilin geniş ufku içinde, konuşanların da ufukları kaynaşmaktadır. Dil, bu özelliği ile buna imkân sağlamaktadır (Habermas, 2011: 307).

Sonuçta bir bütün olarak ve hermeneutik tarihi içindeki yerine baktığımızda Gadamer’in hermeneutik görüşünde metin, esastır. Metnin anlamını ve söylemek istediğini anlamak, önceliklidir onun için. Yapıtta ifade edilen anlam, ne Schleiermacher’nın ifade ettiği gibi yazarı ne de Dilthey’in savunduğu gibi onun dönemini anlamaktan geçmektedir. Yazılı bir metni anlamanın yolu, geçmişteki bir şeyi şimdiki zamana getirmektir (Özlem,2011: 29). Yapılan şey, budur. Bir metni anlamaya çalışırken yorumcunun ufku ile metnin ufku karşılaşmaktadır. Ve bu karşılaşmada ortaya çıkan anlam; ne tamamen metnin kendisine ne de tamamen yorumcuya aittir (Özlem, 2011: 30). Anlam, ufukların karşılaşmasının bir ürünüdür. Bununla birlikte Gadamer için hermeneutik; bir metni anlama, bir insanı anlama gibi çeşitli boyutlara açık bir praxis’i doğurmaktadır aslında. Uygulama da, anlama ve yorumlama gibi, hermeneutiğin basamaklarından biridir.

4. KÜLTÜRLER ARASI ANLAMAYA HERMENEUTİK BİR BAKIŞ

Kültür kavramı, sosyal bilimlerin merkezinde yer alan kavramlardan biridir. İnsanın özellikle bir grup veya toplum içindeki davranışlarını inceleyen alanlar olarak sosyal bilimler için “kültür”, insanın hem biçimlendiği hem de kendisinin biçim verdiği çevresiyle ilişkisini ifade eden önemli bir kavramdır. Kendi içinde de, kendiyle baş başa da üretimleri olan insanın eylemleri, diğerleri ile ilişkilerinde adeta bir bedene bürünerek kültürle somutlaşmaktadır. Tarihte gidebildiğimiz en eski çağdan bu yana insanlık çeşitli aşamalardan geçmiş; en anlamlı ürünlerini bilinç seviyesinin, zengin değerlerle bütünleştiği anlarda vermiştir. Kimliğimizi bir grupla, bir dille, etnik kökenle ya da başka bir aidiyetle tanımlasak bile insanlık olarak paylaştığımız ortak bilinç; elde ettiklerimizi paylaşmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle kültür; melezdir, katmanlıdır.

İnsanın çevresiyle ilişkisi sonucunda ürettiği pek çok etkinliği, kazanımı içermesinin yanında modern çağda bu kavram, “medeniyet”, “uygarlık” kavramlarının yerini almıştır. Oysa terim olarak kültürün, Latince “colere” fiilinden türediği bilinmektedir. “Colere” kelimesi; işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek gibi adeta insanın yerleşik düzene geçişindeki ilk tarımsal faaliyetlerine gönderme yapan anlamlara sahiptir. Daha sonraları bu kavram; insanın terbiye edilmesi, yetiştirilmesi, zevk ve eleştiri yeteneğini geliştirerek en sonunda “kişilik” sahibi olması anlamlarında kullanılmaya başlamıştır (Özlem, 2000: 142). Bu kullanımla beraber, tekil kültür niteliği kazanan söz konusu kavram, özellikle Aydınlanma düşüncesi ile beraber akılcı eylemlerde bulunduğu düşünülen insanları nitelendirme işlevini kazanmıştır. Bir kişi için “kültürlü” sıfatı kullanıldığında, bu o kişinin iyi eğitilmiş, “daima aklını kullanarak hareket eden” bir kişi olduğunu bildirmektedir.

Bağ kurmanın ve kavramsal ifadelerin, aynı zamanda sosyal ilişkilerin giderek çeşitlenmesiyle birlikte Sosyoloji bilimi ile bağlantılı olarak modern çağda kültür kavramı da sosyal ve ulusal niteliklere vurgu yapan anlamlar kazanmıştır. Bu kez kültür, belirli bir ulusun toplumsal özelliklerini oluşturan unsurların tümünü kapsayan bir yoruma sahip olmuştur. Aynı zamanda daha “evrensel” boyutta, yalnızca insana özgü olduğu düşünülen sanat, edebiyat, bilim, teknoloji, din, felsefe, ekonomik gibi etkinliklerin tümünü ifade

etmiştir. Bu ifadesiyle kültür, her bir insani etkinliğin bir değeri veya yeri olabileceği düşünülmeksizin, özellikle “gelişmişliğe” vurgu yapmaya başlamıştır.

Bu haliyle belki de en dikkat çekici kullanımlarından biri siyasal bilimler alanında profesör olan Samuel P. Huntington tarafından 1993 yılında yayımlanan “Medeniyetler Çatışması” tezinde olmuştur. Huntington, söz konusu tezinde farklı ve değişmez kültürel niteliklere vurgu yaparak Doğu ve Batı medeniyetleri arasında gerçekleşmesi kaçınılmaz çatışmalardan ve kutuplaşmalardan söz etmiştir. Bunların yanı sıra bu iki “kutup” dışında “arada kalmış” medeniyetlerden de söz edilmektedir. Üstelik “the West and the rest” (Huntington, 1993: 39) (Batı ve diğerleri/geri kalanlar) türünden bir ifade kullanılarak birbirine yakın kültürler arasında ittifak öngörüsünde bulunurken kültürün ideolojik anlamıyla dünya üzerinde varolan yapılar üzerinden politik ve ekonomik yönlerine vurgu yapmaktadır. Ona göre yüzyılların birikimi olan farklılıklar ve giderek daha çok karşılaşma, kaçınılmaz olarak çatışmayı doğuracaktır. Medeniyet kavramının, belirli bir siyasetle birlikte bu şekilde kullanımı, kışkırtıcı bulunarak pek çok olumsuz eleştiriyi ve karşı yazıyı da beraberinde getirmiştir (Huntington, 1993: 25).

Kültür kavramının Aydınlanma döneminde “kendini geliştirmiş”, “aklını kullanabilen” kişileri ifade etme ve sonrasında “gelişmiş” uygarlıkları nitelendirme şeklindeki kullanımları, bunların karşısında “gelişmemiş”, “ilkel” olduğu düşünülen kişi ve toplulukların da varlığını kabul edişi içermektedir. Oysa her kültürel form, bir başkasına göre farklıdır ve her biri birer kazanımdır. Bir topluluğu ilkel ya da medeni olarak görmek, merkezinde ölçüt olarak belli bir kültürün hâkimiyetini, diğerlerine göre “üstünlüğünü” ifşa etmektedir. Üstelik ironik bir biçimde kültür kavramı başta ekip biçmeyi ifade ederken, teknolojinin giderek daha çok hâkim olduğu modern hayatta geleneksel üretim biçimleri gelişmemişlik olarak görülmüştür. Bilimsel bilginin sağladığı doğaya boyun eğdirme, ona hükmetme eğilimi ve teknolojik üstünlük, bir yandan yabancılaşmaya neden olurken diğer yanda kendini öteki kültürlerden yalıtarak bu teknolojik olanaklara erişemeyenleri “geri kalmışlıkla” itham etmeye sebep olabilmektedir.

Bununla birlikte kültür kavramını medeniyetten/uygarlıktan ayıran düşünürler de bulunmaktadır. Örneğin J. Burckhardt; kültür kavramını sadece felsefe, bilim ve sanat ile sınırlandırarak kültürü “devlet” ve “din” kavramlarının karşısına yerleştirmiştir. Ona

göre devlet ve din, insanlığın tutucu yönlerini; bilim, sanat ve felsefe ise özgürleştirici yönlerini temsil etmektedir (Özlem, 2000: 153). Ayrıca düşünce tarihi boyunca oluşturulmuş, çeşitli kültür kuramlarından da söz etmek mümkündür.

1. Bütüncü / Holistik kuramlar: Örneklerinden biri Hegel'in "Geist" temelli felsefesi ve yaklaşımıdır. Bu düşünce "kültür idealizmi" adını da almıştır. Burada Geist, kültürün tözsel taşıyıcısı olarak görülmektedir ve kültür alanlarıyla basamakları, tinin kendini açıp gösterme alanları ve gelişimi basamakları olarak nitelendirilmektedir. Böyle bir kuramda birey, anlamlı bir bütünlüğün parçası olarak görülmektedir. Bir diğer kültür idealizmi türü H.Rickert'in "**kültür değerleri felsefesi**"dir. Değerleri, insanların onları benimseyip benimsememelerinden bağımsız gören Rickert, bu değerlerin kendi tümellik ve evrensellikleri içinde var olduklarını düşünmektedir (Özlem, 2000: 155).

Söz konusu değerleri ise doğruluk/bilgi değerleri ("hakikat"), ahlaki değerler ("iyi") ve estetik değerler ("güzel") şeklinde üç grupta toplamıştır. Her tarihsel dönemde bu kavramlara yüklenen anlamlar değişerek insan toplulukları tarafından gerçekleştirilmektedir. Hegel'in nihai düşüncesinin aksine Rickert'e göre bunlar hiçbir zaman nihai bir tamamlanmışlık noktasına erişemezler (Özlem, 2000:156).

Elbette "hakikat", "iyi", "güzel" gibi değerler insan dünyasına özgü, tinle birlikte ortaya çıkmış unsurlardır. Böylece Rickert da doğa bilimleri ve kültür bilimleri arasında bir ayrım yapmakta ve ayrımın yanı sıra bu ikisi arasındaki farklılığa yöntembilgisel açıdan da bakmaktadır. Kültürel olgular ve onların tarihsel anlamları yinelenemezdir; çünkü değerlerle olan ilişkisi bu olguları bireyselleştirmektedir. O nedenle Rickert'e göre kesin ve biricik olanı betimleyen bir bilim mantıksal olarak olanaksızdır (Habermas, 2011: 102).

Bunlarla birlikte kültür idealizmine karşı çıkıp kültürü maddi öğelerle açıklayan (örneğin K. Marx gibi) "kültür materyalizmi" gibi bütüncü kuramlar da mevcuttur.

2. Felsefi Antropoloji / Kültür Antropolojisi: N. Hartmann'ın felsefesi buna örnek olarak gösterilebilir. İnsanın doğadan özerk tinsel yanına vurgu yapan bu görüşte ontolojik temelli bir kültür kavramı söz konusudur. Hartmann, tüm varlığın aşağıdan yukarıya doğru dört temel tabakadan oluştuğunu öne sürmektedir. Bunlar

anorganik tabaka, organik tabaka, psişik tabaka ve tinsel tabakadır. Her tabakanın kendi içinde geçerli yasaları bulunmaktadır. En üst basamak olan tinsel tabakada ise otonomi ve özgürlük yer almaktadır. Ayrıca Hartmann için kültür, yalnızca insana özgü bir alan olarak tanımlanmaktadır (Özlem, 2000: 158 – 159).

Hartmann; varlığı açıklamaya çalışırken onun farklı yüzleri olduğunu göstermeye çalışmıştır. Gösterdiği dört farklı tabaka (anorganik, organik, psişik ve tinsel tabakalar) ona göre varlık alanının değişik nitelikler taşıyan, aynı zamanda birbirini gerekli kılan bütünlüğünü oluşturmaktadır. Anorganik tabaka, cansızdır; elektronlardan yıldız kümelerine kadar kendini gösteren bir çeşitlilikle tüm evreni kapsamaktadır. Organik tabaka, canlıdır ve en basit tek hücrelilerden insana kadar gitmektedir. Bu tabaka doğa yasalarına, fizik kanunlarına tabiidir ve İnsan, fiziksel varlığıyla bu tabakaya aittir (Çelebi, 2014: 81).

Psişik tabaka, bilinçlidir; ancak henüz tinsel varlık özelliğini kazanmamıştır. Bu tabakanın gerçekleşmesi, altında yer alan iki tabakanın (anorganik ve organik) varlığına bağlıdır. Bu tabaka; içseldir ve uzayda yer kaplamamaktadır. Doğa yasalarının hâkimiyeti burada son bulmaktadır. Bundan sonra ise en üstte tinsel tabaka yer almaktadır. İşte Hartmann'a göre kültür ve tarih dünyasını bu tabaka meydana getirmektedir. Bireylerin ruhsal yaşantılarının birer ürünü olan tarih ve kültür; ortaya çıktıktan sonra bireyselliği ortadan kalkarak herkes için ortak hale gelmektedir (Çelebi, 2014: 82).

3. **Kültür Öğeleri Kuramı:** Bu kuram, sosyolojik temelli kuramlardan oluşmaktadır. Ancak kültür öğelerine vurgu yapan en kapsamlı felsefi açıklama E. Cassirer'e aittir. Cassirer; pozitivist, mantıkçı, yapısalcı, doğalcı v.b. görüşlerin bilginin kültürel arka planını ihmal ettiklerini hatta görmezden geldiklerini düşünmektedir. İnsan ve doğa arasındaki ilişki üzerinde duran Cassirer'e göre insan doğa karşısında üstün olduğunu düşündüğünde doğallık ve kültürelilik arasında ayırım yapmaya başlamaktadır. Doğayla ilişki daha dolaylı hale gelmektedir ve bilgi bağlamında da doğada bu ilişkide bir nesne halini almaktadır. Öncesinde ise diğer insanlarla kurulan kültürel ilişkiler yer almaktadır (Özlem, 2000: 161).

- 4. Hermeneutik Kültür Kuramı:** Bu kuram; Schleiermacher, Droysen, Dilthey, Heidegger ve Gadamer'in çalışmaları ile ortaya çıkmıştır. Dilthey'in çalışmalarının sağladığı dönüm noktası, insanın asıl dünyasının tinsel dünya oluşuna yaptığı vurgu özellikle önemlidir. Kırılgan bir yapıya sahip bu insani yönün, kendi tarihi ve kültürüne yönelme biçimi ise anlama edimidir (Özlem, 2000: 163).

Tarih ve kültür ele alındığında yapılabilecek şey, onu anlamaya çalışmaktır. Ona bir deney nesnesi olarak bakmak, yöntemsel bir hata olacağı gibi hem sonuç vermeyecektir hem de insan dünyasının kırılganlığını zedeleyen durumlara sebep olacaktır. Ayrıca burada anlama edimi aynı zamanda yorumlama edimidir de. Dilthey'e göre tinsel olgular, tarihsel olarak gelişmiş şeylerdir ve üzerinde hâkimiyet kurulacak bir gerçeklik değil, kavramayı dileyeceğimiz bir gerçekliktir. Pozitivist yöntemler, bu alanda yetersiz kalmaya mahkûmdur. Çünkü bu tarihsel sürecin öznesi insandır (Dilthey, 2011: 22).

Söz konusu anlamamanın imkânı ise kişiye özel durumların yaşantısından yola çıkmayı gerektirmektedir. Bunun için analoji türünden bir çıkarım yeterli olmayacaktır. Dilthey'e göre yorumlama, ait olduğu bağlamdan yola çıkılarak, onların temelinde yatan psişik yaşam tipine dayanarak yapılmalıdır. Bundan ötürü de her yorumlama, bir yeniden üretim haline gelmektedir.

“...Bununla birlikte yeniden üretme ve yeniden kurma sürecinin öğeleri hiç de sadece mantıksal işlemlerle, örneğin bir analojik çıkarımla birbirine bağlanmazlar. Çünkü yeniden üretim ve yeniden kurma hemen hemen yeniden yaşamadır ve yaşamının, özellikle tarihsel/tinsel dünyanın kendisine salt mantıksal yoldan nüfuz etmek mümkün değildir...” (Dilthey, 2011: 40).

Pozitivist bir kuramla yaklaşabilmek için karşımızda tamamlanmış, bütünlüğünü kazanmış bir yapı olması gerekmektedir. Oysa insan dünyası; yaşamaya, var olmaya devam etmektedir. O dünyayı, bir bireyden yola çıkarak anlamak da bir kesinlik sağlamamaktadır. Her bir durum, yenidir. Aynı kişinin aynı eylemi dahi farklı nitelikler barındırabilmektedir. Bu nedenle mantıksal bir işlemle yaklaşmak, işlevsiz kalacaktır.

Daha önce de üzerinde durduğumuz Heidegger'e göre ise anlama, insanın asli niteliklerinden biridir. Dünyaya atılmış bir varlık olarak insan, kendini bir kültür içinde buluvermektedir. Böylece belli bir tarihsellik/kültürelilik formu içinde kendi olanak ve ürünlerini anlayan, yorumlayan bir konumda bulunmaktadır. İnsan, kültürel bir varlık

olduğu için onun kendini bulduğu yer doğa değil, dildir. Kendi kültür yorumunu geliştirebildiği zaman ise bir existens olabilmektedir (Özlem, 2000: 164). Tıpkı dil ve hermeneutik gibi kültür kavramı da, Heidegger için, ontolojik bir anlam taşımaktadır ve onun dünyayla kurduğu ilişkiyle ilgilidir.

“...Kimliksizliğin ve ‘birisinin’ sağladığı baskın yorumların hüküm sürdüğü ortalama gündelikliği içinde Dasein, üstü örtülü biçimde ilişkide bulunduğu şeylerin kendisi olmadığını anlar. Ama yine de kendisini baskın biçimde şeylerin kendileri açısından ve şeylerin kendilerinden yaptığı dünya içindeki varolanlara karşı takındığı tutumdan anlar. Bu yüzdendir ki sıra kendisini açık biçimde yorumlamaya geldiğinde bunu sanki kendisi de bir şeymiş gibi modernliğin klasik paradigmasındaki res extensa’ya karşı res cogitans olarak yapar...” (McNeill, 2010: 58)

İnsanın kendi benliğinin farkında varması, diğerleriyle karşılaştığında olmaktadır. Bu karşılaşmalarda kişi, diğer şeylerin kendisi olmadığını anlarken kendisini bulması ise, yine o şeyler karşısında aldığı konuma bağlı olmaktadır. İnsan, varoluşunu tamamlamış bir varlık değildir. Ve bu varoluş, diğer şeylerle ilişkilerimizle devam etmektedir. Ancak ölüm, bu varoluşun tamamlanması demektir. Bu durumda dahi sadece ölen için geçerlidir bu tamamlanma. Diğerleri için varoluş devam etmektedir ve dil, varoluşun alanıdır.

Gadamer de bir hermeneutik kültür kuramcısıdır. O da Dilthey ve Heidegger gibi anlamaya, anlama ve yorumlama edimlerinin birlikteliğine vurgu yapmıştır. İnsan geçmişi bizzat yapmaktadır, onu şekillendirmektedir ve onunla şekillenmektedir. Bu, onun tarihselliğidir. Kültürel unsurlar da bu tarihselliğin bir parçasıdır. Nasıl ki metinleri anlamak için ufukları kaynaştırmak, geçmiş ile bugünü birleştirmek gerekiyorsa kültürel formları anlamak için de onlara nüfuz edip onları yorumlamak gerekmektedir.

Aslında özellikle hermeneutik kültür kuramı ve ona dâhil ettiğimiz Heidegger ve Gadamer’le birlikte ortak bir endişe karşımıza çıkmaktadır: Bilimsel ya da felsefi tartışmalar içinde insanın kaybolmasını engellemek ve dolayısıyla yaşamı savunmak. Bu çok daha öncesinden sesi duyulan bir çağrıdır. Vico’nun gerçeklik ayırımında ve Tanrı’nın yaratımı karşısında insanın üretimlerini savunmasında, Hartmann’ın insani değerlere işaret etmesinde, Cassirer’in kültürü vurgulamasında, Dilthey’in tinsel dünyanın özerkliğini korumaya çalışmasında bunu görmekteyiz. Nietzsche’nin yozlaşmış her türden (dini, bilimsel, siyasi, ahlaki) geleneğe sert eleştirilerinde, Heidegger’in insanın ölümlüğünü ve

dilde varoluşunu vurgulamasında, Foucault'nun söylemlerin kuşatıcı hapishanesinden insanı insan olarak çıkarmaya çalışmasında ve Gadamer'in bir hakikati yakalamak için yöntemin gerekip gerekmediğini sorgulamasında aynı endişe ile karşılaşırız.: Egemen olmak için değil anlamak için uğraşmak ve diyalogun sağladığı, hatırlattığı birlikteliği korumak. Bunun için özellikle hermeneutiğin bir pratik felsefeye doğru evrildiğini söylemek mümkündür. Dikte etmekten kaçındıkları için bu doğrudan doğruya görülmeyebilmektedir. Meselenin belki de özü burada yatmaktadır: Çalışma, konuşma ve yaşama alanlarında, kişinin kendi olma çabasının ve - belki de - ihtiyacının sesinin duyulmasını sağlamak. Bunun için zaten her yönden dikte edilmeye maruz kalmış insanı görünür kılmak. Her türüyle dil, bu görünür kılmanın yeri haline gelmektedir.

4. 1. Kùltürler Arası Etkileşimin Kaçınılmazlığı

Kùltürün insan yaşamındaki yeri konusuna değinen ve bunu vurgulayan ilk düşünürlerden birisi Vico idi. Ona göre farklı kùltürleri anlamak, çok karmaşık bir etkinliktir. İç yaşamlarımızın büyük kısmının hayallerimizde yaşıyor oluşu ve söze dökülmemiş varsayımlarla üzerinde düşünülmemiş yargılara dayanıyor oluşu, bunun sebeplerinden biridir. Vico açısından; evrensel olduğu düşünülen bir insan doğasıyla veya akılcı analizlerle bir toplumu ve kùltürü tamamen anlayabileceğimizi düşünmek, rasyonalistlerin ileri sürdüğü tehlikeli ve yanlış bir inançtır (Parekh,2002: 66).

Vico; insanı tarihi ve kùltürüyle ele alırken, tarihin başında insanların ortak bir doğaya sahip olduğunu; ancak gelişimleri süresince yeni yetenekler edinerek, değışerek çeşitlendiklerini düşünmektedir. Bu süreç boyunca insanlık; yönetim biçimlerini ve sosyal yapıları temsil eden üç farklı aşamadan geçmiştir. Birinci aşamaya "*Tanrılar Çağı*" adını vermektedir. Bu çağ, Vico'ya göre, ilk ve en ilkel dönemdir; çünkü insan akli henüz gelişmemiştir ve korku en baskın duygudur. Bu yüzden insanlar; çaresiz durumlarda yardımı, yaşlı ve bilge olduğu düşünülen kişilerin kehanetlerinde ve Tanrılarda aramışlardır. İkinci dönem, "*Kahramanlar Çağı*" idi. İnsan ruhu ve onurunun takdir edildiği bu çağda, güçlü olan haklı olan sayılıyordu. Üçüncü aşama ise "*İnsan Çağı*" adını alıyor. Artık insan akli gelişmiş ve insanlar, ortak bir türe ait olduklarını fark ederek herkesin insan doğası bakımından eşit olduğunu kabul etmişlerdir. Vico'ya göre böylece

insanlar, akla ve hoşgörüye dayanan toplumlar kurmayı hedeflemişlerdir (Parekh, 2002: 68).

Vico'nun düşünceleri, 17. yüzyılda kültürü ve insan dünyasını bu denli vurgulaması açısından önemlidir. İnsan yaşamının, ölçülebilirlik ve hesaplanabilirlikle bilinebileceği düşüncesine karşı; o, doğadan farklı yanımız olduğunu, bir tarihimiz ve kültürümüz olduğunu göstermiştir. Rasyonalizmi, tek tip ve evrensel olduğu bir insan doğasının varlığını kabul etmesi açısından eleştirmiştir. Ancak kültürel çeşitliliğe ve onun nasıl ortaya çıktığına yeterince değinmemiş, başka kültürleri anlamak konusunda net bir açıklama sunmamıştır. İnsanca yaşamının sadece tek bir biçimi olabileceğini düşündüğünden, bu konuda monist kalmıştır. Bu nedenle de yargılayıcı fikirleri vardır.

Kültürel çeşitliliğin, insan yaşamının yaygın ve kaçınılmaz bir özelliği olduğunu ifade eden düşünürlerden biri Montesquieu'dur. Her bir kültür; farklı gelenek, görenek, siyasi yönetim biçimleri, ahlaki bakış açılarına sahip olabilmektedir. Benzer gelenekler olsa dahi bunlar kültürlerin farklılığı içinde çeşitlenmektedir (Parekh, 2002: 72). Mümkün olduğunca yargılamadan kaçınarak bu çeşitliliği ve kültürler arasındaki farklılıkları açıklamak gerektiğini düşünmüştür. Peki, bu farklılıklar nasıl ortaya çıkıyordu? Ona göre bunları belirleyen fiziksel ve ahlaki sebepler vardır. Fiziksel sebepler, insanlarla ilgili değil; coğrafi ve iklimsel özellikleri içermektedir. Ahlaki sebepler ise insanların eylemleri, inançları, kanunları ve yönetim biçimlerini ifade etmektedir. İki grupta topladığı bu sebepler arasındaki etkileşimin, farklı bir ‘ulusal ruhun’ ortaya çıkmasına sebep olduğunu düşünmüştür (Parekh, 2002: 73). Bu farklılıkları anlayabilmek için, evrensel standartlara ihtiyaç olduğunu öne sürmüştür. Bu standartları bulabilmek için; nesnelerin doğası, insan doğasının yasaları ve sosyolojik insan deneyimlerini inceleme konusu yapmıştır (Parekh, 2002: 75) .

Farklı kültürlerin bir arada bulunmasının olanağı dilden geçmektedir. Ayrıca dil, bunun göstergelerinden biridir. Bununla birlikte dilin gelişmesinin de önemli imkânlarından biri, farklı kültürlerin etkileşimde bulunmasıdır. Örneğin Nietzsche'ye göre; her insan dilde, kendi dünyasını başka dünyanın yanına koymaktadır ve kültürün gelişmesi açısından dilin anlamı budur. Bu, bireyin, kendi bireysel dil kullanım tarzını, diğer dil kullanım tarzlarıyla birleştirmesi demektir. Dili oluşturan insanların yaptığı şey, sadece nesnelere ad vermek

değil; öznel dünyalarını aktarmaktır da. Dilin özelliği gereği bu öznel dünyalar dışarı taşarak, özneler arasılığı meydana getirirler (Kula, 2012: 293).

Dilin yaptığı şey; bireyin oluşumuna, özyaşam öyküsüne yoldaşlık etmektir. Bu süreçte bireyin, bir öz-benlik duygusu biçimlenmektedir. Toplumsal ve yöresel koşullar, bir aidiyet duygusu yaratarak; bireyin öz-benlik ve bilincinin gelişiminde biçimlendirici olmaktadır. Bununla birlikte, dili kullanma biçimimiz; kimlik anlayışımız ve kendimizle ilgili ipuçları vermektedir. (Örneğin kimileri eski Türkçe sözcükleri kullanırken, kimileri yeni hallerini tercih etmektedir. Ya da yeni nesil, dili deforme ederek kendi ifade biçimlerini bulabilmektedir.) Birey, dil yoluyla; güncel ihtiyaçları, bilinci ve amacı doğrultusunda öz kimliğini sürekli olarak yeniden tasarımılamaktadır. Böylece var olan ve yeni olan, sürekli etkileşim halindedir (Kula, 2012: 14).

Herder; farklı kültürleri ele aldığında, insan doğasının yumuşak bir kil parçası gibi farklı biçimlerden yoğrulmuş şekilleri olduğunu düşünmüştür. Ancak, ahlaki ve siyasi felsefenin çıkış noktası ve düşüncelerin arasındaki farklılıkların kaynağı, ona göre, insan doğası değil, kültürel niteliklerdir (Parekh, 2002: 86). Kültürel farklılıklar; her kültürün kendi atalarıyla ve tarihsellikleriyle kurduğu ilişkilerin benzersiz oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu ilişki ve deneyimleri ifade etme biçimlerinin farklılıkları, kültürel çeşitliliği meydana getirmektedir. Vico ve Montesquieu'nun gözden kaçırdığı kültür ve dil arasındaki bağlantı, Herder'de hak ettiği önemi bulmuştur (Parekh, 2002: 87) . Herder'e göre düşüncenin ve kültürün taşıyıcısı olarak dil, bir kültürün kimliğinin göstergesidir. Bir dili konuşmak, sadece onu kullanmak demek değildir. Bir yaşam biçimine katılmak, dünyayı belli bir bakış açısıyla görmek ve dilin ait olduğu kültüre bağlı olarak ortak duygu, düşünce ve deneyimlere dâhil olmak demektir (Parekh, 2002: 88).

Etkileşim ve kültürü anlamak kadar yanlış anlamamanın sebeplerini de ortaya koymak gerekmektedir. Parekh; Vico, Montesquieu ve Herder'in kültürel çeşitlilik görüşlerinden yola çıkarak, bir kültürü yanlış anlamaya yol açan sebepleri şöyle sıralamaktadır:

1. *“Kültürü iç çeşitlilikten ve çatışmalardan uzak organik bir bütün olarak düşünmek.*
2. *Kültürlerin, kendilerine yeterli birimler olarak kolayca diğerlerinden ayrılacaklarını düşünmek.*
3. *Kültürün durağan olduğunu düşünmek.*

4. *Her bir kültürün, kendi içinde farklılıklar yokmuş gibi, homojen olduğunu düşünmek.*
5. *Kültürün organik bir bütün olduğunu düşünmekten dolayı, reformlara kapalı olmak.*
6. *Kültürleri ele alırken, özgürlüğe yeterince yer vermemek. Sanki bir kültürde sadece dayatılanlar ve bu dayatılanlara uyanlar varmış gibi düzenleyici etkenleri belirli bir grupta sınırlandırmak.*”(Parekh, 2002: 99 - 100).

Aslında bu maddelerin tümü, birbiriyle bağlantılıdır ve kültürün özelliklerini içermektedir. Her birimiz, bir gelenek içinde şekillenmekteyizdir. İçine doğduğumuz kültür, bu geleneği içerdiği gibi hazır bulduğumuz maddi ve manevi üretimler ile kendi ürettiklerimizi de bunlara dâhil ederek hem kültürün devamını sağlamakta hem de kendi varoluşumuzu sürdürmekteyizdir. Başkalarıyla karşılaşma; değişime açık olma, değişim olasılığını göz ardı etmemeyi gerektirmektedir. Başkalarını yorumlamamız, onlara bir gerçekliği dayatmak yerine onları anlamaya çalışmak şeklinde olmalıdır. Böylece karşılıklı etkileşimle, varolan gerçekliğe ortak bir katkıda bulunmak da mümkün olacaktır.

4.2. Gadamer’e Göre Ben ile Sen’in Karşılığı ve Kültürde Özneler Arası Geçerlilik

Hermeneutik çalışmaları kadar, sosyal bilimlerde insanı ve kültürleri anlamak konusunda da nesnellik-öznellik ikiliği yeniden gündeme gelmiştir. Peki, gerçekten sadece bu iki seçenek mi vardır? Ya nesnel ya da öznel olunmak zorunda mıdır? Anlama için bu iki seçenektan ötesi yok mudur? Çalışmamızın bundan sonraki başlığında, Gadamer özelinde kültürlerin karşılaşması ve kültürler arası anlamının imkânı ele alınmaya çalışılacaktır. Gadamer’in felsefesinde ve hermeneutik görüşünde bu bağlamda ele alınması gereken üç önemli konu vardır: “Ben” ve “sen”in karşılaşması, hakikat kavramı ve diyalog. Öncelikle bunlar üzerinde durulacaktır.

Gadamer’in nesnellik beklentisi karşısında görüşü; bilim ve değerlerin ne nesnel ne de öznel olamayacağı, özneler arası geçerli oldukları yönündedir. Çünkü bilgi ve değerler, doğa ve kültürle ilgili olarak birbirlerine her zaman ve her yerde yoğun olarak etki eden yorumların tezahürleridir (Hollinger, 2005: 97). Bu düşüncesi; hakikat ve yorumlama konularında olduğu kadar “ben” ile “sen”in karşılaşmasında da ortaya çıkmaktadır.

Anlama ve yorumlama konusunda bir nesnellik (objektivite) arayışı, hermeneutikte yöntem arayışında kendini göstermektedir. Nesnellığe duyulan ihtiyaç, aynı zamanda nesnelliğin bir tür erdem olduğu görüşünden de kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Hadot'a göre metni tarihsel perspektifi içinde değerlendirmek, yazıldıkları somut koşullar içinde yorumlamak gerekmektedir. Her ne kadar nesnelliğin mümkün olduğunu savunsa da tarihselliğe yer vermesi ve yorumlayan kişinin de yoruma dâhil olduğunu kabul etmektedir. Böylece o da nesnel yargı çabasıyla başlayıp değer yargısında bulunan, evrensel perspektife ulaşma çabasında da olsa bir öznellikten söz etmektedir(Hadot, 2015: 106).

Bir konuya belirli bir açıdan bakma isteği, belirlenen bir kavram, kendi karşıtını da doğurmaktadır. Bilimsel bakış açısının hermeneutiğe getirmeye çalıştığı nesnellik, karşısında öznelliği doğurmuştur, yani tek bir bakış açısına karşın görecelik (relativite). Bununla birlikte hermeneutiğin çabası, otoriter bir biçimde bilimin katılığını sürdürmek değil; anlama ve yorumun gerekliliğini göstermek, bunları pratiğe dökmektir. Anlama esnasında nesnellığe yönelmek, anlaşılacak şeyi, ortaya çıkacak anlamı; içinde taşıdığı muhtemel özne unsurlardan ve kendi tarihselliğinden sıyrarak nesneye dönüştürme arzusu taşımaktadır. Böyle bir tavır, bir karşı dirençle karşılaşacaktır ve anlam, kendini kapatacaktır. Çünkü söz konusu olan kişiler arası iletişimdir ve anlama süreci, kişilerden hiçbirini dışlamamayı gerektirmektedir. Buna anlamaya çalışan kişi de dâhildir.

İnsanın bir bilince sahip olması, bir bilimden beklenen kesinliğin anlama ve yorumlamada da beklenmesini güçleştirmektedir. Öte yandan Searle'e göre burada bir "muğlâklık yanılgısı" vardır. Ona göre doğruluğu ya da yanlışlığı araştırmacıların duygu ve düşüncelerinden bağımsız bir şekilde belirlenebilen ifadeler nesneldir; değilse öznel. Bu, nesnel-öznel ayrımının epistemik (bilgiyle ilgili) yönüdür. Ancak nesnel-öznel ayrımının ikinci anlamı daha vardır ve bu da doğrudan bilinçle alakalı ontolojik anlamdır. Ağrı, üzüntü, kaşıntı gibi bazı durumlar, ancak bilinçli bir özne tarafından tecrübe edildiklerinde mevcuttur ve bu nedenle özne bir varoluş tarzına sahiptirler. Dağ, atom, deniz gibi varlıklar ise herhangi bir bilince bağlı olmadan var oldukları için nesnel bir varoluş tarzına sahiptirler. Searle; nesnel-öznel olma konusunda bu ayrımı yapmaktaki amacının, bilimin epistemik nesnellik ihtiyacının, araştırma alanı olarak ontolojik öznelliği engelleyemeyeceği gerçeğini göstermek olduğunu ifade etmektedir (Searle, 2005: 71).

Bir yöntem arayışı, daha çok bilme konusunda bir sistem geliştirme, var olduğu düşünülen bilgiye ulaşma amacı ile gidilecek yolu belirmeye ihtiyacından doğmaktadır. Modern çağla birlikte sosyal bilimler de bu çabadan nasibini almıştır. Psikoloji, Sosyoloji ve Psikiyatri bilimlerinin doğuşu bu şekilde olmuştur. Üstelik bu bilimler, kendi yöntemlerinin kullanımını garantilemek adına bazı kabuller üzerinden hareket etmektedirler. Bu kabuller, diğer pozitif bilimlerde olduğu gibi deney ve gözlem verilerine dayanmaktadır. Tek tek bireylerin veya onların oluşturduğu grupların incelenmesi sonucunda elde edilen veriler, sınıflandırmaya tabii tutularak sonunda bir genellemeye varılmıştır. Şablonlar ve tablolar oluşturulmuş, kendince kanıtlanmış hipotezler kurulmuş ve sağlanan istatistiklerin ortalama eğilimine uymayan her bir kişi ya da grup bir sapma kabul edilerek bu şablonlara yerleştirilmeye çalışılmıştır.

Özellikle Psikiyatri biliminde sürdürülen çalışmaların ve uygulamaların insanlar üzerindeki etkilerini, Doktor Pinel ve meslektaşlarının çalışmalarından örnekler vererek Michel Foucault, ‘‘Kliniğin Doğuşu’’ adlı eserinde anlatmaktadır. Bu süreçte dil de belli kurallara tabii tutulmuş, hasta doktor ilişkisinde ‘‘hastanın’’ dili ve doktorun dili birbirinden ayrıştırılarak semptomların belirlenmesinde kullanılan bir literatür ve sorgulama türünden bir diyalog modeli geliştirilmiştir. Hastadan istenen, kendini ifade etmesidir; ama bunu bir tür ‘‘itiraf etme’’ ya da ‘‘kabullenme’’ biçiminde yapması beklenmektedir ki tedavi ancak bundan sonra başlayacaktır (Foucault, 2002: 139). Bu sınıflandırmaya, hasta üzerinden kişilik de maruz kalmıştır.

Foucault, ‘Psikoloji ve Ruhsal Hastalık’’ adlı eserinde bunun nasıl yapıldığını anlatırken modern çağın kişiden beklentisinin ‘‘istikrar’’ olduğunu vurgulamıştır. Böylece hastalıkların saptanabilmesi için bir kişilik tanımlanmasına gidilmiş ve sabitlenmiş kişilikteki değişiklikler gözlemlenmiştir (Foucault, 2000:26). Aslında burada yapılan, anlamın sabitlenmesidir. Bütün kişileri, bu sabitlenmiş anlam üzerinden tanımlama çabası söz konusudur. Burada insan, bir nesne olarak yapılandırılmıştır. İnsanın varlığı kişi özelinde kendi içinde bir bütün olarak düşünülmeyeceği gibi dil de kişinin kendi tarihsel sürecinden sıyrılmıştır ve o da artık bir tespit alanı olmuştur. Burada ‘‘sen’’, ‘‘ben’’in karşısında konumlandırılmaktadır. Foucault’ya göre bu, Batı kültüründe insanın ve dilin birlikte ele alınışı bakımından, anlamak yerinde tahakküm kurma ya da disipline etmeye yönelik bir durumdur.

“... Acaba gelecekteki ödevimiz, kültürümüz açısından şimdiye kadar meçhul olan ve ne süreksizlik ne de çelişki olmadan hem insan varlığını hem de dilin varlığını düşünmeye izin verecek bir düşünce tarzına doğru ilerlemek midir? ... Şu an için kesinlikle emin olarak bilebildiğimiz tek şey, insanın varlığı ile dilin varlığının Batı kültüründe hiçbir zaman birlikte var olamadıkları ve eklemleştirmedikleridir. Bunların uyuşamazlıkları, düşüncemizin temel çizgilerinden biri olmuştur.” (Foucault, 1994: 439).

Bu tartışmalı uygulamalara rağmen, modern dünyada Psikoloji ve Sosyoloji; insan dünyasını biçimlendiren; konuşma, yaşama ve çalışma alanları başta olmak üzere her açıdan kuşatan bir role sahip olmuştur. Hermeneutik ile beraber, kişisel ve sadece tek birinin değil her kişinin öznel süreçlerinin anlamaya dâhil olması; bazı şeylerin yeniden sorgulanmasını sağlamıştır. Üstelik hermeneutik, sadece anlama ve yorumlama ile sınırlı kalmadan uygulamayı da vurgulayarak bir pratik felsefe olma yolundadır. Hermeneutiğin ufku bizi, yargılamak veya teşhis koymak için konuşmaya değil, anlamak için/anlaşmak için dilde gerçekleşen bir “birlikte var oluşa” götürmektedir. Bunun için burada anlamının ve söyleşinin içinde taşıdığı gelenek, belli bir iktidar üzerinden değil; kişilerin kendi geçmişleri/tarihsellikleriyle açıklanmaktadır. Bu yeni dinamikler, “ben” ile “sen”in karşılaşmasında da ifadesini bulmaktadır.

“Ben”, söyleşi esnasında “sen”e yöneldiğinde, bu incelemeye, bilmeye dönük bir yönelim olmamaktadır. Kişinin “ben”inin farkına varması, başkası ile karşılaşmasında anlam bulmaktadır. Kişinin kendisi olması, sabitlenmiş bir kişilikle tanımlanabilecek bir durum değil, kendi içinde sürekli değişen ve başkası ile de değişmeye devam eden bir süreçtir. Bu da ilişkilerle mümkün olmaktadır. İnsan, kendisini bilinci yoluyla ortaya koyan bir varlıktır ve bu onun özü gereği böyledir. Bu bilincin oluşması, bir ilişkinin varlığına bağlıdır. Ve bilincin oluşmasını sağlayan ilişkinin varlığından söz edildiğinde orada düalizm veya plüralizmin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır (Urhan, 2002: 20).

“Sen”e yönelme Gadamer’e göre aslında yine yönelen kişinin kendi kendisini dikkate aldığı, önemseydiği bir yönelimdir (Gadamer, 2006:121). Çünkü kişinin kendisinin “ben”inin bilincine varması, “sen”le kurduğu ilişkiye bağlıdır. Örneğin Nédoncelle, Berdiaeff ve Renouvier gibi Fransız düşünörlere göre de bilinç / “ben” bilinci, bir öznenin başka bir özne ile işbirliğini gerçekleştirmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır (Urhan, 2002: 24). Yine de bu, ona incelemek için parçalarına ayrılacak bir nesne olarak bakmaktan daha ahlaki ve anlaşılırdır. Çünkü burada aslında dile gelme çabası vardır ve diğerini

anlama, kendimizi dile getirmek için bir yol olmaktadır. Gadamer, söz konusu olanın bir çeşit iddialaşma ve galip gelme çabası olduğundan söz etmektedir. Söyleşide bir iddia ortaya çıkmaktadır ve söz konusu iddia refleksif olarak bir karşı iddiayı doğurmaktadır. Bir süre sonra anlama, merkezi öneminden kaymakta ve mesele “en çok kimin anladığı” meselesine dönüşmektedir. Hatta durum, karşımızdaki kişiyi onun kendisini anladığından daha iyi anladığımız iddiasına kadar gitmektedir. Kişiler arasındaki bütün ilişkilerin iç tarihselliğinin bu değişmeyen mücadelede yattığını düşünen Gadamer, kişilerin birbirileri üzerinde tam egemenlik kurmasına kadar bu ilişkilerin farklı derecelerde gerçekleştiğini düşünmektedir. Böylece “ben”in karşısında değil yanında “sen” tecrübe edilmektedir. Egemenlik kurma arzusu, kendi olma yolundaki insanın “güç istenci”dir. Ancak içerisinde katı yargıları barındırma riski vardır. Nietzsche de “Böyle Buyurdu Zerdüş” adlı eserinin ikinci bölümünde “*Kendini Alt Etme Üstüne*” başlığı altında güç ve hâkimiyet istencinden şöyle söz etmektedir. :

“...Güç istemi olarak sizin bütün isteminiz budur, ey en bilge kişiler... Elbette, bilgisizler, halk, üstünde kayık yüzen bir ırmak gibidir ve kayıkta değerlendirmeler oturur, ağırbaşlı ve örtünmüş. Siz, oluş ırmağının üstüne koymuşsunuz isteminizi ve değerlendirmelerinizi; halkın iyi ve kötü diye inandığı şeyler, eski bir güç istemini açıklar bana... Nerde canlı gördüysem, orda güç istemi gördüm; uşağın isteminde dahi, efendi olma istemini gördüm...” (Nietzsche, 1984: 110 – 111).

Foucault da özellikle bilmek söz konusu olduğunda söylemlerde daima varlığını hissettiren, hâkim olan ve biçimlendiren bir epistemenin varlığından söz etmektedir. Episteme, Platon’da bulunduğu anlamından bu yana dönüşüme uğramış ve egemen olmanın somut belirtisi haline gelmiştir.

“Episteme, Platon’un düşüncesinden farklı olarak, bilginin eşanlamlılığı değil, herhangi bir bilimsel çaba tarafından gerçekleştirilmiş bir söylemin düzene sokulduğundan ve söylemden bağımsız olarak bulunan bilgilerin tarihsel bir düzene konulduğundan önce var olan ilkenin ifadesidir...” (Urhan, 2010: 43).

Bütün bu iddialaşma, baskın çıkma, egemen olma arzularına karşın sadece anlamının esas olduğu bir diyalog mümkün olabilir mi? Kendisinden kaçmakta zorlandığımız bu durumlara rağmen karşılıklı anlama, nasıl gerçekleşecektir?

Gadamer açısından bunu sağlayan şartlar söz konusudur. İster episteme ister gücü elinde tutmak isteyen kişi olsun hepsini gerçekleştiren aynı varlıktır. Kendi geçmişine sahip, onu oluşturan ve ilişkiler ağı içerisinde karşımıza çıkan insan söz konusudur. Sen’le karşılaştığımızda tarihselliklerimizin bilincinde olmak, önemli basamaklardan biridir. ‘‘Sen’’ de ‘‘ben’’ gibi kendisini meydana getiren bir tarihsel süreç içerisinde var olmaktadır ve bunun içerisinde ön yargılar mevcuttur. (Anlamaya engel olmayıp, ön-anlamayı sağlayacak önyargılar.) Bu esnada bazı tutumlar sergilemek olasıdır. Örneğin anlamaya çalışır gibi gözükmek, bunun için aşırı iyi ve cömertçe ‘‘ilgili’’ gözükmek, bir tür ‘‘hakikat oyunu’’ içerisinde karşıımızdaki olanı savunmasını ya da karşı iddiasını baştan kırarak ona hâkim olma çabası taşıyacaktı. Açıktır ki bu, gerçek bir anlamadan uzak sadece bunu yapan kişinin üstün olma isteğiyle birlikte gizlenmiş bir otoriterlik barındıracaktır. Bir nevi Nietzsche’nin ‘‘acıma’’ eylemine verdiği tepkiyi hak etmektedir. Çünkü burada da ‘‘sen’’i ‘‘ben’’den daha aşağı bir pozisyona indirerek kendini ondan üstün görmek demektir.

Kendi ‘‘bilğini’’, hakikat olarak görmek ve göstermek uğraşı vardır. Bununla birlikte sırf böyle bir tutumdan kaçınmak için en uca yerleşmek, kendini ‘‘idealize’’ ederek nesnel, önyargılarından arınmış ve tarihsel koşulların şartlandırmalarından bütünüyle ayrılmış bir şekilde lanse etmek de hem gerçekçi değildir hem de anlamaya katkı sağlamayacaktır. Gadamer’e göre bu, ilişkinin karşılıklı dışında konumlanarak ahlaki normları çiğnemek demektir (Gadamer, 2009: 139).

Yapacağımız şey, bir kere ister bir metin okurken olsun (yazar ve okuyucu arasında) ister bir konuşmada olsun (konuşan ve dinleyen arasında) iki tarafında etkin olduğu, karşılıklı bir ilişkinin mevcut olduğunu kabul etmektir. ‘‘Ben’’ karşısında ‘‘sen’’den teslimiyet beklememektir. Çünkü amaç, teslim almak değil, anlama olmalıdır. ‘‘Sen’’in dile gelmesi için söz imkânı vermek gerekmektedir. Çünkü anlamada olan biten şey, birinin diğerine bir hakikati dayatması ve onu kabul etmeye zorlaması değil, etkin biçimde bilinçlerin karşılıklı açılması ve kaynaşmasıdır.

Urhan’a göre insanın sahip olduğu bilinci, ona bir kişilik atfedilmesini sağlar. Bu kişiliğin tanımlanmasında ilişki önemli bir yere sahiptir. Buradaki ilişki; insanın kendiyile, Tanrıyla, başkalarıyla ve doğayla ilişkisini kapsayan boyutlara sahiptir (Urhan, 2002: 9). Bu ilişki

aynı zamanda bilinci ve kişiliği oluşturan bir ilişkidir. Öznenin bunu gerçekleştirebilmesi için bir başkasına ihtiyacı vardır. Bu “başkası”, kişinin kendisi de olabilmektedir, yani öznenin, kendi kendisini nesne edinerek bu ilişkiyi kurması da mümkündür (Urhan, 2002: 21).

Anlama, ister yazılı ister sözlü olsun, bir konuşma içerisinde gerçekleşir. Kişinin kendisiyle konuşması da olabilir bu, metni okurken yazarla konuşma hissi de olabilir. Böylece bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Anlama nasıl ki, Heidegger’e göre, insanın varoluşsal bir niteliği ise aynı zamanda içinde bilinçlerin karşılaşarak kişiliğin oluşmasını sağladığı, hatta kişiliğin oluşması için şart olan bir süreçtir. Bu nedenle diyalogda olduğumuz “başkası”, kendimiz de olsak; anlamak için daima başkasına ihtiyaç duymaktayızdır. Başkasıyla ilişkimiz ona tepkiyi mesela nefreti de içerse aslında kendimizi birbirimize göre konumlandırmaktayız. İlişkilerimiz ve diyaloglarımızın böyle bir yönü de mevcuttur.

Anlama için açık olma, kendini başkasına açma şarttır. Geçmişle yoğrulmuş olmak, bu açık olma durumuna engel değildir. Burada söz konusu açıklık sadece konuşmak değildir aynı zamanda dinlemektir de. Birlikte bulunmanın gereği, birinin diğerini dinleyebilmesi ile anlam kazanmaktadır (Çüçen, 2004: 209). Geçmiş, bilincimizin tarihsel etkinliğini bastırmaya çalışmak aslında anlamaya engel olacak olandır. Başkasına açık olma, gerektiğinde karşı olduğumuz bazı şeyleri kabul etme olasılığını da içinde taşımaktadır. Bu bir zorunluluk değildir. Ancak şunun farkında olmak hem ahlaki hem de anlama açısından gereklidir: “Ben” ya da “sen”, bir nesne değildir. Bizler, gerçekliği paylaşarak var etmekteyizdir. Tüm bu koşullar içinde kibirin ve hâkim gelme arzusunun körlüğüne düşmeden başkasının, Sen’in bize söyleyebilecekleri olduğunu görmek gerekmektedir. Üstelik bu karşılaşma, insanın içinde kendini de keşfettiği ve sınıdığı bir macera içermektedir. Kesinlik açısından karşılaştığımızda, doğa bilimlerinin vaat ettiğinden daha az kesinliğe sahip olabiliriz (Chang, 1994: 103). Ama bu macerada “kazanç” kişinin başkalarını bilmesi kadar kendisini de bilmesidir. Bu yönüyle burada anlama ve bilme, ahlaki bir yöne de sahiptir.

4.3. Kùltürler Arası Anlamada Hakikat Kavramının Rolü ve İnsan ile Bağlantısı

“Hakikat” kavramını irdelemek, kaçınılmaz olarak Aydınlanma düşüncesiyle hesaplaşmak demektir. Zira Aydınlanma; prensipleriyle bir dönüm noktası olmuştur, “cehaleti” bilimsellikle ortadan kaldırma amacıyla güçlü bir hakikat fikri ön plana çıkmıştır. Hollinger, söz konusu dönemin temel iddialarını şu dört maddeyle sıralamaktadır (Hollinger, 2005: 17):

1.İnsanlığın epistemolojik birliği; bilinmeye değer her şeyin, bütün insan varlıklarının ve evrensel olarak geçerli bir metodolojik kabuller kümesinin oluşturduğu temel üzerinde, rasyonel olarak tasdik ve kabul edebilecekleri bir inançlar öbeği halinde bir araya getirilebileceği iddiasıdır (Hollinger, 2005: 17).¹⁷

2.İnsanlığın moral birliği; evrensel akli moral ilkelerin her yerde bütün akıllı varlıklar için bağlayıcı olup, davranış ve yargı bakımından rehberler ve standartlar sağladığı iddiasıdır. (Hollinger, 2005: 18)

3.Bu (birbiriyle bağlantılı) hedeflerle çelişen veya bu amaçlara engel olan inançlar, değerler, iddialar ya da faktörler insanın ilerlemesi ve mutluluğu için bir engel teşkil eder. Sadece bilim ve evrensel değerlere dayanan bir toplum gerçekten özgür ve rasyoneldir; yalnızca böyle bir toplumun üyeleri mutlu olabilir. (Hollinger, 2005: 18)

4.Hakikat, bizi özgür kılacaktır. Mutsuzluk ve ahlaksızlığın nedeni bilgisizlik olduğu için, kendimiz ve dünya hakkında ne kadar çok şey bilirsek, insan hayatı o kadar iyi olacaktır.’’ (Hollinger, 2005: 18)

Distopik eserlerin katı dünyasını anımsatacak denli kesin ve özgürlük, mutluluk, hakikat gibi elzem kavramlar konusunda bu denli belirleyici prensipler; modern dünyanın temel savunuları haline gelmiştir. Belki de George Orwell’ın “1984” distopiasına ve Aldous Huxley’nin “Cesur Yeni Dünya” (Brave New World) eserlerine bu düşünceler ve onların getirileri ilham vermiştir. Her iki eserde de tek bir hakikat vardır ve tüm insan dünyası bu hakikate göre düzenlenmiştir. Özellikle Cesur Yeni Dünya’da bireyler “alfa, beta, delta” olarak ayrılıp, tamamen bilimsel kurallara göre yetiştirilmektedir. Bilimsel tekniklerle “kusursuz” fiziksel özelliklerde insanlar üretilmektedir. Duyguya yer olmayan bu cesur dünyada; insan aklının doğru çalışmasını engellediği için aile, sevgi, aşk, yas tutma, sanat, coşku gibi duygu ve olgulara yer yoktur.

“...O zavallı modernlik öncesi insanların çıldırmış, kötü ve sefil durumda oluşlarına şaşırılmamak gerek. Dünyaları; rahat yaşamalarına, akıllı, erdemli ve mutlu olmalarına izin vermiyordu. Anneler ve aşıklar, uymak üzere şartlandırılmadıkları

¹⁷ Altı çizili yerler, tarafımca vurgulanmıştır.

yasaklamalar, baştan çıkaran ihtiraslar ve yalnız pişmanlıklar, salgın hastalıklar ve sonsuz yalnızlaştıran açılar, belirsizlikler ve yoksulluk – işte bütün bunlar onları güçlü hislere zorluyordu. Böyle güçlü hislerle (güçlü; ama tek başına, umutsuz, bireysel bir yalnızlık içinde) nasıl istikrarlı olabilirlerdi?’’(Huxley, 2002: 34)

Her şeyin önceden belirlenmiş olduğu bir düzen içinde yaşamak, kısa vadede güven duygusunu tatmin edebilmektedir; ama istikrar adına yaşamsal dürtüleri ve coşkuyu karşılığında almaktadır. Tek bir hakikate dayalı düşünce, kendi kabullerine uymayan her şeyi tahrif ve yok etmeye açıktır. Buna yaşamın kendisi de dâhildir.

Kendimizi fark etmenin kendisi, “fark” kavramını içinde barındırmaktadır. Bir kıyas sonucu ortaya çıkmaktadır ki kıyasla beraber karşılaştırma ve benzerliklerle, başkalıkların örtülü de olsa bir dökümü yapılmaktadır. Hollinger’e göre farklı bireyler ve kültürler, temelde birtakım benzerlikler sergileyebilir ve birgün ortak idealler üzerinde birleşme eğilimi gösterebilirler. Ancak öyle bir durumda dahi; bu benzerlikleri, tikellikleri ya da kendine özgülükleri göz ardı edecek soyut bir modele indirgenemezler. Hatta indirgenmemeleri gerekmektedir. Aksi halde varoşun kaçınılmaz bir özelliği olan değişkenlik ve tarihsellik ortadan kaldırılmış olmaktadır (Hollinger, 2005: 104).

“Ben” ile “sen”in karşılaşmasında iddialaşmak ve bir anlamı dayatmaya çalışmak, ilişkinin geri dönüşsüz biçimde zarara uğramasına, incinmesine sebep olmaktadır. Böyle bir durumda mesele anlama’dan çıkmaktadır. Mesele artık dinleyenin önüne hazır sunulan ve kabul etmesi beklenen bir hakikat sunumuna dönmektedir. Bunun tamamlanabilmesi için dinleyen kişi, sadece “alıcı” konumuna düşürülerek söz imkânı elinden alınmaktadır. Bu, görünüşte bu kadar zorbaca olmayabilmektedir. Çeşitli yöntemlerle “alıcı” kişinin sunulan “hakikati” benimsemesini, en azından öyle düşünmesini, sağlamak da mümkündür. Bunu gerçekleştirmek için tek bakışlı bir dil tasarımı, tek bakışlı bir tarih tasarımı ve bilimin aklileştirme ile meşru kılma söylemleri yeterli olacaktır.

Oysa Gadamer, tarihsellikten söz ederken onun insanla, tek bir kişi ile değil kişilerle biçimlendiğini defalarca vurgulamıştır. Hegel’in baktığı gibi bütün tarihi bazılarının bir çeşit “seçilmiş” gibi ön plana çıkıp yükseldiği, “geri kalanların” ise bu büyük “tamamlanma” için sadece piyon olduğu bir resim olarak görmemek gerekmektedir. Nitekim böyle bakış açıları ancak katı bir dünya tasviri ortaya çıkaracaktır. Anlam, paylaşılan bir şeydir ve anlamın ortaya çıkmasında hiçbir kişi “feda edilebilir”

olmamalıdır. Çünkü anlam ortaya çıkmak için, ilişkide bulunulan herkesin, her bir kişinin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Nietzsche için de hakikat, aslında sabit bir şey değil, insan ilişkilerinde ortaya çıkan bir kesinlik yanılmasıdır.

“...Nedir hakikat o zaman?... insani ilişkilerin özeti; insani ilişkilerin poetik ve retorik olarak zenginleştirilmiş, değişikliğe uğratılmış, tezyin edilmiş ve uzun süre kullanıldıkları için insanlara sağlam, yasavari ve zorunlu gibi görünen özeti: hakikatler, illüzyon oldukları unutulmuş olan illüzyonlardır; artık kullanılamaz hale gelmiş ve hissettirici gücü bulunmayan metaforlar; resimlerini kaybetmiş bulunan ve artık bir metal parçasından başka bir şey olmayan, artık para olarak hiçbir değeri bulunmayan madeni paralardır... (Nietzsche, 2002: 277)...Birçok türde göz vardır. Sfenksin bile gözleri vardır-ve neticede birçok türde ‘hakikat’ vardır ve neticede hakikat yoktur.” (Nietzsche, 2002: 286).

Nietzsche’ye göre değişmeyen, sabit bir şey olarak bir hakikatin var olduğunu düşünmek, dogmatiktir. Gadamer’in hakikat konusundaki görüşlerinde de bunun esintilerini görmek mümkündür. Dinamik bir etkinlik ve kişilerin karşılıklı katılımı içerisinde sunduğu anlama ve yorumlama sürecinde Gadamer, hakikatin de bu süreçte yoğrulan bir şey olduğunu düşünmektedir. Felsefe ve hakikat ilişkisi, aslında düşünme tarihinin eski konularından biridir. Hakikat her zaman, değişmesi mümkün olmayan, sabit bir gerçeklik (aslında gerçeklikten farklı), ulaşılması gereken bir şey olarak sunulmuştur. Kimi zaman felsefe, sunulmak istenen bir ‘hakikat’ın ulaştırıcısı, bir aracı (belki de Hermes’i) konumuna getirilmiştir. Bu ise genellikle ya bir inanç ya da bir ideoloji halini almıştır. Şurası yadsınamaz biçimde hatırlanmalıdır ki bunların tümü, insan elinden çıkmıştır, her edimin faili insandır. Ancak mesele, başkasıyla ilişkimizde kendimizi nasıl konumlandığımızla bağlantılıdır. Burada ise bir ayrıştırma, gözde tabir ile ‘ötekileştirme’ ve dahası kendini özne gören kişi veya kişilerce ‘öteki’ne bir dayatma mevcuttur. Eğer amaç anlama olacaksa, baştan hazır bir hakikatle gelmek yerine, hakikatin ancak ‘ben’ ve ‘sen’in katılımı ile ortaya çıkabilecek bir şey olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Gadamer’e göre bir şeyin ne olduğu ancak o şey hakkında konuşulurken ortaya çıkabilmektedir. Bir diyalog esnasında, elbette yorum ihtimallerinin çokluğu söz konusu olacaktır. Yine de bu yorumların, birbirilerini karşılıklı gölgede bırakabilme ihtimalleri de mevcuttur. Bununla birlikte yorumlama praksişi sürecinde diyalektik olarak analizlerin doğması, bir doğru senteze varma garantisini vermez. Sosyal bilimlerden kesinlik beklentisi karşısında bu durum, tehdit edici bir görecelik olarak görülse de aslında olan şey; dilin yeniden dirilişi ve geleneğin verdiği anlamın yeniden kazanılmasıdır. Zaten

hermeneutik refleksiyonun kendisi, bir hakikat ya da doğruluk ölçütü olmamaktadır (Gadamer, 2002a: 271 – 272). Buna rağmen hermeneutiğe daha önceki bakışlarda daima bir egemen anlamın içselleştirmesi önkabulü mal edilmiştir (Gadamer, 2002a: 273). Eğer bir hakikat kavramından söz edeceksek bu yine o şeyin aşikârlığı, göz önünde oluşu ve kendine ait bir tarihselliğe sahip oluşundadır. Ortak bir anlayış, sorulara açık olma ve cevapların varlığı; hakikatin ifade edilebilmesi için gereklidirler. Hakikat, diyalogdan bağımsız bir mevcudiyete sahip değildir. Hakikat, ufukların karşılaştığı, anlam bağlantılarının serimlendiği, konuşmaya katılan taraflarla birlikte ortaya çıkan bir şey haline gelmektedir (Gadamer, 2004a: 26). Gadamer'e göre hakikat, oluşla bağlantılı bir kavramdır. Takip edilen yol olarak yöntem, hakikate uygulandığında, onun kaçmasına sebep olmaktadır. Hakikatin kendini gösterdiği yer diyalogdur, karşılıklı katılımdır.

“...İnsan, hakikat bildiği şeyin isbata gerek olmadan da karşısındaki tarafından kabul edileceğini ummaktadır. Kaldı ki karşısındaki insana bir şeyi kabul ettirmek hususunda ispat, her zaman doğru yol olmamaktadır. Her kaziye [önerme] sahip olduğu mantık formu itibarıyla nesnelliğin sınırlarına mahkûmdur. Bu sınır günlük hayatta hepimiz tarafından mütemadiyen ihlal edilmektedir. Zira hepimiz dilin ve bilhassa şairlerin bize sunduğu nesnelleştirilemeyen nakil formları içinde yaşıyoruz.”
(Gadamer, 2004a: 17)

Bilimin nesnellik gayreti, gündelik dilde de gerçekleştirilmeye çalışılan bir şeydir. Ancak gündelik dil, tecrübelerin ve öznel unsurların çok daha fazla yansıdığı bir alandır. Buna karşın ona nesnellik dayatmak, hakikatin sınırlandırılması, onunla oluş arasındaki ilişkiye rağmen sınırlar çizilmesi demektir. Gadamer'e göre, bu uğurda felsefeye bir görev biçilmiştir: Metinlerde ve dillerde yer alan mecazları çözerek gizli anlamları ortaya çıkarmak. Bunun içinde yanlış anlamaları ortadan kaldıracak, anlamı standart hale getirecek, çözümlemeler yapmayı sağlayacak bir işaret sistemi geliştirmesi beklenmiştir. Böyle bir sistemin kurulabilmesi için matematik örnek gösterilmiştir. Oysa böyle bir yapay dil oluşturulsa dahi yine de içinde bulunduğu dilin gerçekliklerini taşıyacaktır. Belli bir şeyin ifade edilmesi için bu çalışmalar arzu ediliyorsa, bu ancak vaz etmek, yani söyleşi değil nutuk olacaktır. Bunun için de dilde var olan tecrübelerle müdahale etme, onlarla oynayıp yerlerini değiştirme ihtimali de bulunmaktadır. Gadamer'in hakikat konusunda işaret ettiği şey ise “soru”lardır. Hakikat iddiasında bulunan önermelerin mümkün olamayacağını, kaldı ki bir önermenin ancak içerdiği tüm varsayımlarla birlikte değerlendirilip anlaşılabilceğini; buna karşın soruların anlama giden yolsa önemli yol göstericiler olduğunu düşünmektedir. Hazır hükümlü önermeler esasında bir cevaptırlar;

ancak anlamak için soruya bakmak gerekmektedir. Ayrıca hakikat, zamansallık içerisinde tecrübe edilmektedir (hakikat tecrübesi de zamansaldır) ve bu tecrübe, insan ve dünyanın birliği ile mümkün olmaktadır (Tatar, 1999: 104). Şu halde bütün bilme ve elde etme arzusunun karşın hakikat, hareketli bir zemin üstünde bizimle birlikte yol almaktadır.

Hakikat kavramı konusunda Gadamer'e ilham veren iki düşünür vardır: Bunlardan biri Martin Heidegger diğeri Karl Jaspers'dir. Heidegger için hakikat varlığın kendini açığa çıkarması gibi varoluşsal bir niteliğe sahiptir. Varlıktan ayrı olarak ortada bulunmayı bekleyen bir şey değildir. Genellikle hakikate bakışımız bunun tersidir, yani onu kendi dışımızda bir şey olarak bulmaya çalışmak. Burada da esasında farkında olmadan ilgi, beklenti ve hatta çıkarlarımızı merkeze alarak düşünmeye meyilli hareket etmekteyizdir.

Gadamer'e ilham veren bir diğeri düşünür Jaspers için de hakikat, sabitlenmiş bir şey değil, varoluşla birlikte ortaya çıkan dinamik bir şeydir. Söz konusu olan varoluşun hakikatidir ve bu da ancak kişilerin birlikte ulaşabilecekleri, insanların açık oluşunu gerektiren bir şeydir. Üstelik hakikatin özü, iletilebilir bir şey olmasıdır (Erdem, 2007: 34). O, 'sen' ile 'ben'in birlikte varolmasıdır. Jaspers için de hakikat, iletişimde ortaya çıkan, insanın bir zaman varlığı, tarihsel bir varlık olmasıyla ilişkili bir kavramdır. Hakikat, aynı zamanda bir varoluş çabasıdır insan için. Ve bu uğurda insan, kendi sınırlarını aşmaya çalışan bir varlıktır.

"...İnsan, anlaşılması olanaksız olan; ama yine de bilincinde olduğu sonsuzluk nedeniyle kendi sonluluğunu aşar; çünkü bu sonluluğun bilincindedir (Jaspers, 2005: 61)...İnsan, özgürlüğünün bilincindedir ve temsil etmesi mümkün olan ve gereken şey her neyse o hale gelmek ister. Kendi doğasına yönelik bir ideal tasarlar. Araştırma konusu olan insan, idrak yoluyla, yanlış bir değerlendirme sonunda, bir imaj haline getirildiği gibi, insanın özgürlüğü de kendi yolunu çizirken yanılır ve mutlak bir ideal hedefler. Cevapsız sorulardan ve karmaşadan kaçmak ve genelliğe sığınmak ister. Bu öyle bir genellik olmalıdır ki insan, bunun somut şekillerini taklit edebilsin." (Jaspers, 2005: 64).

O halde varoluşçu filozofların tabiriyle kendi sonluluğuna karşın sorularının sonsuz ufkunun karşısında ezildiğinde insan, bu ağırlığa dayanamamaktadır. Bu durumda ise belki de bile isteye bir hakikat oyununun oyuncusu olarak kendini dâhil etmektedir. Nereye varacağı belli olmayan bir sorgulama karşısında, hazır verilmiş bir yanıt ve hakikat iddiasına sığınmak, daha güvenli gelebilmektedir. Yine de bu, hakikatin insanın kendisiyle

birlikte evrilen bir şey olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Üstelik felsefe ve felsefi söylemin ufukları bu yolda pes etmeyerek uzanmaya devam edecektir.

“...Felsefe, diğer bütün faaliyetlerin arkasında ve uzağında yer alan, bunların hiçbirine indirgenemeyecek nitelikte özel bir faaliyettir...Buradaki amaç, felsefenin hakikatin kendisinin hareketinden başka bir şey olmadığı, kendisinin bilincine varan bilinç olduğu- ya da dünyaya uyanan kişinin zaten filozof olduğu- düşüncesini olumlamaktır.” (Foucault, 2012: 22).

Tekrar vurgulamamız gerekmektedir ki hakikat, ulaşılmaya çalışılan sabit ve değişmez bir bilgi değildir. Hakikat, varlığının kendisinin bilincine varmasıdır ve bu süreç özellikle felsefede idrak edilmektedir. Söyleşi; karşılıklı katılımın sunduğu birlikte oluşla iç içe bu sürecin ortaya çıkma yeri, hermeneutik ise (anlama ve yorumlama ile) uygulamaya dönük kısmını oluşturmaktadır.

Cassirer, böyle bir hakikat anlayışının, eski anlayışa karşın eleştirel bir nitelik taşıdığını düşünmektedir. Klasik hakikat anlayışında dogmatik verili bir hakikat anlayışı yer almaktadır. Ancak felsefenin değişimi ile birlikte artık bilginin hakikati salt bir imge ifadesi olmaktan çıkarak bir fonksiyon halini almıştır. Bununla birlikte bütün farklı bireysel dünyalar; ortak bir evreni ve ortak bir hakikati ifade etmektedir (Cassirer, 2008: 64 – 65).

Aslında hakikat kavramında, bir anlam kayması söz konusudur ve hakikatin dile gelmesi- getirilmesi bazı ahlaki niteliklerle de ilişkilidir. Foucault bunu ‘‘Parrhesia’’ kavramını ele alırken çok çarpıcı biçimde göstermektedir. Bu sözcük, ‘‘açıkça söylemek’’, ‘‘her şeyi söylemek’’ gibi anlamlara gelmektedir. Konuşmacı; hiçbir şeyi saklamadan kalbini ve zihnini konuşma yoluyla açmaktadır. Bunu yaparken düşündüklerini gizleyecek ya da çarpıtacak herhangi bir retorik biçim kullanmaz; en dolaysız sözcük ve ifade biçimlerine başvurur (Foucault, 2005: 10 – 11).

Parrhesia kavramının, gündelik ilişkiler kadar politik bir tarafı da vardır. Hakikati dile getirmenin bir biçimi olarak *Parrhesia*, konuşmacıdan bazı ahlaki nitelikler de talep etmektedir. Açıksözlülük, cesaret, söyledikleriyle yaptıkları arasında bir uyumun olması, hakikati söyleme uğruna karşılabileceği tehlikeleri göze alması, dürüst ve eleştiriye (özeleştiri ve başkalarının eleştirileri) açık olması, ne kendini ne de başkasını kandırmaması; bu niteliklerden bazılarıdır. Bir çıkara dayalı ya da hâkimiyet kurma arzusu

ile konuşmanın karşısında *Parrhesia*, hakikatin apaçık ifadesidir. Gerektirdiği ahlaki nitelikler ve göze alınması gerekenler bakımından herkes *Parrhesiastes* (Parrhesia yapan kişi) olamamaktadır. Sonuçta hakikat; sadece sözle ilgili değil, uygulamayı da içeren bir kavramdır. Ulukütük'ün aktarımıyla Gadamer de hakikat kavramını kendine özgü ve farklı bir hale getirerek, bu konudaki tavrını teorik akla karşı pratik bir felsefe ve tarihsellikten yana koymaktadır (Ulukütük, 2013: 49).

4.4. Gadamer Açısından Başkasını Anlamada Platonik Diyalog Yöntemi

Hakikat kavramını ele alırken onun oluşla birlikte ortaya çıktığını ve anlama için sorulara yönelmek gerektiğini söyleyen Gadamer, Platon'un metinlerinde kullandığı diyalog yöntemini model olarak göstermektedir. Ona göre Platon'un modeli, retoriğe atfedilen olumsuz değerlendirmelere rağmen, diyalektik tarzda temellendirilmiş bir retoriktir. Retoriğin diyaloga yedirilmesi, konuşmayı daha ilgi çekici kılma isteğinin kaçınılmaz bir sonucudur (Gadamer, 2002f: 150).

Dili; yaşamın ve dünyanın biricik anlamlandırıcısı ve öznenin bilincini saran bir kabuk gibi gördüğümüzde, dil ve anlam arasındaki ilişki dolaysızlaşmaktadır. Düşüncemizi meydana getirdiğimiz yer dildir. Düşüncemizi, başkasıyla kurduğumuz ilişkide ortaya çıkaran da dildir. Bununla birlikte dilsel düşünce salt rasyonel bir dolaysızlık değil, anlamın taşıyıcısı olan bir semboller ağıdır aynı zamanda. Bu yüzden düşüncenin anlamı öncelemesi beklenemez. Anlam, düşünceye içkin haldedir. Hermeneutik felsefenin, dolayısıyla Gadamer'in, dili ve anlamı diyalektik bir ilişki içinde görmesi; hermeneutiğin Eski Yunandaki antik anlamıyla ilişkilidir (Ulukütük, 2013: 86). Bu görüş, Gadamer'in bir model olarak neden Platon'un diyalog yöntemini seçtiğinin bir açıklaması olarak görülebilir.

Diyalog, ötekiyle karşılaşmaya imkân veren bir yapıya sahiptir. Falzon'a göre diyaloga dayalı etkileşimde kişiler, tarihin oluşturmaları olarak hem belirli düşünce ve eylem biçimlerini doğurmakta hem de onların dönüşmelerini sağlamaktadır. Diyalog; bir hayat formudur ve ötekiliği, tarihsel diyalogu kabul ediyor gibi görünüp de gerçekte ötekini ben'e göre negatif ve ikincil terimlerle açıklayan, dahası ötekini ben'e tabi kılarak totelleşen Hegelci diyalektikten farklıdır (Falzon, 2001: 65 – 66). Ancak bir diyalogun bu

işlevi kazanabilmesi için, tıpkı Parrhesia’da olduğu gibi, açıklık ve görünür olma gerekmektedir. Bunun yolu ise sorulardan geçmektedir.

Platon’un diyaloglarında sorularla ve onlara verilen yanıtlarla gelişen bir biçim mevcuttur. Sorular hem diyalogun başlatıcısı hem de sürdürücüsü konumundadırlar. Diyalogun konusu bu sorularla belirlendiği gibi aynı zamanda sorularla yönünü bulmaktadır, açılmaktadır. Gadamer de bu bağlamda sorulara özel bir değer yüklemektedir. Şöyle ki ona göre soruların özünde bir anlam mevcuttur ve de bir yön hissi içermektedirler, istikameti göstermektedirler. Sorulan soru, hakkında olduğu nesneyi belirli bir perspektife yerleştirmekte ve nesnenin varlığını açmaktadır (Gadamer, 2009: 142).

Bu diyalog esnasında sorular, diyalektik bir önem taşımaktadır. Ancak söz konusu olan her soru değil, bir ufka sahip sorulardır. Diyalog süresince bu soruların varlığı kabullenilmiştir; konuyu açması ve konuşmanın yönünü göstermesi bakımından önceliğe sahiptirler. Sorular, yönelinmesi gereken var olan bir açıklığa işaret ederken aynı zamanda kapsamında sınırlarını belirlemektedirler. Gadamer, bu açılardan diyaloglarda “doğru” sorunun sorulmasının önemini sadece felsefi metinlere değil, gündelik yaşama da uyarlamaktadır. Kişiler arasında bir söyleşinin başlaması ve devam edebilmesi, gidilecek gerçek yönü gösterecek sorunun sorulmasıyla mümkündür. Eğer soru doğru yönde gerçekliğe işaret etmiyorsa bir cevabı da olamayacaktır. Burada belirleyici şey ise onların anlamlarıdır. Hem anlamaya hem de bilgiye giden yolda soruların belirlenmesi, yönün de belirlenmesi demektir. Çünkü ayırt edici bir unsur olarak sorular, diğer sonuçların elenmesini sağlayacaktır. Buna rağmen bilgi, bu aşamada henüz tamamlanmamış olacaktır. Çünkü Gadamer’e göre bilgi de diyalektik bir süreç sonunda elde edilmektedir. Burada sorunun öncelikli oluşunun vurgulanması, olası bir yöntem fikrinin yetersizliğini göstermeye yöneliktir. Yöntem yetersizdir, soru önceliklidir; çünkü neyi bilmediğimizi gösteren şey, sorulan sorulardır. Bir konu hakkında sahip olunan genel kanaatlerin açık noktaları, sorularla ortaya çıkmaktadır. Böylece o genel kanaatler, dogmatiklikten kurtulup, sorgulanabilme ardından da değişme imkânı bulmaktadır.

“...sorgulama bir eylem değil, bir maruz kalmadır/ıstıraba maruz kalmadır. Sorunun kendisi, bize baskı yapar ve biz artık ondan kaçamayız ve ona bizim alışkanlık haline gelmiş kanaatimiz içinde direnemeyiz.” (Gadamer, 2009: 147).

Böyle bir diyalogun amacı; insanları sıkıştırmak, onları alt etmek, üstün gelmek ya da etkilemek değildir. Amaç, Parrhesia'ya benzer biçimde, sorular aracılığıyla doğru yönde giderek hakikate ulaşmaktır. Bu aynı zamanda bir düşünme biçimidir de. Önemli olan şeylerden biri de bu süreçte karşımızdaki kişinin de bizimle birlikte, burada olduğunu göz ardı etmemektir. Zira diyalogun devam edebilmesi için söyleşideki kişilerin birbirini dikkate alması gerekmektedir. Diyalog denince akla Platon ve onun kendine has yönteminin gelmesi kaçınılmazdır. Zira Ulukütük'e göre Platon'un da eserlerini diyalog şeklinde yazmasının nedeni; anlatımının monolojik ve otoriter yönlerini törpülemek için canlı konuşma tarzına başvurmadır. Söylenen şeyin doğrulanması, başkasının algılamasına ve onayına ihtiyaç duyduğu için; Platon'da diyalog, bir hakikat güvencesidir (Ulukütük, 2013: 45).

Bu Platonik modeli Gadamer, hermeneutiğe de uyarlama düşüncesindedir. Anlama ve yorumun başlaması için, doğru bağlantıda/ilişkide bir sorunun varlığı gereklidir. Bir metnin anlaşılması için de bu gereklidir. Okuyucu da yazara soru yöneltmektedir aslında. Söz konusu soruların ufku, hermeneutiğin ufkuyla örtüşmektedir. Kısacası anlama ve yorumlamaya ulaştıracak soruların ufku, hermeneutiğin ufkudur ve bu ufuk, öncelikli olarak kazanılması gereken bir niteliktir. Metni okurken de amaç, metni alt etmek olmayacaktır. Metnin alt metnini, arka planında ne olduğunu, nasıl bir ağ içerisinde çıktığını görmeye çalışmak esastır. Bu süreç, kişiler arası ve kültürler arası anlamaya da uyarlanabilmektedir. Çünkü her koşulda söz konusu olan yine ufukların kaynaşmasıdır ve bu, dilin bir başarısı olarak ortaya çıkmaktadır. Yeter ki sürecin gerektirdiği ilkelere sahip olunsun.

Söyleşide uzlaşmaya çalışma veya bir metni anlamaya çalışma, her iki durumda da bir konunun varlığı söz konusudur ve dilin başarısı ile aslında anlaşılacak istenen şeyin dile gelmesini sağlamaktır. İşte bu dil, anlama esnasında ortak bir dil haline gelmektedir.

“... başarılı bir söyleşide her ikisinin de nesnenin hakikatinin etkisi altına girmeleri ve dolayısıyla birbirlerine yeni bir komünite içinde bağlanmaları demektir. Diyalogda bir anlamaya / anlaşmaya varmak sadece kişinin kendisini ortaya koyması ve kendi bakış açısını başarıyla ifade etmesi meselesi değildir; tersine, içinde daha önce olduğumuz gibi kalamayacağımız bir komünityona dâhil olmasıdır.” (Gadamer, 2009: 165).

Şu halde söz konusu olan bir süreç mevcuttur ve bu süreç, tamamen dilde gerçekleşmektedir, dilin bir başarısını göstermektedir. Baştan kendini dayatan, bulunmayı bekleyen bir hakikat söz konusu değildir. Metnin ve söyleşinin ilgili olduğu şeye doğru ve açıcı sorularla yönelerek, bu esnada var olan hakikatin kendini açıp dile gelmesini sağlamaktır mesele. Üstelik bu sırada kişiler arasında ortak bir dil gerçekleşmektedir, bu da dilin gizemli bir özelliğidir. Aslında olan ise kişilerin anlama/anlaşma için ortak bir perspektif geliştirmesidir. Elbette bunun için hermeneutik (özellikle ahlaki bir tutum olarak) bir seviyeye sahip olmak gerekmektedir. Muhataplardan birinin diğerini teslim aldığı değil, karşılıklı açıklık içerisinde muhatapların ufuklarının kaynaştığı bir diyalog gelişmektedir ve bunun için belli bir bilinç seviyesine ihtiyaç vardır. Süreç sonundaysa anlamın ortaya çıkarılması ile beraber kişilerin değişmesi de mümkündür. Christopher Falzon, ‘‘Foucault ve Sosyal Diyalog’’ adlı eserinde bu durumu şöyle açıklamaktadır:

‘‘...İnsani varlıklar olarak biz hem başka insani varlıklarca yorumlanır, şekillendirilir ve organize ediliriz hem de yeni düşünce ve eylem biçimleri yaratmak, sonra da diğer düşünme ve eylem biçimlerini şekillendirmek ve dönüştürmek için empoze edilmiş bulunan sınırlamaları aşmaya yetenekliyizdir. Biz böylece, başından sonuna ve bütün varoluşumuz boyunca bir açık-uçlu sosyal diyalogda, tarihin bizzat kendisini oluşturan bir diyalogda içeriliriz. Ve son tahlilde bu yalnızca, bireyler başkalarının onlara empoze ettikleri formları aşabildikleri ve kendi kültürleriyle belirli kültürel formların doğmasını ve tarihsel gelişmenin gerçekleşebilmesini mümkün kılacak bir diyaloga girebildikleri için böyledir. Yaratıcı aşma, tarihsel diyalogun deviniminin temelidir.’’ (Falzon, 2001: 63).

Ötekiyle, dünyayla karşılaştığımızda onu kendimizce düzenleyerek bir anlam çerçevesine yerleştirme gayreti içerisine gireriz. Fakat burada öteki de pasif değildir. O da bir yandan buna direnirken öte yandan aynı yorumlama içerisindedir (Falzon, 2001: 58). Başta bu deneyime ve devinime açık olmak; bunun için de dogmatik, baştan sabit yargılı olmamak, değişmeye açık olmak da kişilerden beklenen diğer özelliklerdir. Gadamer, bu noktada ilgi çekici bir şeyi dile getirmektedir; ona göre zaten söyleşinin kendisinde gerçekleştiği dil de aslında ben’in değil, biz’in mntıkasına girmektedir (Gadamer, 2004a: 120).

‘‘Biz’’ oluş, birlikte kavrayış dikkat çekici ifadelerdir. Bütün yöntem arayışı ve hakikat iddiaları arasında kaybolmuş insana işaret ettikten sonra (her ne kadar Gadamer bunu açıkça dile getirmese de) Dasein’ların birlikte oluşuna vurgu yapmak ve bunun yerinin dil olduğunu göstermek; birleştirici bir unsur olarak önem kazanmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda dilin özüne dair bir nitelik olmaktadır. Gadamer, bunu ‘‘dil’in ben mahrumiyeti’’

olarak adlandırmaktadır (Gadamer, 2004b: 120). Şöyle ki bir kişinin bir dili konuşuyor olması, ‘ben’in konuşuyor olması, hitap edilen kişi o dili anlamadığı sürece bir şey ifade etmemektedir. ‘Ben’ var olmuş olsa bile kimsenin anlamadığı bir dili konuşurken yok gibidir. Konuşmak, aslında ‘ben’in birine konuşmasıdır. Bu yüzden isabetli kelimeler seçilmeye çalışılmaktadır. Kişiler arası diyaloglarda hep bir ruh vardır ve bu ruh, muhatapları sarmaktadır. Bunu açıklayabilmek için Gadamer, ‘oyun’ benzetmesini kullanmaktadır (Gadamer, 2004b: 121).

Bu bir tür oyuna benzemektedir; ancak bütün oyuncularını sarmalayan dinamik bir süreç mevcuttur. Bu oyunda kişiler, oyun olduğunu unutup ne kadar kendilerini verirlerse ve ciddiye alırlarsa o kadar amacına ulaşmaktadır, özgürlük hissi ve kazanma zevki elde etmektedir. Karşılıklı ifadelerin dile gelmesinin ardından bu ifadeler birbiriyle kaynaşmaya başlamaktadır. Birlikte oluşun tezahürlerinden biri, böylece diyalogda gerçekleşmektedir.

4.5. Kùltürler Arası Anlama İçin Pratik Felsefe Arayışları

*‘Kendisinin karıştı hakkında yargıya varması gerekince akıl,
ne kadar az ve öz konuşuyor; ayrıca ne kadar buyurgan...’*
(Foucault, 2015: 34)

Bugüne kadar metinleri yorumlamanın alanı olan hermeneutik; Vattimo ve Zabala’ya göre artık insanın varoluşunun bütününe kapsayan, ontolojik bir öze sahiptir. Bu niteliği kazanmasında Gadamer kadar Nietzsche ve Heidegger’in de rolü olmuştur. Bu ontolojik öze sahip olmakla, sadece bulunması beklenen bir hakikat veya anlamın değil, çağdaş felsefenin de ortak dili haline gelmiştir (Vattimo ve Zabala, 2012: 22). Modern dünyanın artık yapacak bir şey yokmuş hissi veren kaosu içinde, ilerlemek için yeni bir imkân sağlamıştır. Bu imkân da belirli bir dilde değil, dilde yaşamamızdan geçmektedir. Gadamer için hermeneutik, sadece bir uygulama alanı değil aynı zamanda pratik bir felsefe imkânıdır. Ayrıca her hermeneutik formu bir kuşku bilincini aşma formudur (Gadamer, 2002f: 149).

Bu kuşku, hakikat kavramıyla olan bağımıza bağlı olarak uygulamayla aşılabilmektedir. İnsanlığın çözümsüz ve muğlâk görünen sorunlarla boğuştuğu ve krizlerin yaşandığı

modern dünyada, gördüğümüz üzere, aslında bir pratik felsefe ihtiyacının dile getirilmesi yeni değildir ve başka pek çok filozof tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Kula'nın aktarımıyla Nietzsche'ye göre; uygarlığın getirdiği zorluklar nedeniyle insan, dil yoluyla kendini tanıtabilecek ve tam olarak iletebilecek durumda değildir artık. Bu yüzden dil, insanı kollarıyla saran ve gitmek istediği yöne iteleyen bir güce dönüşmüştür. İnsan kendini iletemediğinden dolayı, ortak duyuyu mümkün kılan iletişim göstergeleri de boş kapçıklara dönüşmektedir. Ortaya çıkan şey, 'uzlaşım' sıkıntısıdır; duyguların uylaşımı olmadan sözlerde ve eylemlerde görüş birliğine varamamaktır (Kula, 2012: 294).

Öte yandan kuramsal açıdan kesinlik beklentisi de iletişimde baskıyı arttırmaktadır. Kaldı ki Bahtin'e göre yargıların kuramsal doğruluk kıstasına tabii tutulması gerekli olsa bile yeterli değildir. Gerçekleştirilen eylemin, ahlaki yönünün sorgulanmasına engel değildir (Bahtin, 2001: 25 – 26). O halde bize göre de dil ve eylem ilişkisine, aynı zamanda bir uygulama içerecek ve dilsel ifadelerin eylemsel yönünü dışlamayacak biçimde, yeni bir açıdan bakmak gerekmektedir. Belki de bunun imkânı, giderek artan bir sesle dillendirilen, bir pratik felsefeden geçmektedir.

Pratik felsefe imkânı, anlama ve anlaşmayı içermektedir en basit insani ilişkilerde olduğu gibi. Gadamer'e göre anlama ve uzlaşma; sosyal hayatın en yüksek düzeydeki formudur ve insani sosyal hayat formu, bir konuşma cemaatidir. Hiçbir şey, bu konuşma cemaatinin dışında kalamayacağı gibi hiçbir tecrübe de buradan dışarıda bırakılamaz (Gadamer, 2002a: 263). Fakat bu imkânın gerçekleşebilmesi için güç ve hâkimiyet kurma temelinden uzakta ötekini anlamak ve bunun için ona söz imkânı tanımak gereklidir. Ötekilik ve öteki için alan açılmasını sağlamak açısından şart olan önemli bir adım vardır. Bu adım, mutlak görüşün olduğu yanılsamasından kurtularak bütün bilgi, doğru ve hakikat ile doğru eylem anlayışlarımızın, aslında spesifik olduğunu kabul etmektir (Falzon, 2001: 4). Habermas için bu, karşılıklı ilişkinin gerektirdiği özneler arasılıktır. Taraflar, ötekinin beklentilerini de varsaymalıdır. Ayrıca bir kuralın geçerliliği, özneler arasılığına, kuralla yönlendirilen davranışın karşılıklı eleştirilebilirliğine dayanmaktadır (Habermas, 2011: 448).

Hali hazırda insan, değerler yükleyerek yaşayan bir varlıktır ve bu değerleri kendi tecrübelerinde, eylemlerinde ortaya çıkarmaktadır. Yaptığımız değerlendirmeler, elbette kişilik özelliklerimize bağlı olarak, çoğunlukla kendi varlığımızın 'hoşnut' olup

olmamasına göre şekillenmektedir. Veya pragmatist söylemle dile getirirsek, bir şeye değer yüklerken onun beklentimize ve amacımıza uygunluğuna bakmaya yatkındır. Bunlar kişilik özelliklerimize bağlı olduğu kadar kendisinden beslendiğimiz kültürle de alakalıdır. Böylece yaşamdaki “doğrular”, hem kişinin hayatında zaman içerisinde hem de ayrı ayrı kişilerin ve toplumların algılayışlarında farklılaşarak çeşitlenmektedir. Söz konusu yaşantılarımız aynı zamanda bizim inançlarımızı ve kanaatlerimizi de belirlemektedir. Kuçuradi’ye göre kişinin değerlilik tasarımları oluşturan yaşantılar, beğenme ya da hoşlanma üzerine kurulduğunda etik yaşantılar değil; ezbere yaşantılardır. Çünkü temelleri yoktur ve eylemin değeriyle ilgilenmeyip eylemi yapan kişilere yönelmektedirler. Doğru bir anlama olsa dahi yaşantıyı oluşturan özellikler etik özellikler olmadıkları halde etik sayıldıkları için söz konusu yaşantı ezbere bir yaşantı olmaktan çıkamamaktadır (Kuçuradi, 2015: 12).

Hem değerler hem de anlama hakkında konuştuğumuzda, görecelik kaçınılmaz hale gelmektedir. Ancak görecelik, katı merkezcilikten daha tehlikeli değildir. Görecelik, kendinde bir uzlaşma ihtimalini barındırmaktadır. Öte yandan değerler ve anlama konusunda, bir kültürü ya da bir kişiyi, grubu, dini merkeze alarak baktığımızda, ötekilere kendileri olarak varolacak alan bırakmayız. Gündelik yaşamda karşılaştığımız durumlarda olayı anlamak ve yorumlamak için ortaya koyduğumuz bazı refleksler vardır. Empati burada önemli bir role sahiptir.

1. Kendinden yola çıkarak düşünmek: Kişi; bir olayı, metni ya da durumu yorumlarken kendi yaşamından yola çıkmaktadır. Eğer karşılaştığı şey, kendi yaşamındaki bir tecrübeye karşılık geliyorsa anlama ve yorumlama konusunda daha isteklidir. Bu egosentrik bir düşünme tarzıdır. Uygulamalar da buna bağlı olarak egosentrik olmaktadır. Bu durumda kişi, kendi çıkarı veya değerleriyle çatışmayan şeylere olumlu anlamlar yüklerken, çatışanları ise ya görmezden gelerek ya da çürütmeye çalışarak değersizleştirmektedir. Kişi, değerlendirmelerini kendi vasıflarına göre yapmaktadır. Onun için herkes, katı bir biçimde “öteki, başkası” sıfatını almıştır.
2. Yakın çevresinden yola çıkarak düşünmek: Kişinin kendisinden yola çıkarak düşünmesine benzerdir; ancak bu kez anlama ufku, çok az da olsa biraz daha genişlemiştir. Kişinin hassasiyeti ve değerlendirme kriteri, kendisi kadar yakın

çevresini, ailesini de baz almaktadır. Böyle bir durumda anlama, ancak belli küçük bir gruba göre olmaktadır. Yorumlama ise, “eğer bu benim kızkardeşim olsaydı” türünden ifadelerle küçük bir çember ile sınırlanmıştır. Ajitasyona açık bir anlama tarzıdır. O grubun kültürel sembolleri kullanılarak manipüle edilebilmektedir.

3. Belli bir aidiyete (ulus, din, mezhep, etnik köken, siyasi görüş, ideoloji, cinsiyet v.b.) körü körüne bağlılık: Değerler ve anlamlar yüklenirken, yorumlama yapılırken; fanatik bir refleks görülmektedir. “Biz ve geri kalanlar” şeklinde düşünülmektedir. Karşı tarafın ne söylediği ya da yaptığı önem taşımaz. Çatışma yaratılmışsa her durumda karşı taraf, “geri kalanlar”; haksız veya suçlu olarak görülüp anlamının imkânı kapatılmaktadır. Çoğu zaman “geri kalanlara” yaşama hakkı da tanınmayabilmektedir. Sosyal yaşamda bu tür durumlar, özellikle son zamanlarda, “kutuplaşma” olarak nitelendirilmektedir.

Aslında bu düşünme ve yorumlama tarzlarını çoğaltmamız mümkündür. Ancak bunların ortak özelliği, anlamaya çalışılan şeye kendi anlamları ve değerleri dışında bir yükleme yapılmasıdır. Dolayısıyla değil iletişim kurmak ve anlamaya çalışmak, “ötekine” kendi olarak varolma şansı bile tanınmamaktadır. Her bir düşünme tarzı, kendi söylemini oluşturarak diğerlerini dışarıda bıraktığı için gerçek bir yorumlama ve değerlendirme mümkün olmamaktadır. Bütün süreç, tek taraflı sürmektedir. Rorty, bu değerlendirmelerin bir tür özdeşleştirme olduğunu düşünmektedir. Tarihin en çok sorgulanan olaylarından biri olan Yahudi katliamı ve bu katliamına kitlesel sessiz kalışların arkasında yatan sorumlu hissetmeme üzerinde dururken, kişilerin benzer durumlarda uğruna riske girecekleri veya giremeyecekleri insanlar olduğunu belirtmektedir (Rorty, 1995: 266).

İnsanlarla ilişkilerimizde bu tür değerlendirmeler; çıkarsızca empati kurma, anlama ve akabinde dayanışmayı engelleyerek, büyük yıkımlara sebebiyet vermektedir. Böyle durumlar, mekanik tarihsel koşullarla ya da konjonktürle açıklanamayacak kadar insan ruhunda kırılmalar meydana getirmektedir. Öyle ki hatta Rorty’e göre Orwell’ın haklı çıkan öngörüsündeki gibi insan dayanışması, kasıtlı olarak ve hatta dikkatli bir planlamayla olanaksız kılınmaya çalışılmıştır (Rorty, 1995: 263).

Oysa kendimizi tanımlarken, ilişki ve sorumluluk çemberimizi oluştururken ölçüt aldığımız temellerin çoğu (hemşerilik, soydaşlık v.b.) doğada olmayan, bizim kendi

kurguladığımız “doğamızda” var ettiğimiz şeylerdir. Onca teknolojik gelişmeye karşın hala çatışıyor olmamızın bir sebebi de bunlardır. Söylemlerimizi, ben’den biz’e doğru giderken seçtiklerimizi, sınırlı ve aslında çıkarsal bir çerçeveye oluşturduğumuz sürece gerçek bir anlama ve anlaşma mümkün olamayacaktır. Bu, sadece ayakta kalmak için değil; tüm eylemlerimizi belirleyecek bir ahlaki gelişme için de gereklidir. Rorty’e göre ahlaki ilerleme, insanlar arasındaki dayanışmanın artması ile mümkündür. Bunun için geleneksel farklılıkları (kabile, din, ırk, adet v.b) daha az önemseyip; acı ve aşağılanma duygularının tüm insanlarda ortak biçimde aynı tahribatı yarattığını düşünmek, önemli bir adımdır (Rorty, 1995: 267 – 268).

Söylemlerle çevrili yaşantılarımız ve değerlendirmelerimiz daha sonra bizim kişiliğimizin bir parçası haline gelen, yine de değişmeye açık (en azından bu ihtimali bir umut olarak barındıran) tutumlarımızı oluşturmaktadır. “Ezbere yaşantıların” ortaya çıkmasında en büyük etkenlerden biri kültürdür. Yaşadığımız ortam ve koşullar, özellikle bazı nedenlerle (kendi değerlendirmelerimizi yapmaya üşenmek, yalnız kalmamak adına görünürde “ortak hareket etmek” veya Kant’ın tabiriyle “kendi aklımızla düşünmemek”) bizim tutumlarımızı ve doğrularımızı belirleyebilmektedir. Bu kültürün baskın taraflarından biridir. Başkalarıyla ve dahi kendimizle olan ilişkimize de sinen bu baskın taraf, tecrübelerimizden çıkardıklarımızı, onları yorumlamamızı ve sonrasında “doğru” anlayışımızı, hakikate bakışımızı biçimlendirmektedir. Bu anlamda hakikat kavramının kendisi de tartışmaya açık olmalıdır. Sabit bir hakikat olduğunu düşünmek yerine bu kavramı tartışmaya açan Gadamer gibi, bunu yapan bir diğer filozof da Alman düşünür Feuerbach’tır.

*“...Hakikat; sadece Ben’le Sen’in uzlaşması, anlaşmasıdır... (Feuerbach, 2012: 31)
...Fikirler yalnızca insanların birbiriyle konuşmasından, iletişiminden doğar. İnsan, tek başına değil; ancak başkasıyla birlikte kavrayışa, genel olarak akla ulaşır. Hem manevi hem de maddi üretme için iki kişiye gerek vardır. İnsan topluluğu; hakikatin ve genelliğin ilk ilkesi, ilk ölçütüdür. Benim dışımda başka şeylerin varoluşu hakkında edindiğim kanaat, dışımdaki başka bir insanın varoluşu hakkında edindiğim kanaat vasıtasıyla dolayımlanır. Tek başına gördüğüm bir şeyden kuşku duyarım; kuşkuya yer bırakmayansa ancak başkasının da gördüğü şeydir.” (Feuerbach, 2012: 145).*

Alman düşünür Ludwig Feuerbach (1804-1872); sadece ilişkileri ele almayıp felsefede bir yeniliğin hatta yeni bir felsefenin gerekliliğini de anlattığı yazılarında hakikat kavramını ele alırken, tek bir öznedenden yola çıkarak benimsenmiş bir düşüncenin “kanıtlanmış” dahi olsa kuşkulu olacağını, düşüncelerin ancak karşıtları ile birlikte karşılaştığında ileriye

doğru değişebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca ‘‘ben’’ ile ‘‘sen’’ arasındaki ilişkinin, bir iletişimden öte varoluşsal bir anlamı vardır. Kendi varlığımızla ilgili edindiklerimiz ancak başkalarının varlığıyla karşılaştığımızda bir bütüne ulaşmaktadır. İletişim, konuşma ve tüm dilsel faaliyetler de bunun mekânı olmaktadır. Gadamer için de dil, insan varlığında önemli bir alanı doldurmaktadır. Bu alan, bir arada olma, anlaşma ve insanların birbirlerine rıza göstermesidir. Üstelik ona göre bu rıza, yani onay görme, insan için hava kadar vazgeçilmezdir (Gadamer, 2004b: 123). Bu anlamda her iki düşünür de aslında dil ve varoluş konusunda ortak bir yöne vurgu yapmışlardır: İnsanların dilde birlikte oluşuna.

Her birimiz, kendi biricikliğimize sahibiz. Ancak yine de kendi biricik konumumuzdan, biricikliği içindeki dünyaya açılmaktayızdır. Hem ‘‘ben’’ hem de ‘‘öteki’’, somut varlıklar olarak geçmişi ve geleceği ile vardır. İlişkide olduğumuz sürece; yinelenemez ve dolayısıyla genelleştirilemez özellikteki biricik bu ‘‘ben’’ler, birbirini yeniden değerlendirmektedir her seferinde (Bahtin, 2001: 83).

Tek başına olmak, bir yanılgıdır. Bilincinde olmasak ya da bunu unutsak dahi başkalarıyla öyle iç içe geçmişizdir ki aslında her tekil eylemimizde dahi onlar vardır. İster bir uzlaşma isterse bir dışlama olsun, başkasının etkisi her zaman üzerimizdedir. Kendi varlığımızı dahi, başkalarının bizi algılamasına göre farketmekteyizdir. Kültür kavramı da ‘‘ben’’ ve ‘‘başkasının’’ iç içe oluşuyla şekillenmektedir. Bu bakımdan kültür kavramı, melezdir. İçinde yakın ve uzak geçmişi, ‘‘ben’’i, ‘‘sen’’i, ortak ve tekil yaşantıları; bunların tekli ve çoklu yorumlamalarını, sonra o yorumlamaların karşı karşıya gelerek birbirini etkilemesini, bu etkileşimlerin başka kültürlerle başka etkileşimlerle birleşerek yeni bakış açılarını doğurmasıyla oluşmaktadır. Bunların yanı sıra çevreye bağlı fiziksel koşullar, içinde yaşanılan zamanın özellikleri v.b. unsurları da barındırmaktadır. ‘‘Ben’’, istediği kadar özgün olsun, bu özgünlüğünü yine ‘‘başkalarıyla’’ olan ilişkilerine borçludur. Sadece onaylama değil, kabul etmediklerimiz dahi bir olumsuzlama ve dışlamayla bizi etkilemeye, biçimlendirmeye taliptirler. Tek tek hakikatler, ortak kabulden beslendiği, sağlam bir dayanak bulduğu sürece ayakta kalmaktadır. Böyle bir görüşe göre insanlar arasındaki ilişkiler, doğrular üzerinden değil; kabuller üzerinden kurulmaktadır (Soykan, 2015: 326). Uzlaşalım ya da uzlaşmayalım, ‘‘hakikat’’ dediğimiz şeye ya da gerçeğe ulaşmak için, birbirimize mecburuzdur. Bu nedenle ilişkiler, aslında ‘‘tolere etme’’yi, ‘‘tahammül etme’’yi içinde barındırmaktır.

Bizler huzursuz varlıklar olarak varoluşumuzu yorumlarken dünyayı bütünsel, anlamlı bir bütünlük olarak algılamaya ihtiyaç duyabiliriz. Nereye gittiği belli olmayan bir yoldansa tabelalarla, işaretlerle yönlendirildiğimiz bir yolda yürümek daha güven vericidir. Bizden önce birilerinin oradan geçmiş olması, mevcut riskleri en aza indirerek bizim için bu macerayı daha güvenli kılabilmiştir. Yine de birer ‘‘mikrokosmos’’ olarak dünyadan pay aldığımız kadar, ‘‘ben’’ olduğumuz kadar ‘‘başkası’’ oluşumuz, tekrar edilen bir eylemi dahi benzersiz kılmaktadır. Çünkü yorumlamalar farklıdır, uygulamalar her birimizden izler taşımaktadır. Bu nedenle hermeneutik; dini, hukuki, felsefî ve edebi metinlerde ortaya çıkmıştır. Çünkü bu alanlar; kişiler arası ilişkilerin ve kişilerin benzersizliğinin en çok ortaya çıktığı, çok sesliliğin kaçınılmaz olduğu ve karar vermenin zorlaştığı alanlardır. Dolayısıyla determinist bir bakışın göz hapsinden en çok kaçabilen alanlardır. Buradaki yorumlamaların niteliği de kişinin kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerinin niteliğine bağlı olarak ortaya çıkacaktır. Sözünü ettiğimiz şey, eylemlere yön veren gelenekler sürse bile değişmeye devam eden bir dünyadır ki hakikat de sabit kalmayacaktır. Bu, insana özgü ‘‘canlılığın’’ bir getirisidir. Bu nedenle bakış açısı da bu ‘‘canlılığa uygun’’ şekilde dinamik olmalıdır. Tıpkı dilin kendisi gibi. Zaten tüm bunlardan dolayı Gadamer’de kültür teması, ontolojik bir temel olarak değerlendirilmektedir.

Feuerbach da yazılarına Hegel felsefesiyle hesaplaşıp onun kritiğini yaparak başlamaktadır. Hegel’in ‘‘Geist’’ düşüncesi, tek bir ‘‘Ben’’den hareket ederek tarihselliği insanın üstünde bir varlığa atfetmektedir, onu soyutlamaktadır. Böylesine idealist bir düşünce, insan yaşamının sesinin giderek daha fazla duymaya başladığımız çağrılarına yanıt veremeyecektir. Ve Feuerbach değişen dünya ile birlikte (söz konusu olan Aydınlanma dönemi ve kendini gösteren ‘‘modern’’ dünyadır) felsefenin de değişmesi gerektiğini vurgulamakta ve kendi düşünceleri doğrultusunda yeni bir felsefenin ilkelerinden söz etmektedir. Söz konusu felsefe, değişen ihtiyaçlara yönelik, pratik bir felsefe olacaktır.

Günümüzde de hem sosyal bilimler hem de felsefede bu düşünce giderek daha çok dillendirilmektedir. Çünkü artan çatışmalar karşısında kutuplaşmalar beslenmekte, ideolojiler kendi fikrine sahip olmayan kitleleri kontrol edecek piyonlara dönüşmekte, siyaset çözümünden uzakken sivil hareketler zayıf kalmaktadır. Modern dünya, ‘‘küreselleşme’’ iddiasına karşılık, evrenselliği beslemekten çok bir ticari nakil işlevi

görmektedir. Araçlar ve teknoloji, ekonominin büyümesine katkı sağladıkları sürece, küreselleşmektedir. Bunların derininde insan, hala yalnızdır. Bir zamanlar insanın ait olduğu bir bütünlük fikri vardı ve bu, varoluş sancısına iyi gelmekteydi. Küreselleşme ile birlikte kültürler özgün niteliklerinden sıyrılarak tek tipleşmeye, kendi içinde küçük küçük parçalara ayrılmaya başlamıştır. Böylece bir zamanlar insanın “kendini anlamlandırmak için” köklerini saldıği kültür, ulus gibi kavramlar da silikleşmeye başlamıştır.

Biliyoruz ki kavramlar denince akla ilk gelen felsefedir. Felsefenin işi kavramlardır. Dünya üzerinde yaşanan olaylarla birlikte insan dünyasını sarsan ya da etkileyen, insan dünyasında var olan kavramlar dillendirildiğinde; bunun için ilk başvuru kaynaklarından biri felsefedir, en azından öyle olmalıdır. Çünkü felsefe, ta arkhe’den bu yana her şeyin ilk sebebine, kökenlerine inmeyi hedeflemiş, bilmekten önce anlama ile başlamış, insanı tüm yönleriyle (dil ve düşünmeden ötürü) kendisinden kaçılamayacak biçimde kuşatabilmiş yegâne alandır. Faaliyetinin doğurganlığı ile yine o insan dünyasını biçimlendiren, karşılaşılan güçlüklerle çözüm sağlayan bilimleri, sosyal bilimleri, teknolojiyi, insanların bir bütünlük içinde aidiyet bulduğu inançları kendinden doğurmuştur.

Yine de “tin bilimleri” adıyla hesaplayıcılıktan kurtarılmaya çalışılan “insan dünyası” ve felsefe, günümüzde bir kriz içindedir. Çalışmamızda adı geçen Heidegger, Foucault, Gadamer ve kendilerine ilham veren Nietzsche ve diğer düşünürlerin göstermeye çalıştığı aslında bu krizdir. Çözüm bulabilmek amacıyla dile dönüş yapılmıştır. Ancak başlangıçta bu dile dönüş, doğa bilimlerindeki başarıdan dolayı analogik bir çıkarımla, istatistikî ya da matematiksel bir dönüş olmuştur. Evrensel bir dil yaratılmaya çalışılmıştır. Dil ve insan birbirinden ayrıştırılarak dil, parçalarına ayrılmıştır. Dil de doğa gibi açıklanmaya çalışılmıştır. Bu arada Sosyoloji, Psikoloji ve Ekonomi gibi bilimler baş döndürücü bir hızla, teknolojinin sağladığı nimetlerle insan dünyasını geri dönüşü zor bir biçimde biçimlendirmeye devam etmiştir. Freud’un rüya analizleri ve serbest çağrışım teorileri, bireyler hakkında bilgi sağlamada etkileyici olsa da “düşündüğümüzü mü yoksa düşünmemiz istenen şeyi mi dile getiriyoruz?” şüphesini engelleyememiştir.

Yeni sorular ve çözülemeyen eski sorunlarla birlikte yeni sorunlar karşısında felsefe, anlamaya bir dönüş yapmıştır. Anlamanın ve yorumlamanın alanı olan Hermeneutik, değer kazanmıştır. Üstelik hermeneutiğin üçüncü ayağı olan uygulama, daha çok ön plana

çıkmaya başlamıştır. Gadamer'in "Hakikat ve Yöntem" adlı eseri, bu süreçte en dikkat çekici eserlerden biri olmuştur. Ayrıca yine bir Alman düşünür olan Karl Otto Apel (1922-...) gibi, analitik felsefe ile Heidegger'in varoluşçu düşüncesini birleştirerek bir "sosyal iletişim felsefesi" üretmeye çalışan düşünürlerden söz edilmektedir. Gadamer'in öncüllerini daha da geliştirdiği düşünülen Apel için anlama, eşitsizlik ve ihtiyaçtan kurtulmuş bir toplum için gerçekleştirilmesi gereken bir modeldir (Vattimo, 1999: 160).

Belirtmek gerekir ki Gadamer'in hermeneutik çalışmalarının, etik boyutu da vardır. Dil, logos olması bakımından iyiyle bağlantılıdır ve hem dil hem de iyi, kendi içinde amaç ve başka bir şeye hizmet etmeyen en yüce değerlerdir ona göre ve güzellik de iynin yansımasıdır. Ona göre logos ancak insanın tarihselliğinin sonlu ve belirli diyaloglarında yaşadığı sürece diyalektiktir. Ve bu da aynı zamanda "sosyal bilinç"/"sosyal anlamadır" (Vattimo, 1999:178 – 179).Gadamer için hermeneutiğin kendisinin, etik boyutu da olan bir kültürler ve insanlar arası anlama pratiği olduğunu söylemek mümkündür.

4.5.1. Nesnellik Beklentisine Karşın Çeşitlilik İçinde Anlamaya Çalışmak

Doğaya dair bilgisinin henüz yeterli olmadığı dönemlerde insan, kendisine gizemli gelen olaylar karşısında ürküntüyle karışık bir saygı duymaktaydı. Bu saygı; bir yandan çözmeye çalışırken anlamadığı şeyi yücelterek, onun gizemini yansıtacak biçimde mistik ritüellere ya da ikonik eserlere döktüğü sanatsal bazı etkinlik ve eserleri ortaya çıkarmıştır. Böylece insanın dünyayla ilişkisi, estetik nitelik taşıyan "anamlı" bir bütünlük içerisinde olmuştur. "İlkel" ya da henüz modern olmayan insanın kendiyle ve doğayla ilişkisi doğrudan olurken; artık bu ilişki teknoloji aracılığıyla olmaktadır. Bu teknoloji, bilimsel bilginin bir kazanımı olarak, doğayla kurulan ruhani bağ da dâhil bütün duyguların hakir görülmesine sebep olmuştur. Çünkü doğayla kurulan yeni ilişki biçimi teknik bir ilişkidir ve "kesin" sonuca götürecek, hedefinden şaşmayacak bir istikrar ve disiplin gerektirmektedir.

Oysa duygular, karmaşık ve derin yapısıyla bu tutuma uygun görünmemektedir. Bilimsel çabanın gerektirdiği nesnellik de duygularda yoktur. Bu bakış açısı; kaynağı sanatçının dünyayla kurduğu, genellikle ona özgü sezgi ve duygu temeline dayanan sanat eserlerine de yansımış, böylece modern sanat da bütünlüklü bir anlam yerine bunun parçalandığı ve kimi zamana "rastgele" oluşturulmuş renk düzenlemelerine yer vermiştir. Bu eserler,

geçmiş sanat anlayışına alışkın kişilerce “anlamsız” ya da “saçma” olarak görülürken, belki de mahcup olma endişesiyle bu yorum sesli biçimde pek dile getirilmektedir. Artık galerilerde, ancak yaratıcısının yorumlayabileceği kendi içine kapalı eserler yer bulmaktadır. Öyle ki yer alan nesnelerin hangisinin sanat eseri hangisinin alelade gündelik bir eşya olduğu konusunda gülümsetici karışıklıklar da yaşanmaktadır.

Firestone, bunu şöyle ifade etmektedir. :

“‘Modern’ sanat, bütün bu zedelenmelere karşı umutsuz, sonunda kendi kendini yok eden bir çıkış oldu... sanatın toplumsal işlevi yok olup gitti, sanatın toplumdan beslenmesini sağlayan canlı bağlar koptu... Çünkü bilimin yeni yüceliklere ulaştığı yüzyıllarda sanat, çökmekteydi. Kendi içinde yaşamaya zorlanması, sanatı gizli bir şifreye dönüştürdü. Tanımı gereği, gerçekten kaçan sanat, artık öyle aşırı bir biçimde kendisine döner oldu ki sonunda kendini yedi bitirdi...” (Firestone, 1993:195 – 196).

Oysa sanat; insanları ortak anlamada birleştiren, birbirinden ne kadar farklı olursa olsun kültürlerarasında anlamayı / anlaşılmayı sağlayan yegâne alanlarımızdan biridir. Şimdi bu kopuştan sadece sanat ve sanatçı değil, bilim adamının kendisi de zarar görmektedir. İnsanın bir kültür varlığı olması, bilimdeki nesnelliğin uygulanması bir yana, çoklu bakış açılarının, farklı ufukların birlikteliğini kaçınılmaz kılmaktadır. Buna rağmen Firestone’a göre deneysel bilimlerdeki tutumdan yola çıkarak mekanik, determinist, ruhsuz bir bilimsel dünya görüşünde ısrar etmek; en başta bilim insanının kendisinin ödeyeceği bir bedel istemektedir. : Nesnel, mekanik ve aşırı dakik yaşamak ve bunun sonucunda ruhsuz olmak, en nihayetinde de kendi yaşamı da dâhil nesne edindiği her şeye yabancılaşmak (Firestone, 1993: 193).

“... Bilim adamının işinde duygulara yer yoktur; bilim adamı duygularını öylesine bastırmaya ya da yok etmeye zorlanır ki bu sonunda onun mesleğini zedeler. Bilim adamı bu sorunu ancak meslek kişiliğini kendisinden kopararak, duygularını bölerek çözebilir... kendi duyguları ve duyumlarıyla doğrudan ilişkide değildir ya da duygusal bakımdan bölünmüş durumdadır, özel ve genel yaşamı birbirini tutmaz; kişiliği bütünlenmemiş olduğundan, bilim adamı şaşırtıcı bir biçimde sıradanlığa düşebilir...” (Firestone, 1993: 193 – 194)

Değişen bakış açıları ve dünya görüşleri, yaşamın her alanı gibi, dille birlikte anlatım biçimlerini de etkilemektedir. Teknik bilgi nasıl sonuca yönelik ve pratikse, anlatımda da modern öncesi dönem kadar estetik ve bütünlük kaygısı duymak yerine beklenen etkiyi çabucak uyandıracak ifadeler ve biçimlere başvurulmaktadır. Bu gündelik dil için de gereklidir. Duygular ve düşünceler, onları kullanan ve onların muhatabı olan tek tek

kişilerin kendiliklerinden çok; ifade şablonları tarafından üretilmektedir. Heidegger'in unutulduğuna işaret ettiği varlık; ifade kutucuklarına göre kesilip biçilen, budanan bir "emoji"ye¹⁸ ya da bir "avatar"a¹⁹ dönüşmektedir. Burada aslında iletişimin, bağ kurmanın nasıl varoluşsal bir ihtiyaç olduğunu görmekteyiz. Ancak bu ihtiyaç karşılanırken kişinin kendisiyle ve başkalarıyla olan doğrudan kurduğu bağın yerini yapaylık almıştır.

Dil; ihmal edilmesi ve tahribatı halinde kişinin benliğinde derin boşluklar ve yaralar açacak kadar bizden, bizle olan bir şeydir. Hem kendimize hem de başkalarına açtığımız bir alandır. Kendini ilişkilerimizde, konuşmada göstermektedir. Gadamer için de dil, hakiki varlığını diyalogda, anlamaya/anlaşmaya varıldığında bulan bir şeydir (Gadamer, 2009:257). Burada kast edilen dilin, kendimizi başkalarına aktarmak için amacıyla bir göstergeler sistemi kurmaktan öte bir şey olduğudur. Gadamer, insan yaşamını (tek tek bireylerin yaşamını) bir komüniteye dâhil görmektedir. İnsanın dili de bu komünite içinde var olurken bu eşsiz komünite de dilde açığa çıkmaktadır. Bu komünite aslında kendisinin daha önce "sensus communis" ile ifade ettiği ortak duyulara sahip cemaatleri, birlikleri ifade etmektedir.

Diyalog sırasında dünya, hepimizin kabul ettiği ortak zeminimiz olmaktadır. Biçimsel olarak söylediklerimiz farklı görünse de hepsi temelini bu ortak dünyadan almaktadır. Gadamer'e göre hem bu yüzden hem de dilin doğası gereği anlamaya/anlaşmaya varma sürecinde gerçekleşen bir şey olmasından dolayı anlamak ve anlamak zaten kaçınılmaz görünmektedir. Yapay diller için bu söz konusu değildir; çünkü onlar ne yaşamdan ne de komüniteden doğmuşlardır. Yapay diller, kullanıma girmek için önce ortak kabulü, uzlaşmayı talep ederler; ancak doğal dillerde bu zaten mevcuttur. İnsanın dünyayı tecrübesi doğası gereği sözel olduğundan dolayı, hermeneutik tecrübemizin kavrayışını ve

¹⁸ "Emoji", özellikle sanal hayatın yayılması ile yazışmalarda ifadeleri güçlendirmek amacıyla kullanılan simgelerdir. Örneğin gülümsediğini göstermek isteyen bir kişi "☺" sembolünden faydalanmaktadır.

¹⁹ "Avatar"; esasen Hinduizm'de Tanrıların insanların arasına inişlerinde büründükleri formları ifade eden bir kavramdır / sözcüktür. Konu ile ilgili olarak şu kaynağa bakılabilir: Parrinder, Edward Geoffrey; "Avatar and Incarnation : The Divine in Human Form in the World's Religions" (Oneworld Publications, 1997) ayrıca Kutlutürk, Cemil; *Hindu Dini Geleneğinde Rama Avatarasının Örnekliği*; Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi; 55 : 1 (2014); s.s. : 17-33. Günümüzde "avatar" sanal alemde kullanıcıların kendilerini temsil etmek üzere seçtiği görüntü ya da sembol anlamına gelmektedir. Bu temsil, insan formunda olabildiği gibi başka formlarda da olmaktadır. Kişi, bu avatarlar yoluyla sanal âlemden gerçek yaşamdakine alternatif rollere bürünebilmektedir.

ufkunu genişletecektir. Farklı kültürlerle sahip insanlar arasında anlamanın/anlaşmanın nasıl mümkün olduğu sorusuna da aynı temel üzerinden şu yanıtı vermektedir:

“...Belirli lingüistik ve kültürel geleneklerde yaşayanların dünyayı başka geleneklere ait insanlardan farklı şekilde gördükleri doğrudur. Tarihin akışı sırasında birbirini izleyen tarihsel ‘dünyaların’ birbirlerinden ve bugünkü dünyadan farklı oldukları da doğrudur; fakat hangi geleneği dikkate alırsak alalım kendisini bize sunan dünya daima insani – yani sözel tarzda inşa edilmiş – dünyadır. Sözel tarzda oluştuğu için, böylesi her dünya daima mümkün her kavrayışa ve bu yüzden kendi dünya resminin her genişlemesine açıktır ve dolayısıyla başkalarına amadedir.”(Gadamer, 2009: 258).

Humboldt, her bir dilin, ortaya çıktığı ulusun dünya görüşünü ve kültürünü yansıttığını söylerken farklılıklara; ama bunun yanında benzerliklere vurgu yapmaktadır. Gadamer için farklılıklar ve benzerliklerden ziyade her koşulda anlama/anlaşma ön plandadır. O da her sözün, ait olduğu dilin temelindeki dünya görüşünü ifşa etmektedir. Ancak söz, söylemese dahi işaret etmesiyle birlikte kendini bir bütüne de bağlamaktadır. İnsani konuşmalar, yorumlanmak ve sergilemek için içinde sınırsız anlamlar barındıracak biçimde sonludur (Gadamer, 2009: 274).

Söyleyenleri farklı olsalar dahi, sözel ifadeler, bir bütünü gösterebilmektedirler. Buna göre farklı kültürlerin dünyaya farklı bakması mümkündür. Geçmiş zaman dilimlerinde yaşamış topluluklar/gelenekler ile şimdiki zaman arasında farklılıklar olması doğaldır. Ancak hem aynı dünyaya bakıyor oluşumuzdan hem de dünyayı sözel tarzda inşa ediyor oluşumuzdan dolayı; bu şartların anlamaya/anlaşmaya engel oluşturmadığını ifade etmektedir. Dünya, insanla birlikte vardır ve ondan soyutlanması mümkün değildir ve “kendinde dünya”dan (“kendinde şey” gibi) söz etmek gerçekçi değildir. Nietzsche gibi ifade etmek gerekirse, “kendinde olgular” yoktur; çünkü ‘olgulara’ olabilmelerinden önce bir anlam verilmiş olmalıdır.” (Nietzsche,2002: 287). Bu da ancak, farklı bakış açılarının iç içe geçtiği bir sürekliliktir. Bu; her şeyin akış halinde olduğu, en azından bir “hakikati ele geçirmenin” mümkün olmadığı bir sürekliliktir. Nispeten kalıcı olan şey ise kanaatlerimizdir (Nietzsche, 2002: 288).

Daha bir şey hakkında söz etmeye başlar başlamaz, tarihselliğimizi, önyargı ve gelenekten gelen niteliklerimizi ona taşıyamaktayızdır. İnsanın bu yönü, dünya tecrübesini açan, zenginleştiren bir özelliktir. Buna rağmen insani yaşatıların söz konusu olduğu sosyal bilimlerden nesnellik beklentisi, varlığını sürdürmektedir. Oysa bu bilimler, yapısı gereği

yorumbilgiseldir. Böyle oldukları için Habermas'a göre özellikle analitikçiler tarafından bilimlerin ancak ön avlusuna layık görülmektedirler. Çünkü bu alanların bilgisi, sınırlı bir önanlama olarak görülmektedir. Analitikçilere göre sosyal bilimlerin gövdesi zayıflamıştır; bu yüzden bu zayıf gövdeden kuramsal doğa bilimlerinden yapısı gereği farkı olmayacak, genel ve ilkesel tek bir empirik-analitik davranış bilimi ortaya çıkmalıdır (Habermas, 2011: 100 – 101).

Aslında olan şey, sosyal bilimlerin sınırlandırılmasıdır. Hollinger'e göre bu, sosyal bilimlere biçilen rolle de ilişkilidir. Onun iddiası; bu bilimlerin – ekonominin, psikolojinin, kültürel antropolojinin, tarihin, siyaset biliminin ve sosyolojinin çeşitli kavramları, yöntemleri, kabulleri ve hedefleri ile belirlenen – gündeminin, modern toplumu anlamayı pekiştirmek ve onu kontrol etmeyi ilerletmek amacıyla tasarlandığıdır (Hollinger, 2005: 13 – 14).

“...İnsan davranışının bilimsel bir tarzda incelenmesi; sosyal bilimcilere insan davranışını anlama, önceden tahmin etme ve kontrol etme imkânı verebilirdi... Modernite; nesnellik, öznellik ve değer bakımından yansızlık düşüncelerini doğurmuştur. Psikolojinin yasalarını açıklayabildiği kendi kendisini düzenleyen bir makine olarak atomistik toplum modeli, modern felsefeyle Newtoncu fiziğin bir uyarlamasıdır. Sosyal bilimlerde Newtoncu modelleri reddeden diğer metodolojiler, kendisi de modernitenin bir parçası olan karşı-Aydınlanma tarafından etkilenmekteydi.”(Hollinger, 2005: 14 – 15 – 16)

Bilimselliğin meşruluğundan güç alarak toplumu düzenleyen söylemlerin varlığı düşüncesi, yeni değildir aslında. Foucault'nun da insana dair bilgi alanlarında biçimlendirme çabasının sosyal boyutu açısından eleştirileri nettir. Bütün ömrünü ve çalışmalarını, bu gibi konuları bir arkeolog titizliğiyle sergilemeye adanmış düşünüre göre bu türden pozitivist ve diyalektik protokoller, hem uzlaşmaz hem de bağımlıdır. Pozitivist doğruluk; bilgide nesne ve onun temsilinin uygunluğuna ihtiyaç duymaktadır. Diyalektik doğruluk ise nesnenin özünde ne olduğu ve ne olmaya başladığı arasında bir tahmine dayanmaktadır. İnsan; bir yanda emek, yaşam ve dilin koyduğu sınırlar, belirlenimler, empirik toplumsal etkiler altında kalırken diğer yandan toplumsal bir varlık olarak bilginin de kaynağı konumundadır (Tekelioğlu, 1999: 100).

Sonuçta insan, empirik-aşkın bir varlık olarak hem arada kalmakta hem de ikizlenmektedir. Üstelik iktidar özneye kendi hakikatini bir yasa olarak dayatırken insan bedeni, bu hakikate tabii kılınan bir üretim nesnesine dönmektedir (Güneş, 2015:66).Nihayetinde bu

tartışmalar içinde bilimin kendisi bir ideoloji haline gelirken yöntem, göreceliğin önünü kesmek olmaktadır.

Gadamer, burada ortaya çıkacak (ki ilerleyen dönemde çıkmıştır da) olası rölativite (görecelik) eleştirilerine de yanıt vermektedir. Dünyanın bu şekilde resmediliyor oluşu, bir göreceliği ortaya çıkarmamaktadır. Çünkü o dünya, zaten kendisini bize sunduğu gibidir. Sosyal bilimlerin kültürel göreceliğe karşı olumsuz ve çekinceli bir tutumu mevcuttur ve Hollinger, bunu birkaç faktörle izah etmektedir:

“Her şeyden önce Aydınlanmanın, insanlığın moral ve epistemolojik birliği ideali sosyal bilimlere hâkim olmuştu. Birçok postmodernist ve feminist ve doğal olarak postkolonyalist için bu ideal etnosentrizmi, kolonyalizmi, cinsiyetçiliği, ırkçılık ve diğer cazip olmayan motifleri gizler. İkinci olarak, sosyal bilimlerin gerçekte doğa bilimleri oldukları kültürün temelde doğal nesneler arasındaki doğal ilişkilerden ve yasalardan meydana geldiği düşüncesi, bizim evrensel bir uygarlığa yaklaşıyor olmamız gerektiği yönündeki Aydınlanma düşüncesini pekiştirme eğilimi gösterir. Bu, kişi doğalcı biriyse eğer, insanların her yerde aynı şekilde davrandıklarını, öyle ki başka kültürlerde olup bitenlerin sadece empirik yöntemler kullanılarak keşfedilebileceğini veya gözlemlenen farklılıkların önemsiz olduğunu varsaymasını olanaklı kılar. Ya da kişi kendi toplumundaki ‘yerlilerin’ veya ‘sapkınların’ akıldışı oldukları hipotezine müracaat edebilir.” (Hollinger, 2005: 105).

Bütün kişisel görüşlerden arınmış bir “kendinde dünya” tasviri yapmak, bize itaat etmesi için keşfetmeye, ulaşmaya çalıştığımız bir mitolojik ya da hayali figüre benzemektedir. Üstelik bilim, nesnel baktığını söylediğinde dahi yönelimi belli bir tek açıdan olmaktadır aslında. Asıl bu bir göreceliktir. Çünkü bilimle uğraşan da insandır ve çalışmalarına, aksini iddia etse de, kendini de katmaktadır. Her durumda bizler anlamaya / anlaşılmaya çalıştığımızda, diğer başka perspektifler de buna dâhil olmaktadır. Başka bir dilin dünyasına girdiğimizde bu “başkası” tecrübesi, bizim anlamamıza bir engel değildir; var olan tecrübelerimizin yeni tecrübelerle gelişmesini sağlamaktadır. Zaten Gadamer için dil, dünya anlayışlarının oluşturduğu canlı ilişkileri uzlaştırıp yaratıcı bir tarzda işleyen bir şeydir (Gadamer, 2009: 261).

Her bir bireysel bilincin ötesinde var olan bir gerçeklik vardır ve bu dilde görünür hale gelmektedir. Bu dünya hakkında bilimsellik adına bilgi edinmeye çalışmak, ona hâkim olma niyeti taşımaktadır. Dili ve dünyayı birbirinden ayırıştırıp bakmak mümkün değildir. Oysa bilim, ona yönelirken bunu talep etmektedir. Dilsel tecrübelerin formları özel ve farklı olduğu için bu mümkün değildir. Üstelik insanın dilsel etkinliklerde dile getirdikleri

ölçülebilir, hesaplanabilir şeyler değil, var olagelen ve anlamlı bir şey olarak gördükleridir (Gadamer, 2009: 261). Bu tecrübeler, nesnellik ve öznellik beklentilerinin ötesinde niteliklere sahiptirler.

Nesnellik veya öznellik tartışması ve bu iki düşünme biçimi arasında bir tercih yapmaya zorlamaktadır. Peki, gerçekten de bu ikisinden birini seçmek zorunlu mudur? Bulunabilecek çözüm, sadece bu ikisinden biri midir? Başka bir çözüm mümkün değil midir? Sosyal bilimler ve hermenutik alanında ortaya çıkmış bu tartışma da, seçenekler arasında kendimizi tercih yapmaya zorlamadan önce bu zorlamanın kendisini sorgulamak gerekmektedir. İkili düşünme biçimi ve varolan bir seçeneğin karşısına, bir uzlaşma aramadan, başka bir seçeneği karşıt olarak yerleştirmek, refleksif bir durum olabilir. Ancak yine de amaç gerçekten çözüm bulmak ise bunun için elimizde çok daha zengin kaynaklar bulunmaktadır.

Kaynaklar da zaten söz konusu olan bilinçlerdir. Bilinçlerin karşılaşmasında ortaya çıkan şeylerdir. Sadece iki düşünme yolunun değil, samimi ve açık bir biçimde bütün düşünme biçimlerinin sürece katılması gerekmektedir. Özellikle konu farklı kültürlerin birbiriyle karşılaşması olacaksa, bir kültürün başka bir kültüre karşıt (bunun sonraki konumu muhtemelen ‘‘düşman’’ olacaktır) gibi konumlandırılması hem iletişimi kapatacaktır hem de kültürlerin (özellikle tek bir kültürün mülkiyetine katılamayacak alanlar olan felsefe, bilim, sanat, teknoloji gibi etkinliklerde) birbirine olan katkıları ve tamamlayıcılıklarını göz ardı etmek olacaktır. Üstelik bu kültürlerin, uygar - barbar kutuplaştırmasının arkasında pragmatik anlamda birbirinden ne kadar faydalandığı da ortadadır.

Brian Fay’a göre seçeneklerin birbirinin karşıtı veya ‘‘ötekisi’’ gibi sunulduğu bu ikici düşünme biçimi yerine diyalektik bir yaklaşımı tercih etmek daha yapıcıdır. Çünkü diyalektik yaklaşımda karşıtmış gibi görünmenin aksine düşünceler birbirine derinden bağlıdır, birinin ortaya çıkması diğeriyle etkileşimi sonucu olmuştur. Var olmak için birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bu nedenle alternatiflerin karşılıklılığını takdir eden ve bunların da ötesine geçen yeni bir bakış gerekmektedir (Fay, 2005: 307). Maddenin mi yoksa düşüncenin mi esas olduğu sorusu yerine ikisinin uyumlu birlikteliği, çevrenin mi yoksa genetiğin mi eylemlerimizi belirlediği sorusu yerine ikisini birden katmanın yanı sıra tarihselliği de eklemek, kültürün mü bizi belirlediği yoksa bizim mi kültürü

oluşturduğumuz arasında bir tercih yapmadan insanın hem kültürden etkilendiğini hem de onu biçimlendirdiğini düşünmek daha yapıcı görünmektedir. Sonuçta düşünceleri ikiliklerin karşıtlığına döküp yarıştırmak, modernizmin rekabetçi arzusuna uygun düşebilir; ancak niyet anlamak/anlaşmak olacaksa yarıştırmak ve kutuplaştırmayı aşıp karşımızdakini anlamaya değer görmek esas alınmalıdır.

Dil, kültürlerin birbiriyle karşılaştığı alandır. Diyalog, bu karşılaşmanın en canlı hallerinden biridir. Her birimiz bu kadar farklı iken anlamak nasıl mümkün olmaktadır? Diyalogların ve her türlü iletişimin, halen süre geldiğini düşünürsek, anlamanın zaten hali hazırda olduğunu göremez miyiz? Bu kabulün önüne geçen bir tartışma vardır: Nesnellik beklentisinin ağırlığı ve özneliliğin uzlaşmaya engel olarak görülmesi. İki kutuplu bu tartışmanın varlığı, aslında bizi, anlamanın var olduğunu farketmekten alıkoymaktadır kimi zaman.

Gadamer, tüm öznellik ve nesnellik tartışmalarının arasında anlamanın imkânını hermeneutiğin evrensel olduğu görüşünde ifade etmektedir. Anlama, yorumlama ve uygulama ayaklarına sahip olan hermeneutiğin evrensel olduğunu düşünmek, bu edimlerin de evrensel olduğu anlamına mı gelmektedir? Burada evrensellik düşüncesi ile ne kastedilmektedir? Gadamer, hem sosyal bilimlere hem de insan yaşamına yönelik evrensel anlamanın/anlaşmanın imkânını mı göstermektedir? Çalışmanın bu bölümünde bu soruların yanıtı bulunmaya çalışılacaktır.

Gadamer'in hermeneutik alanında evrensellik kavramına yer vermesi, günümüzdeki çatışmaların tam ortasında, "kültürler arası felsefe" adına oldukça umut vaadeden bir şey olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü evrensel düzeyde bir anlama modeli, felsefenin, içinde saklı olan olası kültürel hegemonyayı aşarak ya da felsefeyi hegemonyanın bir aracı olmaktan kurtararak, felsefenin kültürler arası düzeye gelmesiyle de ilişkilidir. Kişisel düşünceler mademki anlamada önyargılar olarak işleyecekler, o halde düşüncelerde ve yorumlarda gizlenmiş anlamaya engel düşünceleri nasıl tespit edebileceğimiz de önemlidir. Bu felsefe için de geçerlidir. Franz Martin Wimmer'a göre bir praksis sorunu olarak kültürler arası felsefede, şu iki temel prensibi benimsemek faydalı olacaktır.:

"...Ortaya çıkışında yalnızca tek bir kültürel geleneğe ait insanların pay sahibi oldukları hiçbir felsefî savı, iyi temellendirilmiş kabul etme... Felsefî kavramlara

ilişkin, mümkün olan her durumda, kültürler aşırı 'örtüşmeler' ara; çünkü iyi temellendirilmiş savların birden fazla kültürel gelenekte geliştirilmiş olması olasıdır...' (Wimmer, 2009: 27)

Her bir kültür; bir bakış açısı, bir perspektif demektir. Tek bir perspektifle sınırlı düşüncedense çoklu bakış açısından görmek, farklı geleneklerin örtüşmesiyle zenginleştirilmiş düşünceler; daha verimli olacaktır. Her ne kadar kendini yetkin sunsa da tek bir kültürel gelenekten çıkmış olan düşüncelere, temellendirmeleri açısından şüpheyile yaklaşmak, bir prensip olarak yer almalıdır. Bu demektir ki Gadamer'in her hermeneutik formunu bir kuşku bilincini aşma formu (Gadamer, 200f: 149) olarak görmesi gibi, herhangi bir tezi de kabul etmeden önce şüphe var olmalıdır. Şüphe; baştan reddetme ya da olumsuzlama değil, anlamaya hazırlıktır.

Falzon'a göre sadece yukarıdaki kurallara uyarak bile iletişim, bilim ve argümantasyon pratiklerindeki tutumlar değişebilecektir. Çünkü evrensel düşünceden söz edildiğinde bu genellikle "belli bir düşüncenin ya da düşünme tarzının yaygınlaştırılması" olarak görülebilmektedir. Doğu ve Batı uygarlıklarının birbirinden farklı da olsa kendi felsefe yapma tarzları vardır, yani Doğu'nun da kendine özgü bir felsefe geleneği vardır. Buna rağmen "felsefe geleneği" dendiğinde düşünülen hep Batı tarzı felsefe geleneği olmaktadır. Wimmer, bunu "genişlemeci merkezcilik" olarak adlandırmaktadır. Bu düşünce tipine göre kendi dışında kalanlar aktif bir etkileme yoluyla aşılabilmekte ve aşılmalıdır. Örneğin Wimmer'ın iddiasına göre Hz. İsa'nın "gidin ve tüm halklara öğretin" emri, Aydınlanma'nın sekülerize edilmiş düşüncelerinde ve modernlikteki uygarlaşma sürecinde de yol gösterici bir düşünce olarak kalmıştır (Wimmer, 2009: 30). O halde Aydınlanma'nın insanı merkeze alan tutumunda, hangi insanı merkeze aldığı da sorgulamaya açıktır.

Kültürler arası anlama söz konusu olduğunda Gadamer için bizzat dilin kendisi, bir evrensel bağ kurucudur. Ve ayrıca önceki bölümde de görüldüğü üzere insanın dünyayla ilişkisinin bütünüyle sözel olduğunu düşünmektedir. Buradan yola çıkarak hermeneutiğin, anlam bilimleri için bir metodoloji olmadığını, hermeneutiğin felsefenin evrensel boyutu olduğunu ifade etmektedir (Gadamer, 2009: 299). Ona göre sanat ve tarih de bu evrensel hermeneutik varlık / oluş modlarından biridir; çünkü onlar da hermeneutik tecrübe formlarıdır. Belki de bu ifade, özellikle bazı sanat eserlerinin, hangi kültürden olursa olsun kendisini tecrübe eden insanların tümünün de aynı duygulanımları yaşamasını nasıl

sağladığını açıklayabilir. Gadamer aslında bunu hermeneutiğin temeli olan spekülative varlığın / oluşun akıl ve dille aynı evrenselliğe sahip olmasıyla açıklamaktadır (Gadamer,2009: 300).

Gadamer'in evrenselden anladığı; bireysel şeyleri evrensellik kavramı altına yerleştirmek değil; kendisini, söylenen şeyde var eden evrenseldir. Kendini sunmak ve anlaşılır olmak, evrenseldirler. Bunlar sadece tarihe, sanata ve edebiyata özgü unsurlar değildir (Palmer, 2008: 279). Aynı şeyi hakkaniyet adına hukuk kurallarında sağlamak için yapılması gereken hukuki yorumlamaları, vakaya göre yapmaktır. Çünkü hiçbir yasa ya da hukuki kural; her bireysel durumu kapsayacak kadar yeterlikte değildir (Gadamer, 2002f: 151).

Anlamanın insanın varoluşsal bir niteliği olduğunu düşünen Gadamer, ilginç bir şekilde yanlış anlamanın bile derin bir genel uzlaşmayı gerektirdiğini düşünmektedir. Şöyle ki, anlama veya yanlış anlama "ben" ile "sen" arasında geçmektedir. Bunda hemfikirizdir. "Ben ile sen" formülasyonu, bir yabancılaşmaya yol açmaktadır. "Ben ve sen" diye bir ifade yoktur, birbirinden yalıtılmış maddi gerçeklikler olarak ne ben ne de sen yoktur. "Sen" diyerek aslında kendi varlığımıza, ben'e atıfta bulunmaktayızdır. İşte burada birine "sen" demek, Gadamer'e göre, bilincinde olmadığımız derin bir ortaklaşa uzlaşmayı içermektedir (Gadamer, 2002c: 64).

Gadamer, sorgulamalarında, Heidegger'in ifadeleri kadar açık olmasa da, bilim aracılığıyla elde edilen bilgilerin dönüştürücü teknoloji yoluyla, yıkıcı etkilerinden endişe duymaktadır. Bu sadece fiziksel biçimde değil, anlam için de geçerlidir. Bu sorunun evrensel bir sorun olduğunu düşünmektedir. Üstelik bilimsel metodolojinin, uygulandığı alanlarda bir soyutlama yarattığını; ancak hermeneutiğin buna direnerek, bunun dışında kalarak umut vaat ettiği görüşündedir (Gadamer, 2002c: 67). Hermeneutik, bilimler gibi hükmetme arzusu taşımamaktadır. Bir şeyin bilgisine ve dolayısıyla o şeyin kendisine sahip olduğu iddiasında da değildir. Ona göre örneğin istatistik, olguların dilini kurumsallaştırıp onu bir propaganda aracı haline getirmiştir. Bu şekilde kişileri etkileme ve onların düşüncelerini yönlendirme işlevi taşımaktadır. Oysa hermeneutik sadece yöneldiği şeyin dile gelmesini sağlamaktadır. Burada söz konusu olan sadece konuşmalar ve metinler değildir. Gadamer'e göre diğer bütün eylemler de hermeneutik anlama ve yorumlamaya tabii tutulabilmektedir.

“...Hermeneutik bilincin gerçek gücü, sorgulanabilir olan şeyi görebilme yetimizdir. Şimdi gözlerimizin önünde olan şey eğer yalnızca bir toplumun sanat geleneği ya da hermeneutik önşartları dâhilinde modern bilimin ilkesi değil, daha çok bütün bir tecrübemiz / yaşıntımız ise, bu durumda, bilim tecrübesini kendi evrensel ve insani hayat tecrübemizle birleştirmeyi başarabileceğimizi düşünüyorum. Çünkü bugün (Johannes Lohnmann’la birlikte) ‘dünyanın lingüistik inşası / oluşumu’ diye adlandırabileceğimiz temel düzeye ulaşmış bulunuyoruz. O kendisini, tarihin etkisi altında olan bilinç [wirkungsgeschichtliches Bewusstsein] ve bütün bilme imkânlarımızın ilk şemantizasyonunu sağlayan bilinç olarak sunar...” (Gadamer, 2002c: 69)

Burada anlatmak istediği aslında bilimin kesinliğe ulaşma çabası içindeyken “nesneleştirdiği” şeye yabancılaşmasıdır. Onu ait olduğu bütün içinden kopararak soyutlamasıdır. Oysa bilim de, hakikate ulaşmak istiyorsa, insanın tüm edimlerinin ve dahi varlığının dilsel oluşunu göz ardı etmeksizin tıpkı hermeneutik gibi komüniteye başvurmalı, aynı evrenselliğe dayanmalıdır. Modern dünyada bütün hayat biçimleri giderek standartlaşmaktadır. Bu nedenle sosyal bilimler, nesneleştirdikleri sosyal gerçeklikle gerilim içindeler. Gadamer açısından bundan kurtulmalarının yolu da hermeneutik refleksiyondur. Zira bu yabancılaşma içinde sosyal bilimler neredeyse sadece toplumun ve insani ilişkilerin düzenleyicisi ve disipline edicisi konumuna gelmiştir (Gadamer, 2002d: 20).

Hakikat, belli ki Batı’nın bilimsel olmayan söylem geleneği içerisinde özellikle de ahlak ve etik alanlarında, özneyi “hizaya sokmak” için başvurulan bir şey haline gelmiştir (Forrester: 1999: 27). Bu durum, insan yaşamının bütün alanlarını etkilemektedir ve Foucault tarafından da tüm yönleriyle çarpıcı biçimde serimlenmiştir. İlişkilerde var olan diyaloglar, biyo-iktidarın hükmü altında ruhsuz, mekanik bir hal almakta, hazır mesajların kullanıldığı bir biçime dönüşmektedir. Buna karşın Gadamer’e göre hakiki bir konuşma, söyleyecek bir şeyi olan ve kelimelerle diğer kişilere ulaşmayı sağlayan konuşmadır ve bu da evrensel insani görevdir (Gadamer, 2002c: 72).

Gadamer’e göre bu yönüyle hermeneutik; sosyal ilişkilerden soyutlanamayacak, gerilimleri ve karşıtlıklarıyla birlikte sosyal cemaatin (“sensus comunis”in) daima ve tekrar tekrar içinde varolduğu bir sosyal anlama alanına geri dönüştür (Gadamer, 2002d: 22). Bunu, Habermas’ın kendisine yönelik eleştirilerine verdiği yanıtlarda ve ardından kendisinin, Habermas’ın psikoanalitik ile sosyal teori arasında benzerlik kuruşuna yönelttiği eleştirilerde dile getirmektedir. Psikoanalitik yöntem; Freud’un geliştirdiği, “hasta”(son

yıllarda bu deyim “’danışan” şeklini almıştır)- doktor ilişkisinde teşhis adına hastanın mahremiyetinin (tüm yönleriyle; rüyaları, seçtiği sözcükler, ilişkileri, kendi benliğini konumlandırışı,... her şeyi didik didik edilerek) doktora tamamen açıldığı, hastanın dünyasına dair her şeyin yine teşhis adına analiz ve yorumlamaya tabii tutulduğu bir yöntemdir. Gadamer, burada kurulan benzerliği haklı olarak eleştirmektedir. Çünkü böyle bir ilişkide statüler baştan eşit değildir. “’Hasta” ve doktor rolleri içinde gelişmesi beklenen bir ilişki vardır. Doktorun beklediği, tespit edilen durumun, hasta tarafından kabul edilmesidir. Üstelik daha önce Foucault’nun da gösterdiği gibi, tedavi adına hastadan tam bir teslimiyet beklenmektedir; ancak hastanın dünyası sonuna kadar açıkken buna karşın doktorun dünyası, bir otorite olarak, hastaya kapalıdır. Bu, neredeyse bir soruşturmanın klinikleştirilmiş halidir.

Yanı sıra bu türden bir diyaloga başlamak için hastanın “’hasta” olduğunu (en azından “’sorunlu”olduğunu) kabul etmesi beklenmektedir. Bu, rollerden çıkıldığı anda bozulabilecek bir oyundur. Kurgu devam ettiği sürece her şey yolundadır ve otoritenin (burada doktorun) savlarının doğrulanabilmesi için her şey hazır demektir. İşte sosyal teoriye böyle bir yöntemi uygulamaya çalışmak, toplum içinde zaten var olan sosyal sınıfların ve farklılıkların daha da belirginleştirmesi durumunu doğuracaktır. Üstelik bir otoritenin meşruiyetinde, “’ötekiler” bir inceleme nesnesi olarak ikincil konuma düşecektir. Böyle bir yöntem olarak günah çıkarmayı (Batı geleneğinde ve edebiyatında yaygın bir uygulamadır) düşünmek dahi daha insaflıdır. Çünkü en azından “’günah çıkaran” kişi “’affedileceği” umudunu taşımaktadır. Amaç anlamak/anlaşmak ve bunu sosyal yaşama uygulamak ise, tüm muhatapların eşit olduğu ve “’sensus communis” in (sosyal ilişkilerin, yapının) dâhil edildiği bir anlama modeli daha uygun olacaktır.

Anlama, yorumlama ve uygulama basamaklarıyla hermeneutikte evrensellik olabileceği fikri; bilimin kesin ve nesnel olma ve bu tür bilgilere ulaşma idealine alışmış olanlar için kabul etmesi zor bir iddiadır. Bunun sebeplerinden biri de Batı kültüründe yüzyıllardır hâkim olan rasyonalist düşüncedir. Rasyo/ratio (akıl), uzun zamandır bilgiye ulaşmada en güvenilir kaynak olarak görülmüş ve nesnel doğrulara ulaşmada akli kullanma tek geçerli yöntem olarak düşünülmüştür. Ancak şunu gözden kaçırmamak gerekmektedir ki Hegel’de en net görünür halini almış olsa da aslında Batı düşüncesinde akıl kavramı, Hristiyan inancında Tanrı’yı ifade eden “’mutlak akıl” kavramından hiçbir zaman ayrılmamıştır.

Dilde olmasa dahi kültürel bir iz olarak bilinçlerde yer etmiştir. O halde bu türden bir nesnelleştirme aslında nesnel olmayan belli bir kültürel izle damgalanmıştır. Üstelik uygulamaya bakıldığında söz konusu olan çoğunlukla pragmatist düşünceye uygun olarak meşrulaştıran ve gerekçelendirmeye hizmet eden bir araçsal akıl olmuştur. Buna en dikkat çekici eleştirilerden birisi Richard Rorty tarafından yapılmıştır.

“‘Bilme/kavrama statüleri’ ve ‘objektivite’ [nesnellik] ile ilgili endişeler, içinde bilim adamının rahibin yerini aldığı sekülerleşmiş bir kültürün özellikleridir. Bilimadamlarımızda, insanlığı, kendi dışındaki bir şeyle temas halinde tutan (kendi dışındaki bir şeyden haberdar halde tutan, çev.) kişi olarak görülmektedir. Evren, gayrişahsi (kişidiş, çev.) hale geldikçe, güzellik (ve zamanla ahlaki güzellik bile) de o ölçüde ‘subjektif’ (öznel) bir şey olarak düşünölmeye başlandı... Bilimadamlarımız, bir ahlaki örnek, kendisini işe karıştırmaksızın, tekrar tekrar olgunun katılığına açılan bir ahlaki örnek haline geldi.” (Rorty, 2002: 40)

Sosyal teoriyi ve kültürler ile kişiler arası anlamayı bu şekilde bilimselleştirmeye çalışmak, onu sadece meşru ve mutlak otorite kabul edilen kişilere açık bir alan haline getirecektir. Bilgiyi, günümüzde olduğu gibi, yaşamı daha anlamlı ve değerli bir seviyeye taşımak yerine sadece otoritelerin ve çıkarların hizmetinde olan bir araç konumuna düşürecektir. Üstelik içerisinde muhataplardan birinin otorite konumunda yükseldiği bir diyalogda, bazı düşünceler daha baştan meşru kabul edilmeye açıktır. Böyle bir diyalogda, anlama/anlaşma mümkün olmayacaktır.

4.5.2. Anlama İçin Yeni Bir Çaba: Polilog

Gadamer’e göre, bütün çabamıza rağmen, ötekini doğru anladığımızdan emin olmamız mümkün değildir. Bu, bireyselliklerimizin “kapalılığından/gizliliğinden” kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte kişinin bireyselliğinin arkasında ortak/genel ve anlaşılabilir bir şey bulunmaktadır (Gadamer, 2002f: 152). Öte yandan bireyselliklerimizin kapalılığı, belki de hiçbir zaman modern zamanlardaki kadar belirgin olmamıştı. Nietzsche, bunu günümüz kültürünün durumuyla da bağdaştırmaktadır. Ona göre modern kültür, bir canlılığa sahip değildir; sadece kültür üzerine bir bilgidir. Çünkü modern insan, hiçbir dışsallıkta karşılığını bulamayan bir içselliktedir. Ve bu içsellik; karmakarışık bir şekilde, dış dünyayla çatışma halindedir (Nietzsche, 2011: 65). Hatta modern insan, kendinin olan ve kendisinden olan hiçbir şeye sahip değildir. Bu eksikliğini kapatmak için; yabancı çağların, sanatların, felsefelerin, dinlerin bilgileriyle kendini doldurarak hayatını anlamlı, kendini değerli kılmaya çalışmaktadır (Nietzsche, 2011: 66). Bu düşünceleri,

anlama konusunda kültürün işlevini düşündüğümüzde, bugünkü anlaşmazlıklara oldukça eleştirel bir analiz imkânı sunmaktadır.

Anlama ihtimalinin varlığı, bu çabanın sürdürülmesini gerektirmektedir. Ayrıca sosyal yaşam içerisinde birbirimizle iletişimimizi sürdürmek zorundayızdır. İletişimde ortaya koyduğumuz şey, yaşadığımız kültürle biçimlenmiş bilinçlerimiz ve ait olduğumuz geleneklere bağlı yorumlamalarımızdır. Anlama söz konusu olduğunda gerçekleşen şey, budur. Konuşma, sözü aşarak kontekstiyle yorumlanması gereken bir şey üretmektir, Gadamer açısından. Kontekst ise, sadece kelimelerden ibaret olmayıp bütünüyle bir hayat kontekstidir. Ona göre diyalog, sorunların/konuların özüne girebildiğimiz tek örnektir. Diyalogda; ötekiyle bir meydan okuma gerçekleşmekte, diyalogun fonksiyonu gereği cevaplar ve yorumlar birbirini doğurmaktadır. Gerçek konuşma edimi, konuşanların ortak varlığında içerimlenen gerçek bir mübadele ve faaliyet alanıdır (Gadamer, 2002f: 157). Karşılıklı bilinçlerin etkileşimiyle diyalogda, bunun sonucunda bir zemin olabilmesi açısından, bir genel dil inşa edilmektedir (Gadamer, 2002f: 158).

Gadamer'in sözünü ettiği; bir diyalogda olması gereken karşılıklılık, karşımızdakinin bize söyleyecekleri olduğunu düşünerek dinlemek, karşılıklı saygı, açıklık, hakikiliği içinde karşımızdakinin söylediklerini anlama çabası, eleştiriye açık olma her zaman mevcut olmayabilmektedir. Anlama konusunda, iyi istenç ve diyalog; tek başlarına yeterli olmadıkları gibi tahrif edilmeye de, yönlendirilmeye de açıktırlar. Böylece J. Caputo'nun da işaret ettiği gibi mesele, uygulamadan çok, neyi uygulamak gerektiğini bilme sorununa dönüşmektedir (Alpyağıl, 2013: 142 – 143).

Üstelik olması beklenen bu prensiplere karşın bir diyalogda, birbirine hâkim gelme çabası söz konusuysa ve bu dinamikte taraflardan birinin öne çıkacağı düşünülüyorsa, o halde anlamaya giden yolda dengeleyici olarak ve anlamayı mümkün kılma adına başka bir yol daha düşünülebilir. Gadamer'in anlamaya giden bir yol olarak seçtiği Platonik (ya da diğer adıyla Sokratik) diyalogun da bu anlamda eleştirilmesi gereken düşündürücü tarafları vardır. Diyaloglarda Sokrates'in bütün iyi niyetine rağmen, karşı tarafa yönelik baştan kabul edilmiş bir "cehalet" söz konusudur. Foucault'nun deyişiyle "*Sokratik diyalog, cahil bir kafadan cehaletin farkındalığına giden çapraşık ve dolambaçlı bir yol*

izlemektedir.''(Foucault, 2005: 102). Ayrıca Sokrates'in ironik modelinde, bildiğini iddia ederken bilmediğini fark eden kişinin gururu incinebilmektedir (Foucault, 2005: 100).

Diyaloğun zayıf noktalarında daha ileriye gidebilmek için, daha ''çoklu'' söyleşilerden söz edilebilir. Öyle ki bu düşüncenin geliştiricilerinden Franz Martin Wimmer'a göre artık sadece karşılaştırmalı olmayan, merkezi bir evrenselcilikten uzak ''polilog'' bir felsefe, ''polilog'' bir söyleşinin uygulamaya geçmesi, anlamak için daha uygundur (wimmer, 2009: 42). Ancak ister diyalog ister polilog olsun; kişilerin birbirlerini dinlemeye ve anlamaya ''hazır'' olmaları gerekmektedir. Bu da konuşmaya katılan kişilerde olması gereken bazı nitelikleri belirlemektedir. Konuşmada açıklığa tahammül etmek, bunlardan biridir. Kişinin kendiyle kurduğu ilişkide de kendine eleştirel, açık ve dürüst olması şarttır. Foucault, *parrhesia*'yı anlatırken her birimizin kendi pohpohçuları olduğumuzu ve bunun da kendimizle olan ilişkimizin biçiminden kaynaklandığını söylemektedir (Foucault, 2005: 106).

Diyalogun, iki kişi arasında oluşuna ve soru-cevap düzlemine karşın polilog, yani çoklu iletişim, daha fazla boyutta ve yoğunlukta etkileşime imkân sağlamaktadır. Diyaloğa nazaran çeşitlemelere ve derinliğe daha açıktır. Uzlaşma aranan bir konuda daha fazla sesin konuşmaya katılması ve anlaşılma imkânı bulmasını sağlamaktadır. Çünkü diyalogda karşılıklı değişen bir ''gönderen-gönderilen'' rolleri vardır. Oysa başkaları da konuşmaya dâhil olduğunda; gerektiğinde müdahale ederek, daha fazla açıdan bakmayı mümkün kılarak anlamayı kolaylaştırabilir (Waldenfels: 2010: 125). Ayrıca iletişimde, katılım (iştirak) söz konusudur. İştirak ettiğimiz şeyleri paylaşarak ve kendimizi iştirak ettiğimiz şeylere katarak yaptığımız şey; onları zenginleştirmektir, büyütmektir. Kültürümüz ve tarihselliğimizle geleneğin yaşamı, bu iştirakler yoluyla büyümektedir (Gadamer, 2002f: 159). Demek ki konuşanların, iştirak edenlerin sayısı arttıkça; bu büyüme ve zenginleşme de artacaktır. Daha fazla ufkun karşılaştığı bir kaynaşma olacaktır.

Elbette bu düşünce teknik olarak henüz emekleme aşamasında ya da çocukluk çağında olabilir; ancak yine de ümit vericidir ve değerlidir. Modern yaşamın krizleri ortadadır; sarsıntılar, ilişkileri ve sosyal yapıyı daha kırılgan hale getirmektedir. Bernstein'a göre günümüzde topyekün bir nihilizme gidiş artık daha yakın ve gerçek bir potansiyeldir. Bu nedenle içinde diyalog, muhabbet, phronesis, pratik söylem ve yargının gündelik

pratiklerimizde somut olarak içerildiği sosyal hayat biçimlerini desteklemek ve büyütme gerekmektedir (Bernstein, 2009: 325).

İnsan, doğal dünya içinde yaşarken onunla birlikte değerlerini ve kendi anlamlarını bulduğu tinsel dünyasını kurmuştur ve bu süreçte felsefenin rolü, ne denli katkıda bulunduğu bellidir. Tarih boyunca, kendi eliyle pek çok yıkımla karşılaşmasına rağmen, bu değerlerin varlığını korumayı başardı. Bununla birlikte “öteki” görüp savaştıklarımızın, “medeniyet” götürmek adına söz hakkı vermeyerek yok ettiğimiz seslerin; anlamı ancak birlikte bulduğumuz ‘ben’ler olduğunu, birlikte var olduğumuzu hatırlamak gerekmektedir. Aksi halde ister doğal dünya ister tinsel dünya olsun aynı evreni paylaşan varlıklar olarak toptan bir anlamsızlığa doğru sürüklenmek kaçınılmaz olacaktır.

Anlama/anlaşmanın imkânına ve evrensellekle uzlaştırma çabalarına karşın gösterilen zorluklardan biri de estetik görecelik düşüncesidir. Elbette estetik zevkler, estetik yargılar; herkeste aynı olup değişmeyen temel ilkelere sahip olmayabilmektedir. Ancak Mark G. E. Kelly’ye göre kabaca bir görecelik olarak değerlendirmek de mümkün değildir; çünkü derinden hissedilen, işlenmiş olan bir şey barındırmaktadır. Ve anlamlı bir tartışma, geniş çaplı bir uzlaşma imkânı taşıyarak içinde anlaşmazlık kadar anlaşmaya da yer vermektedir (Kelly, 2009: 155).

Sadece doğayı yansıtan tablolar da dahi ressamın kendi izlenimleri, tecrübeleri yansıtmaktadır. Bu nedenle onu anlamak ya da aynı şekilde anlamak ilk anda mümkün olmayabilmektedir. Ancak ressamın yaşadığı dönem, yaşadığı toplum ve ait olduğu tarihsel dönemin özellikleri ile onun kişisel yaşamına tablo ile eşzamanlı bakıldığında bir anlam üzerinde uzlaşmak mümkündür. Sanat eğitimlerinde de sıklıkla başvuru bir yöntemdir bu.

Bizce, birlikte içinde yaşadığımız kültürler ve bireysellikten ayrı kişisel değerlendirmelerimiz (tıpkı gittikçe derinleşen kabuklar gibi) birbirinden ne kadar ayrı olursa olsun bütün insanlarda ortak bir arzu saklıdır ki o da yaşama arzudur. İnsandaki bu yaşama arzusu, elbette hayvanlarda içgüdülerle sınırlanmış hayatta kalma becerisinden farklıdır. İnsan, yaşamaya çalışırken o ana kök salmak için, ayakta kalabilmek için anlamlar yükleyen bir varlıktır. Bu anlam verme çabası, yaşama arzusunun hepimizde ortak oluşuyla birlikte yine bazı ortak duygular ve korkulara bağlı sezgilerle biçim

kazanmaktadır. Bu nedenle örneğin Edvard Munch'un "Çığlık" tablosuna baktığımızda kırmızı ve turuncunun tonları arasında ateşi, kanı ve yanmayı hissedip gerilirken; köprüde çığlık atarcasına başı ellerinin arasında bir biçimde ağzını açmış figürde de korkuyu görmemiz mümkündür. Buradaki çığlık sadece ressamın değil aynı zamanda doğanın çırpınma çığıdır ve kırmızının tonlarıyla yalınlığın karamsar bir hava kattığı bu tabloda, gördüğümüz şey ortaktır.

Yaşama arzusu içindeyken kendimize odaklanmak, kendimizi önemsemek; yadırganacak bir durum değildir. Bunun için kendimizi merkeze aldığımız, kendi ilgi, istek ve beklentilerimize göre kurduğumuz bir "kişisel" dünya tasarımına sahip oluruz. Bu, ben'in dışındaki her bir ben için de geçerlidir. Her birimiz, kişisel dünyalardan oluşan bir dünya içinde yaşamaktayızdır. Bu dünyalar, birbiriyle kesişmeye mecburdur ve aynı zamanda kesişmeleri zaruridir yani ihtiyaçtır. Foucault'ya göre böyle olmasının sebebi, kendiliğimizi önemsememizin aynı zamanda başkasıyla bir ilişki anlamına geliyor oluşudur. Kişi, kendisini önemserken bir arkadaş, samimiyet içinde olacağı sen'e ihtiyaç duymaktadır (Kelly, 2009: 154).

Bu, neden böyledir? Çünkü yalıtılmış bir biçimde tek olarak yaşamak mümkün değildir; sadece kendiliğine kapanmak, tekdüzeliğe hapsolmaktır. Kaçınılmaz bir biçimde, kendi varlığımızı bilmenin yolu, başkalarından, başkalarıyla ilişkiden geçmektedir.

"...Kendi varlığımı tam olarak anlayabilmem için kendi dışındaki başkasına gereksinme duyarım. Anlaşılabileceği üzere burada bana kendi 'ben'im'i açan 'bakış' sıradan bir fizyolojik olay olmayıp doğrudan doğruya bir 'yaşantı' halidir..." (Koç, 1999: 337)

Kendimizi anlamak için başkasına ihtiyacımız olduğu düşüncesi, farklı kültürlerden insanlar için de geçerlidir. Günümüzde küreselleşme ile dünyadaki tüm farklılıkları kapsayan bir ortak kültürün varlığından söz edilmektedir. Ancak bu ortaklık, sadece ekonomi ve ticaret ekseninde tüketim odaklı belli alanlarla sınırlı kalmıştır. Tek merkezli bir bakış açısının uyarlanma çabalarının bununla birleşmesi sonucunda ise tek tipleşme riski ile karşı karşıyayızdır. Farklı olduğumuzu düşünürken yüzeysel benzerlikler, imajlar altında giderek birbirine benzeyen özelliksiz bireyler olma yolunda gidiş söz konusudur. Oysa ortak niteliklere sahip olmak için tek merkezden bakmak şart değildir; çünkü aslında var olan kendi nitelikleri içinde farklılıkların birlikte mevcudiyetidir.

Kültürlerarası anlama/anlaşılma tarzlarının, felsefe yapma tarzlarının da farklı olduğunu görmek mümkündür. Batı kültüründe felsefe yapma, daha sistematik ve teknik bir nitelikte ilerlerken Doğu geleneğinde bir tür “yaşam bilgeliği”, evreni, yaratılışı ve kendini birlikte anlama ve ona uyum sağlama bilgeliği ile iç içedir. Yine de bu farklılıklar, anlama ya da anlaşmaya engel değildir. Günümüzde modern dünya, tüm insanları ilgilendiren ortak sorunlara sahiptir. Görmemiz gereken şey, sorunların yüzeyde değişiklikler gösterse bile büyük resimde birbiriyle bağlantılı oluşudur. Modern dünyanın uluslara vaat ettiği refah ve zenginlik, dünyanın bir kısmının bunu yaşarken diğer kısmının da bunun bedelini ödediği bir yer haline gelmiştir.

Şüphesiz insanlar arasındaki anlamama ya da yanlış anlamayı engelleyecek bir formülü bir çırpıda bulmak güçtür; ancak konuyu ele alanların da dikkati çektiği gibi bu noktada karşılıklı iyi niyet ve gerçekten anlama çabası, tek bir merkezden bakmayıp karşımızdakine de hem var olma hem de dile gelme fırsatı vermek önemlidir. Çünkü kendimizden de yola çıksak anlamak için birbirimize muhtacızdır. Çünkü bütün farklılıklara rağmen insanlar arası iletişim, anlama ve anlaşılma varoluşsal bir gerekliliktir. Anlama, birlikte var olmanın bir parçasıdır ve bu süreç içinde anladığımız şeyin kendi tarihselliğini, yani öncesindeki bağlantılarını ve içinde yaşadığımız kültürün, kişisel birikimlerimizin verdiği önyargıları da dâhil etmekteyizdir. Başkasını anlama, Gadamer’in de vurguladığı gibi, bizi ve anladığımız şeyi başkalaştıran, ufukumuzu genişletmemize olanak sağlayan bir niteliğe sahiptir. Anlama becerimiz ve anlatım, ifade olanaklarımız da gelişme olanağı bulmaktadır.

Wimmer’a göre anlama süreci, yaşamımız boyunca tamamlanmadan devam etmektedir. Bir şeyi anladığımızı düşündüğümüzde (ki anlama gerçekleşmiş de olabilir) yine de değişen koşullarımız içerisinde o şeyi konumlandırmamız da değişmektedir ve biz aynı şeyi başka şekillerde de, başka yönlerini fark ederek, anlamayı sürdürmekteyizdir. Çıkış noktamız kendi dünyamız olsa da söz konusu olan, yabancıyla karşılaşma ve yeniden biçimlenmedir. Anlamanın yolu, yabancı bir dünyada, başka bir insanın iç dünyasında gerçekleşmektedir (Wimmer, 2009: 109). Bundan dolayı anlama; ötekinin ele geçirildiği, değişilen ve değiştirilen bir etkileşimdir.

Wimmer açısından her ne kadar Gadamer, anlamada diyalog metodunu önerse de, bu yaklaşımı tek boyutluluk varsayımına dayanmaktadır. Ufukların kaynaşmasından söz etsek dahi bu bir özneye dayanma ya da tek bir noktada buluşma varsayımını içermektedir. Gadamer'in yöntemindeki bir diğer zorluk da sürekli olarak metinlerden söz edilerek, karşılıklı ilişkilerde yazılı biçimleri kullanmayan kültürlerin felsefesinin radikal bir yabancılığa itilmesi riskidir (Wimmer, 2009: 111).

Buradan baktığımızda özellikle daha çok sözlü geleneğe sahip Doğu tarzı felsefe ve iç içe olduğu bilgelik anlayışlarının değerlendirme dışı kalması olasıdır. Demek ki burada Gadamer'in bahsettiği "önyargı" kavramının olumsuz yüzüyle karşılaşmaktayız. Kendi kültürümüzden başka, ayrı bir kültürle karşılaştığımızda, onların düşünme biçimlerine kendimizden yola çıkarak bir değer atfetme veya "başkası/öteki" olarak onları belli bazı sınıflandırmalar altına sokma eğilimi, hiç de göz ardı edilecek kadar önemsiz bir tehlike değildir. Tehlikedir; çünkü anlamamanın önünü daha baştan tıkayarak anlamamaya veya yanlış anlamaya yol açacaktır. Wimmer'a göre yapılması gereken; tüm özel dillerin, kültürlerin, düşünüş biçimlerinin ardına geçmek ve onların farklı farklı dile getirsel de asıl söylemek istedikleri şeyi kavramaktır. Wimmer, bu savını bir meselle desteklemektedir.:

"Dört seyyah-bir Türk, bir İranlı, bir Arap ve bir Yunanlı- ellerindeki son parayla ne satın alacakları konusunda anlaşmazlığa düşerler. Türk, üzüm almak istiyorum, der. İranlı ise angur almak ister. Arap, inab, der. Yunanlı da stafil almakta diretir. Çok dil bilen birisi, onların tartışmasına kulak misafiri olur ve parayı kendisine vermelerini önerir: Tam da her birinin en çok sevdiği şeyi satın alacaktır. Anlaşmak için zaten başka şansları bulunmayan dört seyyah, bu öneriyi kabul ederler.

Dil bilen kişi, üzüm satın alıp gelir. Türk seyyah, 'işte benim üzümüm!' diye sevinir. İranlı angur'una, Arap da inab'ına kavuştuğu için mutludur. Yunanlı da stafil'inin tadını çıkarır. Aslında dördü de üzüm istiyorlardı; ama bunu bilmiyorlardı. Şimdi hepsinin özlemlerinin ortak olduğunu anlamışlardı- üzümlere sevindiler ve birbirlerinden hiç ayrıldılar." (Wimmer, 2009: 114)

Hikâyedeki kişilerin hepsi de farkına varmadan farklı sözcüklerle aynı şeyi istemiş, aynı şeyi düşünmüşlerdir. Aynı şeyi istediklerini bilmeden birbirleriyle tartışmışlardır. Bu anlaşmazlığı çözen ise onların her birinin neyi kastettiğini, neyi isteyip de diğerlerine aktaramadığını bilecek kadar dillere ve duruma hâkim bir kişi olmuştur. Bu hikâyedeki gibi, kültürler arası anlamaya yöneldiğimiz zaman herkesin gerçekten aynı şeyi mi istediği sorusu önem kazanacaktır. Gerçekten herkes, anlamayı istiyor mudur? Çünkü eğer öyleyse

yaşanacak etkileşim sonucu sahip olduğumuz ortak zeminleri fark etmek, zor olmayacaktır. Kaldı ki bizzat felsefi metinlerin kendisinde farklı kültürlerden filozofların, birbirinden farklı olan dillerde; ama aynı kavramlar ve konular üzerinde, üstelik de birbirini tamamlayan ve bütünleyen biçimde buluştuğunu görmek mümkündür. Ve kimi zaman politik kimi zaman sosyal sebeplerden olsun, çoğu zaman aralarındaki farklılıklar ve ayrımlar vurgulanmış, daha çok ön plana çıkarılmış olsa da Doğu ve Batı arasında bir etkileşim, her zaman olmuştur.

Günümüzde modern insanın taşıması gereken değerler olarak görülen bazı kavramlar ve insani düşünceler, hiçbir zaman sadece tek bir kültürün tekelinde olmamıştır. O kavramlar ve değerler, hangi kültürden olursa olsun, insanlığın ortak kazanımıdır ve insan olmaktan kaynaklanan bir refleksle, acı, sevinç ya da trajedi karşısında aynı tepkileri vermemizi; yaşamın güçlükleri karşısında benzer beklenti, hayal ve çabalara girmemizi sağlamaktadır. Durduğumuz zemin aynı dünyadır ve beslendiğimiz kaynak aynı tinsel dünyadır. Üstelik kültürler arası farklılıklardan söz ederken, din ve inanç sistemlerinin farklılaştırdığı durumlara vurgu yapmak da ortak zeminlerin mevcudiyetini göz ardı etmeye yetmeyecektir. Zira ritüelleri farklı olsa da din ve inanç sistemlerinin vaaz ettikleri şeyler de ortaktır. Temelde aynı prensipleri taşımaktadırlar ve bunlar da ortak ahlaki prensiplerdir: Canlılara zarar vermemek, insan öldürmemek, hırsızlık yapmamak, yalan söylememek, paylaşmak, adil olmak...gibi. Bütün bunlara rağmen, kültürler arasındaki farklılıklar bir eksiklik ya da fazlalık olarak yorumlandığında, orada ne anlama çabasından ne de bir iyi niyetten söz etmek mümkündür. Çünkü böyle bir yorumlama; tek bir kültürü merkez, ölçüt olarak almaktan kaynaklanacaktır. Kültürler arası anlamanın mümkün olmadığı görüşünü doğuracak böylesi bir yorumlama, aslında birbirine karşıt iki tezin bir sonucudur.

Söz konusu birinci tez, ‘‘Platoncu’’ olarak adlandırılmaktadır. Buna göre bütün insanlar tarafından algılanan dünya aynıdır; fakat insanların tasarımlarını dile getirdikleri sözcükler ve imler farklı olduğundan insanlar arasında anlama/anlaşma gerçekleşmeyecektir. Platoncu teze karşıt olarak öne sürülen ikinci tez, ‘‘romantik görüş’’ olarak adlandırılmaktadır. Bu tez, kültürleri kendi içinde kapalı bütünler olarak görmektedir. Kapalı bütünler olmalarından dolayı da her bir kültür, kendisi için bir dünya olarak kalır ve

bir alışverişe girmeleri mümkün olamayacağı için evrensel şeyleri paylaşamayacaklardır (Wimmer, 2009: 119).

Modern dünyada yaşadığımız çatışmalar, bölünmeler, savaşlar, ayrılıklar; bu tezleri haklı çıkarıyor gibi görünüp bizi karamsarlığa sürüklese de umut verici görüşler de mevcuttur. Bunlardan biri de Holenstein tarafından dile getirilen sentezdir. Holenstein'ın tezi, farklılıklardan ziyade tüm insanlar için geçerli olan, insan türüne özgü önermeler dile getiren bir özelliğe sahiptir. Ayrıca hem anlamayı mümkün kılmak hem de yanlış anlamayı engellemek için on iki temel kural önermiştir (Wimmer, 2009: 121):

1. **''Rasyonellik kuralı'' (mantık kuralı)**dır. Buna göre farklı kültürlerle karşılaştığımızda dilleri ve kültürleri yabancı olduğu için bu insanlara mantıksız ya da mantık-öncesi düşünce nitelendirmesinde bulunmaktan kaçınmak ve yanlış anlaşılmış olabilecekleri ihtimalinden yola çıkmaktır (Wimmer, 2009: 121).

2. **''Amaçsal-rasyonellik kuralı'' (işlevsellik kuralı)**. İnsanların kendilerini sadece mantıksal, rasyonel olarak dile getirmediğini, bir amaca sahip olduklarını düşünabilmektir (Wimmer, 2009: 121).

3. **''İnsanilik Kuralı'' (Doğallık kuralı)**... *''Başka bir kültürden insanlara anlamsız, doğallık dışı, insanlık dışı ya da reşit olmayan davranışlar ve bunlara karşılık düşen değer tasarımları atfetmeden önce, en iyisi ilkin kendi anlama yetisinin ve bilgi ufğunun yeterliliğinden kuşkulmalıdır.''* (Wimmer, 2009: 122).

4. **''Nos-quoque- kuralı'' (Biz-de' kuralı)**. Sadece başkalarının değil, kendimizin de aynı koşullarda aynı şekilde davranma eğiliminde olduğumuzu görmek demektir (Wimmer, 2009: 122). Eğer bu doğru olmasaydı, Psikoloji ve Sosyoloji, bu kadar çok genelleşici saptamaya ulaşamazdı.

5. **''Vos-quoque kuralı'' (Onlar-da' kuralı)**. Yabancı bir kültürde, herkesin kesinlikle karşı çıkacağı insanlığa karşı işlenmiş bir suçla karşılaşıldığında, bu suçu işleyen kadar, o kültürde yine bu suça karşı gelecek kişilerin de mevcut olduğunu bilmektir (Wimmer, 2009: 122).

6. **''Gizli ırkçılığa karşı olma kuralı''**. Buna göre ırkçılar, özellikle dış görünüş, köken veya dil gibi farklılıklara dayanarak, eksiklik ve kötülüklerin sadece kendilerinden başka bir kültürde olduğunu ve o kültürün istisnasız tüm üyelerinde bulunduğunu genelleme ve düşünme eğilimindedirler (Wimmer, 2009: 122). Elbette böylesi bir düşüncenin gerçek dışı olduğunu ve anlamak bir yana çatışmaya yol açacağını ve ''başkasının'' var olmasını (en hafifinden kendisi olarak var olmasını) engelleyeceğini vurgulamaya gerek bile yoktur.

7. **''Kişisel kuralı''** Kant'ın, insanları araç olarak kullanmama, buyruğundan esinlenmiştir. *''...Yanlış yargıları ve densizlikleri önlemek, başka bir kültüre mensup olanlara karşı asla araştırma nesnesi gibi değil, (kendilerine bağlı bilgi kaynağı kişilere ve tercümanlara) yalnızca araştırma aracı olarak da davranmamak, onları eşit haklara sahip araştırma partnerleri olarak görmekle mümkündür...''* (Wimmer, 2009: 122)

8. **''Öznellik kuralı''**. Bu kuralara göre kişi, kendi ile ilgili özbetimlemelerde eleştireliliğini korumalıdır. Kendisine aşırı değer vermekten kaçınmalıdır (Wimmer, 2009: 123).

9. **''Ontoloji-Deontoloji Kuralı ('Var Durumu/Olmalı-Durumu Kuralı')''**. Normların, ortaya çıktıkları toplumdaki yaşamı gerçekten nasıl ve neye dayanarak belirlediklerini, gerçekten nasıl ortaya çıktıklarını sorgulamayı içermektedir (Wimmer, 2009: 123).

10. **''Kutuplaşmayı Ortadan Kaldırma Kuralı''**. Özellikle kültür bilimlerinde, kültürleri karşılaştırırken onları özelliklerine göre farklı kutuplara yerleştirmeyi engellemeye çalışan bir kuraldır. Kültürler elbette ki birbirinden farklı özelliklere, geleneklere sahiptirler. Ancak onları ilkel-modern, iyi-kötü, ileri-geri, aydınlık-karanlık şeklinde ayırmak; ilişkileri sadece yıkacaktır (Wimmer, 2009: 123).

11. **''Homojen Olmama Kuralı''**. Kültürlerin homojen olmadığını, farklı özelliklerinin bulunduğunu bununla birlikte farklı özellikleri bakımından farklı gelişme derecelerindeymiş gibi sınıflandırılmalarının yanlışlığını vurgulayan bir kuraldır (Wimmer, 2009: 123).

12. **''Uzlaşmazlık Kuralı''**. (Wimmer, 2006: 124). Her kültürün kendine özel değerlendirmeleri veya bir soru karşısında verecekleri farklı yanıtları olabilir. Bunların farklı oluşu, tek bir yanıtın doğru kabul edilerek diğerlerinin yanlışlanmasını gerektirmemektedir. Yapabileceğimiz şey, her koşulda uzlaşma ya da anlamının imkânını aramaktır.

Kültürler arası anlamamanın imkânı, bir kere daha görmekteyiz ki, ister diyalog isterse polilog olsun, ‘‘yabancı’’ da sürece söz hakkıyla dâhil edilmesini gerektirmektedir. Böylece tek taraflı ve anlaşmanın daha gerçekleşmeden olmuş gibi varsayıldığı bir durum önlenmiş olacaktır.

‘‘...Daima köprü kurulması gereken bir gedik söz konusudur. Bu yüzden hermeneutik, insani tecrübeyi anlamada merkezi bir rol üstlendi. Bu aslında Schleiermacher’ın sezgisiydi; ve refakatçileri hermeneutiği, yalnızca metinleri geçmişin dökümanları olarak araştırma amaçlı yorum için değil, aynı zamanda öteki kişinin iç dünyasının gizemini anlamak için de sosyal tecrübenin temel ve ana boyutu olarak ilk geliştiren şahsiyetler oldular. Kişilerin bireyselliğine yönelik bu ilgi, onların genel kurallara ve yasalara göre sınıflandırılarak kendilerine ilişkin çıkarımlarda bulunamayacağının anlaşılması, ötekinin somut mevcudiyetine yönelik anlamlı bir yaklaşımdı.’’ (Gadamer, 2002f, 152).

Esasında doğru anlama için diyaloglar ve poliloglar, tek geçerli yollarımız gibi gözükmektedir, yani tüm katılımcıların etkin olduğu bir sürecin işletilmesi şarttır. Aynı zamanda katılımcıların, birbirlerinin eşit statüde olduklarını kabul etmeleri ve birbirlerine açık olmaları gerekmektedir. Anlama sırasında gerçekleşen şey, anlamın açığa çıkmasıdır ve sürekli engelleme ya da üstünü örtme durumunda bu ya mümkün olmayacaktır ya da kısıtlı ve belli bir çıkara dönük olarak saptırılmış olacaktır. Anlama sırasında metin, dil, yazar ve içinde bulunulan kültür; bir bütünün parçalarını oluşturmaktadır. Bunlar arasındaki ilişki de doğru anlamlandırılmalıdır.

4.5.3. Kültürlerin Karşılaştırılmasının ve ‘‘Yabancı’’ Kavramının Anlamaya Etkileri

Türkçede ‘‘yabancı’’, yabani sözcüğüyle aynı köktendir ve ‘‘medeni olmayan’’ anlamını taşımaktadır. İngilizce karşılığı ‘‘stranger’’, içinde gizlenmiş ‘‘tuhaf’’ anlamına sahiptir. Almanca karşılığı ‘‘fremd’’ de tıpkı İngilizcesi gibi ‘‘garip’’ sözcüğü ile aynı yerdendir. Bauman’a göre her toplum, kendine has yollarla kendi yabancı türünü yaratmaktadır. Kültürü içinde kodlanmış bilişsel, ahlaki ya da estetik kabullerine uymayan kim varsa ‘‘yabancı’’ olmaktadır (Bauman, 2013: 30). Aslında bunlara, politik çıkarları da eklememiz gerekmektedir. Yabancı olan, kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan bir kavram olduğu kadar, devletlerarası ilişkilerin de bir üretimidir. Bauman da modern yabancıları, ‘‘devlet mekanizmasının düzenleyici gayretkeşliğinin atıkları’’ olarak tanımlamaktadır (Bauman, 2013: 32). Yabancı, ben’in dışında olmak kadar belli bir sistemin dışında olmak, belli bir sisteme uygun olmamakla ilintilidir.

Hermeneutik çalışmalarda da, modern uygarlık yazılı kültüre dayandığından olsa gerek, çoğunlukla yazılı metinler esas alınmaktadır. Bununla birlikte sözlü gelenekler de vardır ve anlamının kuralları, sözlü gelenekler için de geçerli ve uygulanabilir olmalıdır. Sonuçta yine varılacak nokta, bir yandan kültürel belirlenmişliğimizin farkında olup öte yandan evrenselliğe ulaşma çabasından vazgeçmemektir, yani polilog sürecine geri dönmektir (Wimmer, 2009: 127)

Önemli bir diğer nokta da şu ki anlamının yaşamsallığını düşündüğümüzde toplumda yaşananlar konusunda açık bilgiye sahip olmak, haberdar edilmek, bilgiyi sadece belli bir zümreye hak görmemek de polilogda olmazsa olmaz bir şarttır. Aynı zamanda etik bir gerekliliktir bu. Bu arada evrensellik iddiasını en çok dile getiren alanlardan biri etiktir. Üstelik kültürler arası diyaloglara baktığımızda ve sürecin doğru işlemesi için bir gereklilik olarak etik ilkelerin taşınmasının ne derece önemli olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Ancak normatif bir etik anlayışı, eğer bundan kastımız esnekliğin yoksunluğu ise, yaşamdaki pratikleri tüm dinamikleri ve anlamlarıyla kapsama konusunda yetersiz kalabilmektedir.

Çağımızda maruz kalınan ve gittikçe genişleyen etkisiyle hepimizi ilgilendiren sorunlar karşısında uygulamaya dönük, eleştirel bir arabulucu veya çözüm umudu olarak bir pratik felsefe çağrısı giderek artmaktadır. Zira var olan sorunlar karşısında politikalar hem yetersizlik hem de savunulduğu/temsili edildiği iddia edilen insancıl prensipler bakımından tutarsızlık sergilemektedirler. Batı geleneğinde sıkça görülen etnosentrik düşünme tarzı, yani diğer kültürlerin Batı kültürü ölçüt alınarak değerlendirilmesi, anlaşmazlıkları büyötmektedir. Çünkü bir dışlamayı öncüllemektedir. Modern dünyanın sorunlara çözüm ve refah konusunda en iddialı kazanımı “insan hakları” düşüncesi ve bunların bir yaptırım aracı olarak resmîyete dökülmesi olmuştur. Uygulanması ise genellikle siyasi otoritelere hatta devletler üstü bazı yapılara bırakılmış olan bu kavram, diplomatik süreçlerde de samimiyet ve içeriğinden yoksun bir biçimde ekonomik ya da siyasi yaptırımlar için bir enstrüman haline gelmiştir.

Baskın ve yayılcı kültürün, kendisi dışındaki kültürleri özel niteliklerine, kendiliğine, süreçlerine bakmaksızın “eksik” ya da “kusurlu” olarak görmesi; bazı kavramları yalnızca kendilerine özgüymüş gibi görmelerinin bir sonucudur. Bu durumda kültürler

arasında gerilimler ve ayrıştırmalar, tanıma, anlama yerine çözümsüz gibi gelen çatışmaları doğurmaktadır. Göz ardı edilen şey, ortak bir var oluşun paylaşıldığıdır ve ayrımlara karşın sözün ve konuşmanın küçümsenmemesi gerektiğidir. Farklı özelliklere sahip olmak, anlama için bir engel değildir. Kaldı ki Gadamer'e göre farklılıklar arasındaki ortak olanı bulmak da yine felsefenin görevidir (Gadamer, 2005: 15).

Kültürler arası anlamanın sorunsallaşmış olması, aslında kültür kavramının modern tanımının içinde "örtük" olarak barındırdığı ayrıştırmada gizlidir. Şöyle ki önceleri insanın yaşama dair, temel ihtiyaçları gereğince ortaya koyduğu faaliyetleri tanımlayan bir kavram iken sonraları (özellikle Aydınlanma ile beraber; fakat biz "yeni" uygarlıkların keşfine kadar götürebiliriz) akılcı olmak, "iyi bir eğitim" almış olmak gibi belirli (belirlenmiş) nitelikleri taşıyan kişi ya da grupların sahip olduğu bir özellik anlamına sahip olmuştur. Bu, içerisinde bir hakikat varsayımı içeren bir söylem barındırmaktadır. Bu söylem, insana belirli bir doğa atfetmenin de ilerisinde onu biçimlendirme tutkusu taşıyan bir söylemdir. Buna göre ideal insan, modern çağın bütün "gerekliliklerine" sahip, modern çağa uyum sağlamış bir insan modelidir. Ve ondan beklenen, adapte olması istenen grup ya da kitlenin aslında nasıl olduğunu sorgulamadan uyum sağlamasıdır. Aksi takdirde sorgulanan ve hatta dışlanan kişinin kendisi olacaktır. Bu da gösteriyor ki bütün küreselleşme nidalarının bütünleştirme iddiasına karşın, kültür kavramının bugünkü anlamı içerisinde bir ayrıştırma taşımaktadır. Kişinin kendisiyle ve çevresiyle ilişkisinin derinlikten uzak, sığ bir biçime dönüştüğü bu yeni durumda ve ayrıştırmada, ontolojik niteliğe sahip anlam ve anlama elbette bizden kaçacaktır.

Gadamer'e göre anlama olayının gerçekleşmesi için, birinin ufku ile diğerkinin birleştirilmesi zorunludur. Bundan da hakikat gibi daimi ve belirli bir ufka değil; karşılıklı konuşma devam ettikçe meydana gelecek şeye işaret etmektedir (Gadamer, 2002b: 335). Sonuçta her kültür; karşımıza kendi sembolleri ve ufkuyla çıkacaktır. Tam bir uyum ya da anlaşmadan söz etmek salık olacaktır. Bu anlaşmadan ve anlamadan ne kastettiğimize ve samimi olup olmadığımıza da bağlıdır. Üstelik anlaşmazlık ve çatışmalar da (ötekinin varlık bütünlüğünü tehdit ve varolma hakkını ihlal etmediği sürece) uzlaşma ihtimaline açık yeni bir bakış açısına gebe. Kişiler arası ve gruplar arası uzlaşma yıkılsa bile tekrar sağlanabilir bir şeydir (Gadamer, 2002a: 274).

Kültürler arası anlama bağlamında, Gadamer'in hermeneutik görüşünde yer alan "önyargı" ve ona atfettiği olumlu anlamın önemli sonuçları olmuştur. Daha önceleri anlamaya atfedilen "doğru-yanlış" seçeneklerinin yerini "farklı" nitelemesi almıştır. Anlamanın, kişilerin karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkıyor oluşu; "doğru-yanlış" kategorilerinden oluşan ikili ve de siyah-beyaz bir görünümün yerine "farklı" anlamalardan oluşan ve çeşitliliği içeren bir renklilik kazandırmıştır (Ertürk, 2003: 69).

Zira kültürler arasılık aynı zamanda, ne hususi olana indirgenecek ne de bir türe entegre edilemeyecek bir ara-sfer açmaktadır. Kültürler arasında oluşan şey, bir ara-ortalı karaktere sahip hem birleştiren hem de ayıran bir ara-sferdir. Bir çeşit "artı-değer" sağlamaktadır. İlişkinin yapısı gereği ben-öteki/yabancı ayrımını içerse de böyle bir ayrılık; çoğulculaşma, evrenselleşme veya küreselleşme süreçlerinin dışlamamaktadır (Waldenfels, 2010: 111). Waldenfels, "başka" kavramındansa "yabancı" kavramını kullanmayı daha uygun bulmaktadır. Çünkü yabancı kavramı; başkası kadar dışlayıcı değildir, aşinalık taşımaktadır (Waldenfels, 2010: 112). Yine de yapılması gereken, insanın kendi sesiyle konuşmasıdır. Bundan kasıt, sesinin ardında bir otoritenin olmamasıdır.

...''İnsan daima kendi hususi sesiyle konuşursa, hoş bir durum ortaya çıkar. Oysa kültürler arasılık tecrübeleri, böyle bir sesin arkasında daima belirli bir merciinin saklı olduğunu bize çok iyi öğretmektedirler ki bu mercii, insanı kendi tümelliğinde cisimleştirmeksizin sotto voce [alçak sesle] insan için destekleyici konuşur. Ve sadece çok sık bir biçimde tümellik beklentisi arkasında hiyerarşik bir meyil saklanır. Avrupalılar Avrupalı olmayanlar hakkında, erkekler kendileri ve kadınlar üzerine, yetişkinler kendileri ve çocuklar üzerine, insanlar insan ve hayvan üzerine, uyanmışlar uyuyanlar hakkında konuşurlar. Tüm bu hallerde farkın bir tarafı açıkça belirtilmiş, diğer tarafı ise belirtilmemiştir.'' (Waldenfels, 2010: 113).

Şu halde yabancılık; güvende olmama, tehlikeyle karşılaşma durumu, anla-ş-mama tecrübesinden kaynaklanmaktadır. Neden anla-şmadığımız; kimin söz sahibi olduğu, kimin sosyal ve dilsel oyun kurallarını belirlediğine bağlıdır (Waldenfels, 2010: 123). Bakmamız gereken yine söylemlerimizin ardıdır.

4.5.4. Kùltürler Arası Anlamanın Yeri: ‘‘Dil; Bizim Tek Çaremiz, Tek Kaynağımızdır’’

Bir zamanlar ‘‘evrensel insanlık ailesinin fertleri’’²⁰ olduğumuzdan söz edilirken artık Doğu ve Batı olarak iki kutuplu bir dünyada yaşatılmaktayız. Yaşatılmaktayız; çünkü bu iki kùltür çoğu zaman olumlu- olumsuz değer yargısı ikilikleriyle (uygar-geri kalmış, ufku açık-bağnaz v.b.) bilinçli olarak karşı karşıya getirilmektedir. Yerellikten uzaklaşmış, pazarlama stratejileri bağlamında şekillendirilen ve kimliklerin tüketime dönük tanımlandığı bir dönemin içerisindeyiz. Kùltürler, ilkel-modern zıtlığından daha korkunç biçimde iyi-kötü ikiliğine ve bu uçların temsillerine yerleştirilmiştir. Endüstriyel bir propaganda aracı işlevine sahip olduğu herkesçe malum Hollywood film endüstrisinin bazı filmlerinde²¹ dahi bunu görmek mümkündür.

Günümüzde ise artık farklı uygarlıklar ve kùltürler arasındaki rekabet ve kutuplaşmalar, belirgin bir biçimde artmıştır. Buna karşın dünyayı ‘‘küresel bir köy’’e dönüştürme iddiasıyla çıkan ‘‘küreselleşme’’ olgusu, yalnızca ekonomi, teknoloji ve bunun uzantısında siyasetle sınırlı kalmıştır. Refahın ve kaynakların paylaşılması, çatışmaların son bulması hala çözümsüzken, diğer dünya sorunları da varlığını sürdürmektedir. Görünüşe bakılırsa Samuel P. Huntington’ın ‘‘Medeniyetler Çatışması’’ (‘‘The Clash of Civilizations?’’) adlı çalışması, ‘‘öngörülerinde’’ haklı çıkmış gözükmektedir.

Huntington’ın bu tezi, Francis Fukuyama’nın ‘‘Tarihin Sonu mu?’’ teziyle de desteklenmiştir. Fukuyama, aynı başlıklı yazısında dünyada iki büyük ‘‘güç’’ olarak görülen Amerika Birleşik Devletleri (A.B.D.) ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

²⁰ Bu bağlamda Kant, medeniyetler arasında barışın nasıl tesis edileceğine dair bazı prensipler belirlemeye çalışmıştır. 1795 yılında yazdığı ‘‘Zum ewigen Frieden, Ein philosophischen Entwurf’’ (‘‘Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme’’, Çev.: Yavuz Abadan – Seha L. Meray, Ankara-Ajans Türk Matbaası, 1960) eserinde insanların birbirleri üzerinde etkileri olan varlıklar olmaları bakımından medeni örgütler içinde yer almaları gerektiğini savunur. Belli bir milletin üyesi olan insanların bir kamu hukukuna, devletlerin de devletler hukukuna bağlanması gerektiğini savunmuştur. Bunların da üstünde ise insanlar ve devletler evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olarak bir dünya vatandaşlığı hukukuna dayanmalıdır (s.17-18).

²¹Örneğin Fran Miller’in romanından uyarlanmış, 2006 A.B.D. yapımı ‘‘300 Spartalı’’ (orijinal adı ‘‘300’’, yönetmen Zack Snyder;) bunlardan biridir. Filmin hikâyesi, Spartalılar ile Persliler arasındaki savaşa dayanmaktadır. Savaş için Atinalılarla ittifak kuran Spartalılar, filmin yoğun efekt içeren görselliğinde, Batıyı ve onun değerlerini temsilen hem fiziki olarak hem de ahlaki ilişkiler açısından neredeyse kusursuz resmedilmiştir. Buna karşın Doğu’yu (ve tarihsel olarak da İran’ı) temsil eden Persliler, neredeyse ucube ve korkunç bir imaja sahiptirler. Film, tam da A.B.D. ile İran arasındaki gerilimin arttığı ve A.B.D.’nin Ortadoğudaki operasyonlarının devamı (özellikle İran’a bir operasyon) için kamuoyu desteğini canlı tutmaya çalıştığı bir dönemde gösterime girmiştir.

(S.S.C.B.) arasındaki soğuk savaşın son bulmasının ardından barıştan söz eden makalelerin arttığını ve kendisinin, bu makaleleri hem kavramsal çerçeveden yoksun hem de yüzeysel bulduğunu söylemektedir. Ona göre bu savaş; A.B.D. ve onun temsil ettiği kapitalist sistemin değerlerinin zaferiyle sonuçlanmıştır. Zira ona göre ‘‘Batı’nın tüketim kültürünün engellenemez bir şekilde yaygınlaşmasında’’ bunu görmek mümkündür (Fukuyama, 2002: 22 – 23). Dahası tanıklık ettiğimiz şey, bu değerlerin evrenselleşmesi anlamında ‘‘tarihin sonudur.’’ Öte yandan Toynbee, Batı’nın bu etkisini ‘‘kurbanlarının yaşamlarını yok edecek ve yenileştirecek derecede güçlü, kalıcı ve ‘‘herkesin davranışını, görünüşünü, duygularını, inançlarını değiştirip insan ruhunun el değmemiş yerlerine korkunç bir biçimde ve insafsızca dokunan’’ bir dış etki olarak görmektedir (Toynbee, 2004: 181).

Yirmi birinci yüzyıl; insanlığın değerli bütün birikimine rağmen geride bırakılan yirminci yüzyıl kadar şiddetli olaylara, kanlı çatışmalara sahne olmuştur. İnsanlık tarihindeki trajik olaylar sıralandığında topyekûn savaşlar oldukları için Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, daha çok akla gelmektedir. Oysa yüzyılımızda da neredeyse benzer bir durum söz konusudur. Gelişen ve çeşitlenen iletişim araçlarından ve teknik yeniliklerden dolayı hem de kullanılan enstrümanlardan dolayı savaş olgusu biçim değiştirmiştir. Dünyada güç mücadelesinde bilginin ve enformasyonunun öneminin daha fazla bilinmesi, cephelerin soyut olmasına; yine de savaş ve güç mücadelesinin yıkımının aynı şiddette olmasına yol açmıştır. Küreselleşme ile birlikte sadece ticari alanlar ve faaliyetler değil, artık cepheler de daha da yayılmış durumdadır.

Dünyaya hakim olan kaos ve trajik olaylar nasıl ki dünya savaşlarının ardından yeni siyasi ve ahlaki tartışmaları ve sonrasında yeni siyasi rejimleri beraberinde getirdiyse bugün de varolan çözümlerin, sorunlar karşısında yetersiz kalışından ötürü yeni arayışların sancısı söz konusudur. Yirminci yüzyılda bu arayışlar, insan haklarının kurumlaşmasını ve iyi niyetli bu çabaların birer yaptırım aracına dönüşmesini beraberinde getirmiştir. Yine de açlık, anlaşmazlıklar, yoksulluk, barınma sorunu, göç, adaletin sağlanması, eşit refah gibi çözümlenememiş konular hala varlığını sürdürmektedir.

İnsanlığın elde ettiği bütün değerli kazanımlar hepimizin evrensel mirasıdır. Bunlar tek bir ulusa ya da kültüre atfedilemeyecek kadar ortak, melezlenerek gelmiş bir birikimin ürünleridirler. Buna karşın günümüz siyasetinde Batı, yani Avrupa ve A.B.D. kendini,

aslında insanlığın ortak üretimi olan, ‘‘insan hakları, demokrasi, özgürlük’’ v.b. gibi kavramların temsilcisi olarak görmektedir. Bunu yaparken de özellikle Avrupa kendini, insanlığın ulaştığı en yüksek bilinç seviyelerinden olan felsefenin başladığı yer olarak kabul edilen Antik Yunan medeniyetinin mirasçısı olarak kabul etmektedir. Söz konusu kavramların tek bir kültürün tekelinde olduğunu düşünmek ve dahası felsefe dendiğinde bunun sadece Antik Yunan’dan ibaret olduğunu düşünmek tartışmalı iken; çağımız, bu bakış açısından doğan dışlayıcı ve acı verici uygulamalara şahit olmuştur. Örneğin Fukuyama’ya göre Japonya, ‘‘muzaffer A.B.D.’’ tarafından liberal demokrasi empoze edilen yerlerden biridir. Japonya’da bu sistemin uygulanması, Japon kültürünün kendi özelliklerine bağlı olarak birtakım değişikliklere uğrayarak mümkün olmuştur (Fukuyama, 2002: 34). Zira her kültür, kültür kavramının niteliği gereğince melez olsa da, kendi iç dinamiğine, koşullarına bağlı olarak özgün niteliklere de sahiptir. Kùltürler arasındaki doğal farklılıklara ve teknolojik/maddi kazanımlara bakarak, bir kùltürü diğerkùltürden daha ‘‘gelişmiş’’ ya da ‘‘geri kalmış’’ görmek mümkün müdür?

‘‘...19. Yüzyıla insani gelişme teorileri ve insani ilerlemeyle ilgili öyküler hâkim olmuştur. İlk kültürel antropologlar ve diğerkleri tarafından dışarıda Avrupa kolonyalizmini, içerde ise sosyal Darwinizmi haklılandırmak için kullanılan ‘ilkel toplumlar’ düşüncesinin kökü; modern Avrupa kültürünün, diğerklerinden daha rasyonel ve aydınlanmış olduğu için daha ileri olduğu düşüncesinde bulunur...’’ (Hollinger, 2005: 15).

Bir kùltürü diğerk bir kùltürden daha ‘‘gelişmiş’’ görmek ve bunu yaymaya çalışmak, öteki kùltürün daha ‘‘değersiz’’ ya da ‘‘geri kalmış’’ görülmesi düşüncesini barındırmaktadır. Böylesi bir düşünceye karşı, tıpkı insanın yaşamını savunup varlığını korumaya çalışması gibi, bir direnç elbette ortaya çıkacaktır. Fukuyama’ya göre bunun getirisi olarak din ve milliyetçilik yükselişe geçmiştir. Bu aynı zamanda çağdaş liberalizmin dini açıdan zayıf bir temele dayanmasına karşın insanda ortaya çıkan kişilik boşluğu ve maneviyat ihtiyacının bir sonucudur (Fukuyama, 2002: 41).

On dokuzuncu yüzyıl devletlerini ‘‘yönettikleri ulusların halklarının rızalarını hiçe sayarak diğerk uluslara tahakküm etme hakkına inandıkları için liberal olmaktan uzak’’ (Fukuyama, 2002: 45) gören Fukuyama’nın bu görüşü aslında günümüz için de geçerliliğini sürdürmektedir. Onun da ifade ettiği gibi yalnızca bu durumu meşru gösterecek savunma biçimleri farklılık göstermektedir. Çalışmasının sonucunda Fukuyama’nın öngördüğü dünya; rekabet ve sürtüşmenin asla bitmediği, felsefe ve sanatın biterek sadece müzelerde

yer aldığı, ekonomik hesapların olduğu ve teknolojik sorunlara yeni çözümlerin, ideolojilerin yerini aldığı, çevre sorunlarına ilgi gösterilen; ama tüketme arzusunun tatmininin ön planda olduğu bir dünyadır (Fukuyama, 2002: 49).

“Tarihin sonunu” böyle resmederken sanata ve felsefeye gerek duyulmayacağını düşündüğü bu dünyada “medeniyetler çatışması”, “kaçınılmaz” görünmektedir. Zaten Huntington’a göre de çizilen “yeni dünyada” ortaya çıkacak çatışmaların sebebi ekonomik ya da ideolojik değil kültürel olacaktır. Ona göre medeniyetler arasındaki çatışmalara, küresel politikalar hâkim olacaktır (Huntington, 1993: 22). Huntington; medeniyetlerin çatışma sebeplerine yönelik şu argümanları sıralamaktadır.:

Bu çatışmalar sadece reel, görünür sebeplerden değil; temelden kaynaklanmaktadır. Medeniyetler; tarih, dil, kültür, gelenek ve ona göre “en önemlisi” din konularında birbirinden ayrılmaktadırlar. Farklı medeniyetlerin bu farklı insanları; Tanrı ve insan, birey ve grup, devlet ve yurttaş, ebeveynler ve çocuklar, karı ve koca arasındaki ilişkilere bakışlarının yanı sıra hak ve sorumluluklara bakış, özgürlük ve otorite, eşitlik ve hiyerarşi konularında da birbirinden farklılaşmaktadırlar. Söz konusu bu farklılıklar; yüzyılların bir birikimi, ürünü olarak ortaya çıkmaktadır ve bunlar yakın zamanda ortadan kalkmayacağı gibi farklı siyasal ideolojiler ve rejimleri doğurmuştur (Huntington, 1993: 25). Dünya çağındaki ekonomik yenileşme ve sosyal değişimler, insanları kadim aidiyetlerinden (kimliklerinden) ayırmaktadır (Huntington, 1993: 26). Kültürel karakteristik özelliklerin ekonomik ve siyasal niteliklere göre değişmeye ve çözünmeye karşı daha dirençli oluşu; çatışmaların sebeplerinden biridir ona göre (Huntington, 1993: 27).

Huntington; farklılıkların mutlaka çatışma doğurması gerekmediğini ifade etmekle birlikte yine de bu farklılıkların, yüzyıllardır şiddet ve çatışmaya sebep olduğunu söylemektedir. Üstelik dünyanın giderek daha çok etkileşime açık olması, medeniyetler arasındaki farklılıkların, insanların medeniyet bilincini geliştirirken düşmanlıkları canlandırdığını ifade etmektedir (Huntington, 1993: 26). Tıpkı Fukuyama gibi Huntington da medeniyetler arasında din ve milliyetçilik düşüncelerinin yükseleceğini öngörmüştür. Ona göre dünya çapında görülen ekonomik modernleşme ve değişim süreçleri, insanları yerel kimliklerinden koparmaktadır. Kimliğin bir kaynağı olan ulus devletlerin zayıflaması sonucu ortaya çıkan boşluğu doldurmak için, sıklıkla da radikal olarak nitelenen, dini

hareketler ortaya çıkmaktadır. Bu hareketler, medeniyetleri birleştiren kimlik ve bağlılık için bir temel sağlamaktadır (Huntington, 1993: 26). Ulus devletler zayıflarken bir ulusa ya da bir geleneğe aidiyet hissi yerini Heidegger, Gadamer ve Foucault'nun da eleştirdiği yeni bir çeşit özneye bırakmıştır. Bu yeni özne, bireysellik adına farklılıkları daha çok ön plana çıkarılan bir insan modeli olmuştur (Türer, 2015: 365). Ancak bu yeni insanın sahip olduğu modern araçlar ve ürünlerin çeşitliliği dahi onun köksüzlük hissini azaltmamıştır.

Karşımızda çatışmayla şekillenen bir dünya vardır. Öte yandan çatışmalara, gelişmeye yol açması bakımından olumlu anlam yükleyen düşünürler de mevcuttur. Simmel'e göre "çatışma" ("Kampf"), toplumsal etkileşim biçimlerinden biridir ve sosyolojik önemi, asla tartışma konusu edilmemiştir. Çelişkiler ve çatışmalar; bireyin kişiliğinin oluşmasında ve toplum içinde şekillenmesinde de iş başındadırlar. Buna rağmen sosyolojik önemi, yeterince ele alınmamıştır. Ona göre çatışmalar; olası ikilikleri çözme amacı taşıyan, bir tür bilgelğe ulaşma yoludur. Üstelik taraflardan birinin yok edilmesine kadar gidebilir (Simmel, 2009: 87). Çatışmaya atfedilen olumsuz anlamlara karşın kayıtsızlık (ister toplumsallaşmanın reddini isterse son noktasını içeriyor olsun) daha olumsuz bir şeydir. Çatışma ise, daha olumlu niteliklere sahiptir (Simmel, 2009: 88). Ona göre evren nasıl gelişmek ve bir biçime sahip olmak için sevgi-nefret gibi çekici ve itici güçlere ihtiyaç duyuyorsa; toplumların da belirli bir şekle girebilmesi için uyum-uyumsuzluk, yardımlaşma-rekabet, elverişli-elverişsiz eğilimlere ihtiyacı vardır (Simmel, 2009: 89). Simmel'in birey, kültür ve çatışma konularına getirdiği fikirler; kimi zaman Hegel'in diyalektik düşüncesini kimi zaman da Darwin'in evrimsel fikirlerini anımsatan tarzda görünmektedir.

Farklı medeniyetlerin karşılaşması, sadece ayrılıkların belirgin hale gelerek kaçınılmaz biçimde çatışmaları doğurmasına mı sahne olmaktadır?²² Huntington'ın, medeniyetler ve kültürler arasındaki farklılıkları sıkça vurguladığı bu metni, bu soruyu sordurmaktadır. Aslında Toynbee'ye göre bir medeniyetin toplumsal değerleri, diğer medeniyetlerin toplumsal değerleriyle çarpıştığında ortaya yeni ve ortak bir yaşam düzeni çıkacaktır (Toynbee, 2004: 182). Ayrıca Huntington'ın, sanki hiçbir uzlaşma ya da ortaklık mümkün

²² Aslında burada bir temsil sorunundan da söz etmek gerekmektedir. Bu kültürel çatışmalarda kültürlerin (ya da uygarlıkların) temsilcisi konumundaki kişilerin tutumları, o kültürlerin (ve uygarlıkların) bütün üyeleri arasında belirleyici olmamaktadır. Gündelik yaşamda, farklı kültürler arasındaki ilişkilerde bağlayıcı olmazken, insanlar yaşamlarına devam edebilmektedirler.

değilmişcesine, en çok vurgu yaptığı dinsel ve kültürel ayrılıklara karşın Toynbee, Hristiyanlık ve İslamiyet'in Yunan-Roma uygarlığı ile çağdaşlarının karşılaşması sonucunda doğduğunu vurgulamaktadır (Toynbee, 2004: 185). Bir medeniyet, kendini diğer medeniyetlerden soyutlayarak tanımlayamaz. Çünkü her medeniyet kendi içinde, bir etkileşimin sonucu olarak, başka medeniyetlerden unsurlar da barındırmaktadır. Üstelik sosyal ve kültürel aidiyet, alışkanlıkla kazanılmış veya atfedilmiş sıfatlara dayanmaktadır (Waldenfels, 2010: 120).

Medeniyetlerin karşılaşması, aynı zamanda bilinçlerin karşılaşmasıdır. Nasıl ki Huntington, medeniyetlerin karşılaşmasının, ayrılıkların ön plana çıkması ve çatışmaların doğması ile sonuçlandığını söylüyorsa; Hegel de bilinçler arası ilişkinin çatışma ve mücadele esasına dayandığını savunmuştur. Koç'un aktarımına göre bizleri kendimiz üzerine düşünme imkânı vererek "ben" demeye götüren şey, istek veya arzudur. Sonuçta istenen bir nesne aracılığıyla bilinçler kendi üstünlüğünü diğerine kabul ettirmeye çalışmaktadır. Bu mücadelenin sonunda taraflar, kendi varlıklarının ancak kendilerini kabul ettirecekleri öteki bilincin varlığı ile anlamlı olduğunu fark edeceklerdir. Böylece bilinçlerin karşılıklılığı ile sonuçlanan bir toplumsal birliktelik ortaya çıkacaktır (Koç, 2015: 129).

Bu durumda bir bilincin başka bir bilinçle karşılaşması ve dolayısıyla bilinçlerarası iletişim, varoluşsal bir ihtiyaçtır. Örneğin Sartre için bilinç; kendisi olmayan bir varlıkla desteklenmiş olarak doğmaktadır ve bu yüzden daima kendi dışındaki bir nesneye yönelmektedir. O, daima kendi dışındaki bir varlıkla temas halinde değerlendirilmektedir (Koç, 2015: 131). Her "ben", bir bilinçtir ve kendini gerçekleştirme arzusu taşımaktadır. Kişinin kendi varlığını anlayabilmesi ancak başkalarının varlığı ile mümkün olmaktadır (Koç, 2015: 132). Bu ilişki, daima karşılıklıdır. Her bir ben, bu ilişkide, hem yönelen hem de yönelinen olmaktadır. Sartre'a göre bu bilinçlerarası ilişkiler ve birliktelikler her ne kadar "ben"imizi görmemizi sağlasa da, üzerimize yönelen bakışlardan dolayı rahatsız edicidir. Zaten Levinas için de öteki, her zaman "ötede" olduğu için asla bilgisine tam olarak ulaşamayacağımız, epistemolojik olarak çerçeve içine alamayacağımız biridir (İnam, 2015: 37).

Koç'un ifadesiyle burada Marcel'in görüşleri, bilinçlerarası ilişki konusunda daha iyimserdir. Marcel, bu etkileşimler de "biz" duygusunun varlığını ön plana çıkararak insan varlığı için daha anlamlı bulmaktadır. Ona göre insanın temel deneyimi, "birliktelik" ve "katılım" esasına dayanırken, bireysel varoluşun kendini gerçekleştirebilmesi, kendini başkalarına açması ve samimi ilişkiler kurabilmesine bağlıdır. Bu durumda varolmak, birlikte varolmaktır (Koç, 2015: 140 – 141). "Başka"sını tanımaya çalışırken onu bir nesne gibi incelemek yerine, onun da bir "ben" olduğunu kabul ederek, derinliklerine dokunmak gerekmektedir. Bilinçlerarası ilişkide gereken şey, samimi bir içsel ilişkidir (Koç, 2015: 142).

Anladığımıza göre bu ilişkinin varolabilmesi, her iki tarafın da samimi katılımına ve açıklığına ihtiyaç duymaktadır. "Kendimizde", "ötekine" yer açmamız gerekmektedir. Başkasıyla ilişkide çok da başarılı olmadığımızı söylemek yanlış olmayacaktır. Zira dünyanın, övünç duyduğumuz tüm gelişmelere rağmen, halen çatışmalarla dolu olması ve bireyler arası ilişkiyi (ben-sen, ben-öteki) hala tartışıyor oluşumuz, bunun bir kanıtı olarak görülebilir. Yine de, Lingis'in de ifade ettiği gibi, "makul" eylemlerde bulunmaya çalışırken rasyonel pratiğimizle ortak bir söylem geliştirme gücümüz hala vardır. Hepimiz; söylediğimiz ve sorumluluğunu üstlendiğimiz sözlerde, ötekilerin de söylediklerinin içerilebildiğini görme imkânına sahibizdir. Bulduğumuz cemaat içinde, görüşlerimiz ve sözlerimiz, ortak bir söylemin parçası olmaya adaydır. Ötekilerle yüzleşirken, herkesin bize ulaşabileceği formlar seçmeye özen göstermemiz, bunun bir işaretidir (Lingis, 1997: 13). Elbette bu söylemlerin ve ortaklığın, hangi ahlaki prensiplerde ve niyette olduğu; gidişatta belirleyicidir. Çünkü söylemler, eylemleri dönüştürme gücüne sahiptir.

Durum bize şunu gösteriyor ki ister bir çatışmayla ister kendini bulma ile sonuçlansın; karşı karşıya gelmek kaçınılmazdır. Bu karşılaşmaların mekânı ise dildir. Dolayısıyla eğer bir çatışmadan söz ediyorsak, bunun ortaya çıktığı yer de dil olacaktır.

Heidegger için dil, varlığın eviydi. Burada ev kavramının aslında Almanca "heimat" kavramı ile karşılandığını söylemek mümkündür. Almanca olan bu sözcük, her ne kadar Türkçeye "memleket" olarak aktarılsa da Hammermeister'ya göre "yuva" ile "yurt" arasında salınan; ancak her ikisiyle de tam olarak karşılanamayan bir sözcüktür (Hammermeister, 2010: 101). Aslında "heimat"; coğrafi (fiziksel) bir yerden çok, varlığın

içinde kendisini bulduğu, kendisi olduğu yer olan dile işaret etmektedir. Bu, Heidegger için de öğrencisi Gadamer için de dildir. Üstelik onun için dil; anlaşılabilen tek varlıktır (Gadamer, 2004c: 470). Dille ilişkisinde Gadamer için ‘‘heimat’’, şiirsel bir dil ve kurgusal eserlerle her karşılaşmada kullanılabilecek hermeneutik bir kategoridir. Ona göre, edebi bir eseri her okuyuşumuzda ‘‘heimat’’ı arkamızda bırakırız. Daha sonra okuduğumuz şeye dair bir anlayış, bir yorum oluşturduğumuzda ‘‘heimat’’; kendisine döndüğümüz güvenli bölgedir (Hammermeister, 2010: 103). Burada şiirsel dil vurgusu ve heimat tabiriyle, dilin sadece bilgi aktarımı yapmadığı; insanın, geleneği ve tarihselliği ile içinde varolduğu, yaşadığı, anlaşıldığı, kendini rahat hissettiği ‘‘yer’’ gösterilmektedir aslında. Varlığının anlaşılması ve anlayabilmek için insan, dile dönmeye mecburdur.

Delilik ve dil, edebiyat konularında görüşlerini dile getirirken Foucault da; bizi bir durumla yüzleştirmektedir.:

‘‘...Tanrı’nın geri dönülmez biçimde öldüğü ve sağdan soldan gelen bütün vaatlere, sağın solun bütün vaatlerine rağmen artık mutlu olmayacağımızı bildiğimiz bir dünyada dil; bizim tek çaremiz, tek membaımızdır...’’ (Foucault, 2015:45).

Foucault gibi söylersek bir ‘‘söylem’’ veya Kuhn gibi söylersek bir ‘‘paradigma’’ ya da Hegelce söylersek ‘‘zamanın ruhu’’ (‘‘Zeitgeist’’); sarsılmaz bir hakikat olduğu gerekçesiyle önümüze gelmektedir. İçinde yaşadığımız dilin bizi kuşatan tüm alanlarına sızarak, dilimizle birlikte yaşama dair tüm alanları biçimlendirme iddiasında bir otorite vücut bulmaktadır. Bütün enformasyon imkânlarıyla güçlendirildiğinde artık sorgulanamaz bir taraftarlıkta canlılığını sürdürmektedir. Buna kendi kişisel yargılarımız da eklendiğinde iletişim, anlamın ve anlaşmanın çoktan geri planda kaldığı bir uzlaşmazlığa dönüşmektedir. Artık dünyada sadece Kuzey ve Güney kutuplarından çok daha fazla kutup mevcuttur. Richard E. Lee’ye göre günümüzde olan şey; hakikati, nesnelliği, akli, Batı uygarlığını savunanlar ile seküler değerleri, göreceliği, çokkültürcülüğü savunanları karşı karşıya getiren ‘‘kültür savaşları’’ ve ‘‘bilim savaşları’’dır. Geçerli bilginin nasıl üretilceği, bilginin otoritesinin, zemininin ve kapsadığı alanın ne olacağı, bu bilgiyi kimin dillendireceği ve hangi sosyal eylem yollarının meşru kabul edileceği de bu ‘‘savaşların’’ kapsamındadır. Ötekiliğin oluşturulması sonucunda, kültürel mekanizmalar, çatışma merkezleri haline gelmiştir (Lee, 2007: 245).

Bu durum, sadece bilimsel ya da bilgisel alanla sınırlı olmayıp, giderek küçülen gruplaşmalar halinde milliyetçilik, vatanseverlik, etnik köken, kadın-erkek gibi konularda toplumun tüm alanlarına yayılmaktadır. Teknolojinin getirdiği alternatif – sanal- varoluşun verdiği geçici tatmin ile beraber, “gerçek” bir iletişime duyulan ihtiyaç azalmış görünmektedir. Böylece anlamamanın yerini tarafgirlik ve “beğeni tuşu” ile oylama almıştır.

Birbirimizle karşılaştığımızda bize “aşına” olandan uzaklaşıp yeni bir anlamaya doğru yol almaktayızdır. Bu bir yolculuktur ve yolculuğun başında belirsizliğin varlığı bizi huzursuz edebilir. Ancak anlamamanın kendisi zaten kolay değildir (Hammermeister, 2010: 113). Yorumlama esnasında metnin, tahrif edilerek kendisinden başka bir şeye (yeni bir şeye) dönüşmesi kaçınılmazdır. Ancak yorumlamanın hangi niyetle yapıldığı, hangi değerleri taşıdığı önemlidir. Her durumda eleştiri, yorumlama; bir konsensus/mutabakat (uzlaşma) için olmalıdır. Ricoeur’e göre, geleneğin hermeneutiğinin görevi; insanın özgürleşmesinin ve kurtuluşunun sadece kültürel mirasın yaratıcı yeniden yorumuna bağlı olduğunu ve sınırsız, baskıdan uzak iletişimin gerçekleştirebileceğini hatırlatmaktır (Ricoeur, 2002a: 194). İçinde bulunduğumuz zaman değişmekte, içinde yaşadığımız dil, kültür değişmektedir. Anlamaya kaynaklık eden bu unsurlar değiştiği için, farklı yorumlamalar ortaya çıkmaktadır. Yorumların çeşitliliği, uygulamaların çeşitliliğini de beraberinde getirmektedir. Baskıdan ve kontrol etmekten uzak bir diyalog hem mümkün hem de gerekli haldedir. Artık hermeneutik, dilin uzandığı her alanda; mutlak bir hakikat kabulünün baskısı altında anlaşılmayı ve söz hakkını beklemek yerine gerçekten birlikte yaşamayı, yaşamın parçası olan başkalarına adil davranmayı sağlamaya adaydır.

Konu Gadamer’in hermeneutik görüşü açısından kültürler arası anlama olduğundan; tamamlanmış, kesinliği içinde bir yönteme tabi bir anlama teorisinden söz etmek mümkün değildir. Bu durum, Gadamer’in felsefesinin nitelikleri kadar, kültürler arası anlamamanın da sabit, belirli sınırlara sahip olmayışından ileri gelmektedir. Anlamamanın diyalojik yapısı ve anlayışın bağlamsallığı, yorumlama düzeyinde sabit içerikler sunma bakımından, anlamamanın tamamlanamazlığını, dinamik ve üretken olduğunu göstermektedir. Kültürün kendisi de yeniden yorumlamaya açıktır. Bu bağlamda, yok edici niyetli olmadığı sürece, kültürel karşılaşmalarda çatışmalar da kaçınılmazdır (Vasilache, 2003: 125 – 126). Önemli olan bu durumda, nasıl bir tavır alınacağıdır: Tutum, anlamaya mı dönük yoksa alt etmeye mi dönük olacak?

Bir şeyi tecrübe etmemiz, onu anlamamız demektir. Tecrübeler, önyargıları yapılandırmaktadırlar; önyargılar ise geleneklerin oluşmasını sağlarlar. Gadamer için anlamamanın olmazsa olmazı bu unsurlar, bizler gibi yaşayan ve yaşadığı sürece değişen şeylerdir. Ve bu yaşam, tek bir bakış açısına esas rolü verebileceğimiz tek yapılı bir senaryo değildir. İster anlama/anlaşma meselesi olsun isterse başka konularda olsun, sorunlar kaçınılmazdır. Hatta çatışmalar, kimi zaman, yaşamın gelişimi açısından ufuk açıcı olabilmektedir. Sosyal sorunlarda ve kültürler arası etkileşim sorunlarında yaklaşım tarzımızın nasıl olacağı, çözüm için belirleyicidir. Feyerabend'in ifadesiyle bu yaklaşım ve çözüm tarzı, sorunların ortaya çıktığı ortam ve koşullara, dönemin mevcut araçlarına ve de muhatapların arzularına bağlıdır. Çünkü yaşadığımız çeşitlilik içinde insani eylemlerin aslında kesin bir sınırı yoktur (Feyerabend, 2012:349).

Sosyal varlık ile sosyal bilinç arasındaki etkileşim, her iki yönde de ilerlemeye devam etmektedir. Her ikisi de, diyalog halindeki bu ilişki de aktif unsurlardır (Thompson, 2015: 53). Hal böyle olunca, başka ufuklarla kaynaşmak, başkalarının da haklı olabileceğini düşünerek konuşmaya dâhil olmasını sağlamak; vazgeçilmez bir prensip olmalıdır.

Birbirine karşıt gibi duran, çatışan haldeki ikilikler arasında; bilme ve anlama ikiliğine geri dönmemiz gerekmektedir. Var olmak, bir eylemselliktir ve başkalarının varoluşu ile birlikte anlamlıdır. Dışsallaştıran bir bilme çabasıydansa anlamayı seçmek ve anlamamanın herkes için yorumu içerdiğini yadsımamak, kaos ve çatışma halinin felç ettiği ufukları zenginleştirmek için gereklidir.

5. SONUÇ

İnsanın dünyadaki çabası, dünyanın örtüsünü kaldırmak, adeta gizli anlamlarını ortaya çıkarmak olmuştur. Bundandır ki hakikat kavramı, felsefenin kadim kavramlarından biri olarak hala değerini korumaktadır. Felsefedeki yerinden ayrı olarak kişilerin yaşamlarında da bir yer edinmiştir. Bu yer, “yaşamın anlamı” karşılığında kendini bulmaktadır. Bilgisel anlamda sabit bir hakikat ise, tinsel dünyanın ontolojik yapısı gereği, mümkün görünmemektedir.

Oluşmaya devam eden insanın özgün dünyasında bir mutlak hakikat bulma düşüncesi geçerliliğini yitirmeye mahkûm gözükmektedir. Çünkü doğal dünyanın aksine insan dünyasında (tinsel alanda) olan bitenler tekrarı olmayan insan eylemleridir ve bunlar tıpkı her insan gibi biriciktirler. Hayvanlar ve bitkiler genetik aktarımla hayatta kalmalarını sağlayan yolları, birbirlerine bir “el izi” (burada kasıt aktaran varlığın tekliğine bağlı yorumudur) bırakmaksızın geçirirken; insan, varlığının biricikliğini sağlayan kişisel yorumunu, bakışını, geçmişi ve çevresiyle yoğrulmuş kanaatlerini, başkalarından gördüklerini ve onların etkilerini, sezgilerini, duygularını, arzularını... katarak deneyimlerini yoğurmaktadır. Ve bunu kendinden sonra gelecek kuşaklara bütün imkânları tıkanca dahi bir yol bularak aktarmakta böylece adına “kültür” dediğimiz alanı yaratmaktadır. Bunu yalnızca insan, yapabilmektedir. Bach’ın “Martı Jonathon”ı dahi, özgürce seçim yapmaya çalışan gerçek bir martıyı değil, insanı anlatmaktadır.

Deneyimlerimiz, kişisel izler taşımakla birlikte “evrensel” kavramıyla karşılanan ortak niteliklere sahiptir. Bu bir çelişki gibi görünse de, kültürler karşımıza çoğunlukla egzotik farklılıklarıyla çıkarılsa da sadece bu çalışmada bile farklı ulus ve kültürden filozofların, farklı dönemlerden düşünürlerin ortak düşünceleri veya birbirini tamamlayan fikirlerinde, dile getirdiklerinde bile bunu görmek mümkündür. Ortak kaygılar, ortak esinlenmeler ve örtüşen dile getirmeleri görmek mümkündür. Kültürler arasında birbiriyle bağ kurmayı sağlayan, kültürler arası anlamayı sağlayan ortak nitelikler, evrensel öğeler mevcuttur. Çünkü insanlar, aynı dünyayı temel almaktadır. Baktığımız ortak zemin, bu dünyadır ve tinsel dünya ise hepimizin, tüm farklılıklarımıza rağmen, aynı varoluşsal kaygılarımızla oluşturduğumuz biricik alanımızdır. Dilde kendini bulan bütün sosyal ilişkileriyle birlikte bu dünya, kırılıgandır ve Heidegger’in gösterdiği gibi ölçülmeye çalışıldığında zarar

görmektedir. Yeterince sorgulanmamış teknik ve metotlara maruz kaldığında, “yurtsuzluğa” yani köksüzlüğe düşmektedir. Oysa bakılması gereken yer bellidir, dildir. Bakma şekli ise anlama olmalıdır. Çünkü tinsel alanda her deneyim, biricikliğiyle anlaşılmaya değerdir.

İnsanın hakikatle ilişkisinin bir yönü de varoluşunun varsa amacını bulmak, kendi köklerini görme ihtiyacıdır. Önceleri doğa, Tanrı, bilim bu ihtiyacı doldururken kaybolmuşlardır ve artık kendini tatmin etmek için başladığı tüketim döngüsünde insan (ve varlık); kendini de yitirmektedir. Yorumun öznelliğinde hermeneutik de sabit bir hakikatin olmadığını göstermektedir bize. Peki dayanak noktası anlamında hakikatin boşluğunun yarattığı kaos, nasıl çözülecektir? İki durumun kesiştiği bu nokta, Gadamer’in hermeneutik görüşünde bize yeni bir yol açmaya adaydır: Pratik bir felsefe olarak hermeneutik. Konuşmada / dilde varolan, kendini burada açan varlığın, yaşamının her alanına işlenebilecek bir pratik olarak anlama çabası. Bu durumda karşımıza tek bir yorum değil, yorumların çokluğu çıkmaktadır.

Gadamerin görüşleri her ne kadar hermeneutikte ve sosyal bilimlerde öznellik tartışmalarını ateşlemiş olsa da var olan durumda zaten bir karışıklık ve yorum çeşitliliği hali hazırda mevcuttur. İster okuma ister konuşma olsun dilediğimiz kadar sabit bir hakikat iddiasında bulunalım, yorumlama başladığı anda anlam da çeşitlenmeye başlamaktadır. Çünkü her anlama, bir yorum haline gelerek öznelleşmektedir. Üstelik bu çalışmalarla çeşitlenen hakikatler ve yorumlama farklılıkları sadece felsefi tartışma zeminleri ile sınırlı olmayıp insan yaşamını yakından ilgilendiren büyük etkilere sahiptirler. O halde mesele var olan yorum farklılıkları ve çeşitleri içinde anlamanın nasıl mümkün olacağıdır.

Her birimiz, bir diğerinin ötekisiyizdir, hepimiz birbirimize yabancıyızdır. Anlamamak için mazeretlerimiz çoktur ve ortak yön bulmak yerine farklılıkları vurgulayarak farklı olmaya çalışmak da o derece kolay olabilmektedir. Ancak dünyalarımız, kesişmeye mecburken ve her birimizin dünyasında başkasından etkiler mevcutken, anlamak da bir o kadar kolaydır. Mesele o halde hangisini tercih edeceğimizdir. Tanrı’nın ölümünün ilanından sonra bizi yanlışlarımızdan alıkoyabilecek en güçlü dayanağı kaybettik. Hiçbir ırk; saf, seçilmiş olmadığı halde (üstelik ırk kavramı da insan dünyasında “bulunmuş” bir tanımlama olduğu halde) dayanak olarak kurduğumuz ulus devletler de bugün bir açmaz

içerisinde bulunmaktadır. Onunla var olduğumuz halde doğayı kendimize yabancı, yabancı görüp ehlileştirmeye çalışmamızın sonucunda bilmekten çok artık tahrif etmeye dönük tekniklere sahibiz. Medeniyetimiz; doğaya alternatif, hatta bu dünyaya alternatif bir gezegende yaşamının hazırlıkları içerisinde devam etmektedir. Ancak bütün bunlar, ahlaki yıkımı, bozulmayı engellemediği gibi daha büyük yıkımlara yol açmış durumdadır. Kendi yarattığımız güvensizlik içerisinde, kendi kabuklarında yaşayıp sürekli tatmin arayan bireylerle dolu bu dünyada, artık kendi yarattığı sistemi besleyen; ama kendi sürekli aç birer enerji kaynağına dönüşmüş durumdayız. İçimizdeki kaos dışımıza, dışımızdaki kaos içimize işlemiş durumdadır. Öyleyse çok temel; ama naif gördüğümüz için, bilimselliğin ciddiyetini yakıştıramadığımız için es geçtiğimiz bir şeyi tekrar hatırlamak zorundayız. Fizikte evrenin kaotik yapısını açıklamada kullanılan ‘‘kelebek etkisi’’, insan dünyası için de geçerlidir. Tahammül etsek de etmesek de her birimiz, doğadaki gibi olmasa da, özel türden bir nedensellikte birbirimize bağlı durumdayızdır. Niyetlerimiz, başkalarının yaşamlarına uzanan bir etkiye sahiptir. Değer yargılarımız, kendi zihnimizden çıkarak başkalarının zihnine ulaşabilir, onların yaşamlarını biçimlendirebilir. Tercih ettiklerimizin etkisi, sadece bizimle sınırlı değildir; üstelik birlikte yaşarken oluşturduğumuz kültürümüz, bizi birbirimize bağlayıcı bir unsur olmaktadır. Bu, birbirimizi anlama çabası için, güçlü bir neden teşkil etmektedir.

Gadamer’in hermeneutiğinin önemi burada ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda onun görüşlerine varırken ardı sıra geldiği diğer düşünürler de hepimizi buluşturacak ortak bir zemine işaret etmektedir. : Gadamer’in çalışmaları temelinde Heidegger’in varlık görüşünü, Dilthey’in pozitif bilimlerle sosyal bilimler arasında vurguladığı yöntem ayrılığı fikrini, Foucault’nun hakikat ve iktidar arasında tespit ettiği ilişkiyi ve elbette önemlisi Nietzsche’nin modern zamanlarla ilgili duyduğu kaygıyı barındırmaktadır. Gadamer, anlamaya çalıştığı zeminin hem üstünde hem içinde yaşayan insanın bayrağını daha ileriye taşımaya çalışırken, paylaşılan ortak ufuktan da pay almıştır. İnsan bilinci tarihseldir, bu tarihselliği kendisinden önceki ve sonraki bilinçlerle, şimdiyle de bir bağa sahiptir. Bu, kültürü de açıklamaktadır. Çünkü kültür, farklı dillerde yaşamış insanlar arasında da geçişkendir, katmanlıdır. Sadece geçmişi değil, bugünü ve geleceği taşımaktadır. Bunu yaparken de sadece zaman değil, dil gibi mekânları da, coğrafyayı da aşmaktadır. Demek ki farklı kültürlerden de olsak, anlamak, ne demek istediğini anlamaya çalışmak mümkündür.

Gadamer’le birlikte hermeneutik, yalnızca metinleri yorumlama işleviyle sınırlı kalmamış, yaşamın her alanına uygulanabilecek bir pratik felsefe niteliğini kazanmıştır. Hermeneutiğinde dikkat çeken en önemli yönlerden birisi, önyargıların, anlama için ön şart olduğunu göstermesidir. Önyargılar, her zaman kendisine yüklenen anlam gibi olumsuz bir önyargıyla karşılaşmıştır. Çünkü bilim ve teknoloji ile biçimlendirilmiş modern dünya insandan tıpkı John Locke’un ‘tabula rasa’sı gibi işlenebilecek, nesnel olma adına boş bir zihin beklemiştir. Önyargılar, bilgi ve yeni tecrübeler yolunda engeller olarak görülmüştür. Oysa önyargılar; önceki tecrübelerimize dayanmaktadır ve hem akıl yürütme hem de önsezi gibi kendisinden süzdüğümüz verilerle bizim sonraki tecrübelerimizi biçimlendirmektedir. İnsanı bunlardan arındırmak mümkün değildir; zira önyargılara başvuru yapmadan anlamak da mümkün olmamaktadır. Haklı çıkmak, kanıtlanmak zorunda değildirler; ancak kendilerinden yola çıktığımızda sonunda yanlış çıkmış da olsalar önyargılar, anlamamanın önşartlarıdır.

Anlamanın nasıl gerçekleştiğini gösterirken başvurulacak bir diğer unsur da gelenektir. Aydınlanma ve modern düşünce, nesnellik beklentisi içinde önyargıları elediği gibi kişinin bilincinde ve eylemlerinde geleneğin etkisini de yok saymaya çalışmıştır. Gelenekler; kültürleri biçimlendiren, bu güce sahip oldukları içinde geçmişten günümüze kadar gelebilen bakış açıları, yaşamı düzenleyici unsurlardır. Dahası aslında kimliğin de bir parçası olurlar ve doğal olarak insanın yaptığı şeylere ve söylediklerine de yansımaktadırlar. Gelenekler, kişinin ufkunun bir parçası olarak, bilim insanını da çalışmalarında motive eden, biçimlendiren şeylerden biridir. Gelenekler ve önyargılar, aslında bir bütündürler ve insanın, dünyayla ilişkisi sırasında aracı konumundadırlar.

Bir şeyi anlamaya çalışırken olan biten şey, anlamaya çalıştığımızın dünyası ile bizim dünyamızın karşı karşıya gelmesidir. Her ikisi de bir gelenekten, kültürden doğmuştur ve kaçınılmaz olarak öznedir. Çünkü insanın aktarımları tinsel nitelikler taşımaktadır ki tinsel dünya, doğal dünya gibi sadece gözlendiği şekilde değildir. Görünenin ardında, bir derinlik olarak, içinde niyetler, önceki tecrübelerle atıflar, geleceğe dair öngörüler ve arzular, gerçekliği aşma çabası, arayışlar, kişinin içinde kimliğini tanımladığı kültürel değerleri barındırmaktadır. Aynı şekilde toplum, yaşamı paylaştığımız diğer insanların varlığı da burada etkilidir. Sayılan bu unsurlar, kişisel ufku meydana getirmektedir. Böylece anlama esnasında gerçekleşen şey, kişisel ufukların karşılaşması, kaynaşması olmaktadır. Bu

kaynaşma, bir çatışma sonucunda da olabilir. Önemli olan; anlamının bir kelimenin anlamından başka bir anlamına geçmek gibi basit bir şey olmadığını, farklı kültürlerin karşılaşması olduğunu göstermektir. Anlama, bütün asli unsurlarıyla bir bütün olarak hermeneutik daire içerisinde gelişmektedir. Anlamaya çalıştığımız şey de ancak onu oluşturan unsurları görmek ile mümkündür.

Böyle olduğu halde hermeneutik de bir bilim olarak görülmüş ve her bilimde olduğu gibi kendisine uygun, rasyonel bir yöntem aranmıştır. Gadamer'in hermeneutiğindeki en dikkat çekici yönlerden biri, buna yaptığı itirazdır. Hermeneutiğe bir yöntem bulma arzusu, onu bilimselleştirme anlayışının bir sonucudur. Oysa anlamının yapısı gereği ondan nesnel, bilimsel olması beklenemez. Bu beklenti ancak dünyayı bilimselleştirme arzusunun bir uzantısıdır. Bir yöntem arama, bir hakikate ulaşma iddiasında demektir. Doğada bulunan hakikat, onun belli prensiplerle, tekrar eden olgulara dayalı döngü içerisinde var olduğunu göstermektedir. Ancak insan dünyasında bu türden bir hakikat bulmak mümkün olmayacaktır. Zira insan dünyası söz konusu olduğunda bulunacak hakikat, ancak konuşma sırasında ortaya çıkacaktır. Bu hakikat de doğa bilimlerindeki gibi sabit, her olguyu çözebilecek denli anahtar niteliğe sahip bir hakikat olmayacaktır. İnsan dünyasında hakikat, ben ile sen'in karşılaşması sırasında ufukların kaynaşması ise şekillenen bir şeydir. Bu gerçeğe rağmen hakikat arayışı ve onu bulacak bir yöntemde ısrar etmek, insan dünyasında bir kopukluk meydana getirmiştir. Modernizm, burada başarısız olmuştur; bu başarısızlığın bedelini ise insan yaşamı ve onun çevresi ödemektedir. Çünkü konuşmada bir hakikatte ısrarcı olmak, anlamayı engellediği gibi anlaşmazlıklara ve çatışmalara yol açmaktadır.

İnsan bilimlerinde hakikat ve yöntem arayışı, insana bir doğa atfetme eğilimini getirmiştir. İnsana bir doğa atfetmek, felsefe alanındaki ilk çalışmalardan bu yana genel bir eğilim olmuştur. Zira bir ona yönelik böyle bir belirleme yapıldığında, çoğu düşünürün arzu ettiği bütünlüklü bir sistem ortaya koymak imkânı doğmaktadır. Ancak böyle bir sistem içinde insan, ölümlü gerçekliğinden soyutlanıp kendine yabancılaşma, kendi varoluşundan uzaklaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu dayatmanın tehlikelerini görenlerden biri de Friedrich Nietzsche ve sonrasında bir karşı duruş ortaya koyan varoluşçu felsefeler olmuştur. İnsanın varoluşu ve dilin bir araya geldiği bir alan olarak hermeneutiği ise en

dikkat çekici biçimde gösteren Martin Heidegger'dir. Bundandır ki Gadamer, aynı zamanda hocası olan Heidegger'in görüşlerine de eserinde yer vermektedir.

Heidegger, teknikle örülü dünyada insanın kendisine nasıl yabancılaştığını eserlerinde göstermişti. Oysa insanın en büyük başarısı, kendi varlığının bilincinde olmasıdır. Bir "ben"e sahiptir. Benliği aracılığıyla diğerleriyle ilişki kurmaktadır. Kendimizle, dünyayla ve diğer benlerle kurduğumuz ilişki neticesinde kültürü meydana getirmekteyiz. Bunların görünür kılındığı yer de, varlığımıza has bir şey olan dildir. Bizler; dilde yaşamakta, dilde var olmaktadır. Konuşurken dilin içerdiği kültürü göz ardı etmek, anlamayı kaybetmek demektir. Kişisel ya da toplumsal olsun, tıpkı bizim gibi başka kültürler de kendini dile getirme ihtiyacı duymaktadır. Bu nedenle kültürlerin karşılaşması kaçınılmazdır. Ancak önemli olan bu karşılaşmada nasıl bir tutum takınılacağıdır. Korunması gereken tavır ise ötekinin de söyleyecekleri olduğunu unutmamak ve varlığına saygı duymaktır.

Gadamer, hermeneutiğinde anlama ve anlaşmada, baskın çıkma tutumlarına karşın iyimserliğini koruyan bir filozoftur. Anlaşmazlıkta dahi uzlaşma gören Gadamer, bunu sağlayan şartlardan birinin ortak tarihsel varlıklar olduğunu düşünmektedir. Hepimizi aynı varlıklar olarak görmektedir, yani ortak zeminimiz; aynı dünyada yaşayan, ilişkiler ağı içerisinde yaşayan, kendi geçmişiyle, tecrübeleriyle tarihselliğini meydana getiren varlıklar olmamız, insan olmamızdır. Diyaloğu sürdürmek niyetinde isek başkasıyla karşılaştığımızda onun da bir tarihselliği olan, bir gelenek içerisinde yaşayan, kendi tecrübelerine sahip bir varlık olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Aynı zamanda gerçekten anlama amacıyla samimiyeti kaybetmemek gerekmektedir. Kendimizi bütün önyargılarından arınmış, hepsinden bağımsız şekilde nesnel düşünüyormuş gibi göstermek hem yersiz hem de samimi olmayacaktır. Bu gerçekçi değildir, zira insanın algılamaları dahi kendi içeriklerinden bağımsız değildir. Kant gibi söylemek gerekirse; edindiğimiz tecrübeler, duygularımız, beklentilerimiz, geçmişimiz, zihnimizde çeşitli düşünce kategorileri oluşturmaktadır. Bunlar bir çeşit şablondur ve olumlu olduğu gibi olumsuz da olabilmektedir.

Bir şeyle veya biriyle karşılaştığımızda onu bu şablonlardan kendimizce ve onda gördüğümüz nitelikler gereği birine yerleştirme eğilimine bürünmekteyiz. Fakat unutmamamız gereken bir şey var ki aynı durum karşımızdaki için de geçerlidir. Elbette

karşımızdakinin bu yerleştirmelere direnç göstermesi kaçınılmazdır. İşte burada isteyerek ya da istemeyerek bir etkileşim ortaya çıkacaktır. İster olumlama ister olumsuzlama olsun bu etkileşim kaçınılmazdır. Kabul etmemiz gereken konuşmada, diyalogda her iki tarafın da etkin olduğudur. Hali hazırda bizler, tahammül etsek de edemesek de tamamlanabilmek için başkalarının varlığına muhtaç durumdayızdır.

İnsan, dünyaya açılmış bir varlıktır; dünya da insanın bilincine açıktır. Aynı şekilde de diyalog içerisindeyken bu açıklığı korumak gerekmektedir. Bunun için Gadamer, soruları önemsemektedir. Çünkü sorular konunun, konuşmanın açılmasını sağladığı gibi kişilerin de dile gelmesini sağlamaktadır. Bunun için Platon'un diyalog biçimini örnek göstermektedir. Ancak eleştirilebilecek bir nokta var ki Platon'un diyaloglarında hâkim bir retorik, belli bir konuşma düzeni vardır. Hatta bu konuşma düzeni içerisinde, her ne kadar sorular ve onlara gelen yanıtlarla akıyormuş gibi görünse de belli bir hakikatin varlığı sezilmektedir. Karşıdaki kişi, yani dinleyen, genellikle konuşmacıya göre daha pasif kalmaktadır. Hatta kimi zaman sorularla karşıdakinin kafasının karışması sağlanmaktadır.

İşte Gadamer, her ne kadar anlama konusunda Platonik diyalog biçimini bir yöntem olarak ele alsa da Gadamer'in anlama ve yorumlama konusundaki vurgularına bu yönleriyle pek uygun düşmemektedir. Çünkü Gadamer, anlama konusunda belli bir hakikat düşüncesinin daha baştan kabul edilmesine karşı çıkarak, onun ancak konuşma yoluyla ben ve sen arasındaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıktığını düşünen bir filozoftur. Yine de onun, doğru bir konuşmanın ancak doğru sorularla başlayabileceği düşüncesine katılmamak elde değildir. Zira sorular, hem bir açıklığa, kafa kurcalayan noktaya işaret etmekte ve hem de yön göstermektedir. Cevaplara nazaran sorulara öncelik vermesi ise tipik bir filozof tutumu olarak görülebilir. Zaten bir filozofun hazır cevaplarla işi yoktur. Onun işi, kafasındaki sorular vasıtasıyla yeni şeyler, yeni çözümler bulunmasını sağlamaktır. İşte sorulara bulunacak yanıtlar da bir ortaklık işidir. Ben ile sen'in ve daha çok sayıda katılımcının işi olmalıdır. Bunun için de hermeneutik tavır takınılmalıdır. Gerçek bir konuşmaya müsaade edilmelidir ki tüm katılımcılar kendi varlıklarını ortaya koyabilsinler.

Dil, kendimizi gösterdiğimiz alandır. Varlığımızın en önemli, en anlamlı katmanıdır. Dilsiz varlık, hiçbir şey haline gelmektedir. Anlama edimi de dilde gerçekleşen bir şeydir ve insanın varoluşsal bir ihtiyacıdır. Heidegger'in vurgulamalarını pekiştiren Gadamer'le

birlikte anlamamanın ve yorumlamanın “bilimi” olan hermeneutik, bambaşka bir çehre kazanmaktadır. Hermeneutik burada artık yalnızca metinlerle uğraşan değil, insanın varoluşunun bütününe kapsayan bir pratik felsefeye dönüşmektedir. Bu tam da ihtiyacımız olan şeydir.

Günümüzde insan yaşamı karmaşa ve anlam yoksunluğu içerisinde sıkışmış durumdadır. Her şeye sahip olan; ama kendisiyle kurduğu iletişimde sesini kaybeden, bu yüzden de bunalmış bir insan vardır artık. Artık bu kaos, dünyanın her yerindedir ve giderek artan şiddetle herkesi tehdit etmektedir. İyilik ve gelişmişliği kendisiyle özdeşleştiren, hakikati kendinde bulan her kültür; daha aşağı ve geri kalmış ya da hakikatten pay almamış gördüğü diğer kültürlerle saldırmaktadır. Belli bir kültürü merkeze alarak düşünmek ve bütün bilgisel çalışmaları bu temel üzerinden türetmek, ötekinin varlığını tehdit etmektedir. Logos’u sadece akıl ve mantık olarak yorumladığımızda ortaya teknik becerileri son derece gelişmiş; ancak insani değerler ve duygular bakımından acımasız bir dünya ortaya çıkmıştır. Gadamer, anlama çabasına değerini yeniden verip bize dili işaret ederken, logos’u da iyilikle özdeşleştirmektedir. Belki de bu, artık unutulmuş ve kırılan dayanışmayı yeniden anlamamızı sağlayacaktır.

Gadamer’in hermeneutiği bize şunu gösteriyor ki başka kültürlerle karşılaştığımızda kendi kültürümüzü merkeze aldığımız sürece anlama ve anlaşma gerçekleşmeyecektir. Herkes diğerinin ötekisidir. Merkeziyetçi ve sabit fikirli düşünmek, ötekine söz hakkı vermemek demektir. Bu yalnızca çatışmayı şiddetlendirecektir. Nesnel olma adına yalnızca tek bir düşünme biçiminde ısrar etmek, yine aslında sadece belli birisinin bakış açısını hâkim kılmak demektir. Gerçekte insan dünyasının kendisi öznel bir yapıya sahiptir, yorumsaldır. Bu yapıyı görmezden gelerek tek bir düzlemde yorumlamak, samimiyetle alakalı değildir. Hegemonyanın her türlü siyasi bir nitelik barındırmaktadır, ötekinin varlığını tehdit etmek anlamına gelmektedir.

Olgulara, kültürlerle ya da doğru bilinen her şeye; hermeneutik bir tutumla yaklaşmak gerekmektedir. Bu tutum en başta kuşkucudur ve doğru kabul edilen her şeye kuşkucu yaklaşımı gerektirmektedir. Bilim de buna dâhildir. Bir şeyin bilimsel olması ya da öyle sunulması, bilimin sahip olduğu otorite yoluyla onu haklılandırmak demekse burada bilim

de şüphelidir. Unutmayalım ki yasa saydığımız doğal döngü de biz öyle algıladığımız için yasa halini almaktadır.

Hiçbir kültür, diğerinden daha üstün ya da daha aşağıda değildir. Her biri kendi gelenekleri içerisinde şekillenmiştir, bir dünya görüşü barındırmaktadır ve bunlar, azımsanmayacak tecrübelerin, tarihselliğin bir sonucudur. Eğer bu gelenekleri bir değerlendirmeye tabii tutacaksak bakmamız gereken nokta barışçıl olup olmamak ya da insanlık olmalıdır. Bunun dışında belli bir düşünceyi yaymak için kendini otorite gören bir kültür, bütün insanlığın mirasına tek başına sahip çıkmış demektir.





KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia. (1998). *Dil- Kültür Bağlantısı* (Üçüncü Basım). İnkılâp Yay.
- Alpyağıl, Recep. (2013). *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?*. İstanbul: İz Yay.
- Altuğ, Taylan. (2008). *Dile Gelen Felsefe* (2. Baskı).Yapı Kredi Yay.
- Aristoteles.(2012). *Metafizik* (çev: Ahmet Arslan) (3. Baskı). İstanbul: Sosyal Yay.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik* (çev.: Saffet Babür) (5. Baskı). Ankara: Bilgesu Yay.
- Bahtin, M.M. (2001). *Bir Eylem Felsefesine Doğru* (çev.: Siyaveş Azeri) (Birinci Baskı). İstanbul: Avesta Yay.
- Bauman, Zygmunt. (2013). *Postmodernizm Ve Hoşnutsuzlukları* (Çev.: İsmail Türkmen) (İkinci Basım). Ayrıntı Yay.
- Bergson, Henri. (1998). *Metafiziğe Giriş* (Çev.: Barış Karacasu). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Benjamin, Walter. (1993). *Kendi Başına Dil Ve İnsan Dili Üzerine - Son Bakışta Aşk-Seçme Yazıları* (çev.: Haluk Barışcan). (Yayına Hazırlayan: Nurdan Gürbilek) (Birinci Basım). Metis Yay.
- Berne, Eric. (2001). *Hayat Denen Oyun* (çev.: Selami Sargut) (Birinci Baskı). İstanbul: Kariyer Yay.
- Bernstein, Richard J. (2009). *Objektivizmin Ve Rölativizmin Ötesi Bilim, Hermeneutik Ve Praxis* (çev.: Feridun Yılmaz) (Birinci Baskı). Paradigma Yay.
- Bilen, Osman (2007). *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. Şule Yay.
- Bruns, Gerard. (2001). *Antik Hermenötik* (çev.: İhsan Durdu) (Birinci Baskı).İstanbul: Yeni Zamanlar Yay.
- Cassirer, Ernst. (2008). *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme* (çev. : Milay Köktürk) (Birinci Basım). Hece Yay.
- Chang, Ting-Kuo. (1994). *Geschichte, Verstehen Und Praxis*. Marburg: Tectum Verlag
- Çelebi, Vedat. (2014). Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer İlişkisi. *Ethos- Felsefe Ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar (Hakemli Elektronik Dergi)*.Temmuz 2014 7(2); Issn 1309-1328. 74 – 97.
- Çınar, Aliye. (2015). *Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam* (Birinci Basım). İstanbul: Sentez Yay.
- Çüçen, A.Kadir .(2004). *Bilim Ve Teknoloji: Husserl, Heidegger Ve Gadamer – Anlama*

Ve Yorum. Doğan Özlem Armağan Kitabı içinde. İnkılâp Yay.195-210

Demirel, İdris. (2013). *Hans-Georg Gadamer'in Hermenötiğinin Siyasal İçerimleri*. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Uluslararası Katılımlı Yedinci Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı. (Editör: Prof. Dr. Muammer Tuna). Muğla.477 – 489.

Dilthey, Wilhelm. (2011). *Hermeneutik Ve Tin Bilimleri* (çev.: Doğan Özlem) (Birinci Basım). Notos Kitap Yayınevi

Dursun, Yücel. (2004). Gadamer'in Hakikat Anlayışının İki Kaynağı Ve Hermeneutik'in Görevi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 21; Sayı:1. 219-230.

Eco, Umberto. (2009). *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı* (çev.: Kemal Atakay) (2. Basım). Literatür Yay.

Erdem, Hasan Haluk. (2007). *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim Ve Siyaset*. Ankara: Ebabil Yay.

Erhat, Azra. (1996). *Mitoloji Sözlüğü* (Altıncı Basım). Remzi Kitabevi

Ertürk, Ramazan. (2003). Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Önyargı Kavramı Ve Düşündürdükleri. *Felsefe Dünyası Dergisi*; 2003/2; Sayı:38.58 – 71.

Falzon, Christopher. (2001). *Foucault Ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi* (çev: Hüsamettin Arslan) (Birinci Baskı). İstanbul: Paradigma Yay.

Fay, Brian. (2005). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çok Kültürlü Bir Yaklaşım* (çev.: İsmail Türkmen) (İkinci Basım). Ayrıntı Yay.

Feuerbach, Ludwig. (2012). *Geleceğin Felsefesi*. (çev.: Oğuz Özgül) (3. Baskı). Say Yay.

Feyerabend, Paul Karl. (2012). *Akla Veda* (çev.: Ertuğrul Başer) (2. Basım). Ayrıntı Yay.

Feyerabend, Paul. (2015) *Bilimin Tiranlığı* (çev.: Barış Yıldırım) (Birinci Baskı). Sel Yay.

Firestone, Shulamith. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği* (çev.: Yurdanur Salman) (2. Basım). İstanbul: Payel Yay.

Forrester, John. (1999). *Hakikat Oyunları* (çev.: Abdullah Yılmaz) (Birinci Basım). Ayrıntı Yay.

Foucault, Michel. (2010). *Bilginin Arkeolojisi* (çev.: Veli Urhan) (Birinci Baskı). Fikir Mimarları Dizisi. Say Yay.

Foucault, Michel. (2012). *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (çev: Kerem Eksen) (Birinci Baskı). İstanbul Bilgi Üni. Yay.

Foucault, Michel. (2015). *Büyük Yabancı – Dil, Delilik Ve Edebiyat Üstüne Konuşmalar* (çev.: Savaş Kılıç) (İlk Basım). Metis Yay.

- Foucault, Michel. (2005). *Doğruyu Söylemek* (çev.: Kerem Eksen) (Birinci Basım). Ayrıntı Yayınları
- Foucault, Michel. (1994). *Kelimeler Ve Şeyler* (çev: Mehmet Ali Kılıçbay) (Birinci Baskı). İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel. (2002). *Kliniğin Doğuşu* (çev: İnci Malak Uysal). Ankara: Epos Yay.
- Foucault, Michel. (2000). *Psikoloji Ve Ruhsal Hastalık* (çev.: Muhsin Hesapçioğlu). Birey Yayınları
- Fukuyama, Francis. (2002). *Tarihin Sonu Mu?* (çev.: Yusuf Kaplan) (Üçüncü Basım). Francis Fukuyama Ve Diğerleri. (Derleyen: Mustafa Aydın, Ertan Özensel). Vadi Yay.22-49
- Gadamer, Hans – Georg. (2002a). *Eleştirmenlerime Cevap* (Derleyen ve Çev.: Hüsamettin Arslan) (Birinci Baskı). Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler içinde. İstanbul: Paradigma Yay.259-282
- Gadamer; Hans-Georg. (2005). *Güzelin Güncelliği* (çev: Fatih Tepebaşılı). Çizgi Kitabevi
- Gadamer, Hans-Georg. (2004a) *Hakikat Nedir?* (Derleyen Ve Çev: Medeni Beyaztaş). Hakikat Nedir? – Felsefi Fragmanlar, Gadamer-Heidegger-Adorno-Dilthey içinde. Efkâr Yay.
- Gadamer, Hans-Georg. (2008) *Hakikat Ve Yöntem Cilt 1* (çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan) (1. Baskı). Paradigma Yay.
- Gadamer, Hans-Georg. (2009). *Hakikat Ve Yöntem Cilt 2* (çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan) (1. Baskı). Paradigma Yay.
- Gadamer, Hans-Georg. (1995). *Hermeneutik* (Derleyen ve Çev.: Doğan Özlem) (Birinci Basım). Hermeneutik Üzerine Yazılar içinde. Ark Yay.11-28
- Gadamer; Hans-Georg. (2002b) *Hermeneutik Ve Logosentrizm* (Derleyen ve Çev.: Hüsamettin Arslan) (Birinci Baskı). Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler içinde. İstanbul: Paradigma Yay.329-342
- Gadamer, Hans-Georg. (2002c). *Hermeneutik Problemin Evrenselliği* (Derleme ve Çev.: Hüsamettin Arslan) (Birinci Baskı). Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler içinde. İstanbul: Paradigma Yay.61-72
- Gadamer, Hans-Georg. (2002d). *Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı Ve Fonksiyonu* (Derleme ve Çev.: Hüsamettin Arslan) (Birinci Baskı). Retorik Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler - İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş içinde. İstanbul: Paradigma Yayınları.1-22
- Gadamer, Hans-Georg. (2004b). *İnsan Ve Dil* (Çev.:Medeni Beyaztaş). Hakikat Nedir?

Felsefi Fragmanlar – Gadamer – Heidegger – Adorno – Dilthey içinde. Efkâr Yay.119-121

Gadamer, Hans Georg. (2002e). *İnsan Ve Dil* (Derleme Ve Çev.: Hüsamettin Arslan) (Birinci Baskı). İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek Ve Yorum içinde. İstanbul: Paradigma Yay.65-73

Gadamer, Hans-Georg. (2002f). *Kuşkucu Hermeneutik* (Derleyen ve çev.: Hüsamettin Arslan) (Birinci Baskı). Hermeneutik Ve Hümaiter Disiplinler içinde. İstanbul: Paradigma Yay.149-159

Gadamer, Hans- Georg.(2008b). *Philosophical Hermeneutics* (Translated and Edited by David E. Linge) (2. Paperback Printing). University Of California Press

Gadamer; Hans-Georg. (2004c). *Truth And Method* (Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall) (Second, Revised Edition) Continuum Publishing Group

Gadamer, Hans-Georg. (2010). *Wahrheit Und Methode* (7. Auflage). Tübingen: Mohr Siebeck

Gazâlî. (1995). *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l- Kuds)* (Çev.: Serkan Özburun). İstanbul: İnsan Yayınları.

Gazâlî. (2004). *Ledünnî İlim Risalesi* (Çev.: A.Cüneyd Köksal) (Birinci Basım). İstanbul: Gelenek Yayıncılık

Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (1999). *Önce Söz Vardı* (İkinci Basım). Vadi Yay.

Gökberk, Macit. (2011). *Değişen Dünya Değişen Dil* (7. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Güneş, Cevriye Demir. (2015). Ruh Bedenin Hapishanesidir: Michel Foucault. *Ekev Akademi Dergisi*. Yıl: 19. Sayı: 64 (Güz).59 – 72.

Habermas, Jürgen. (2004). *İdeoloji Olarak Teknik Ve Bilim* (Çev.: Mustafa Tüzel) (5. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Habermas, Jürgen. (2011). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (Çev.: Mustafa Tüzel) (İkinci Basım). Kabalcı Yay.

Hadot, Pierre. (2015). *Yaşam İçin Felsefe* (Çev.: Kağan Kahveci) (İkinci Basım). Pinhan Yay.

Hammermeister, Kai. (2010). *Heidegger'den Gadamer'e Değişen Heimat* (Çev.: Ahmet Aydoğan) (1. Baskı). Düşünceye Çağırın Yurt Müdafaası içinde. Say Yay.101-120

Heidegger, Martin. (2002a). *Anlama Ve Yorum* (Derleyen ve Çev.: Hüsamettin Arslan). *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. İstanbul: Paradigma Yay.307-331

- Heidegger, Martin. (2002b) *Dilin Doğası* (Derleyen ve Çev.: Hüsamettin Arslan). İnsan Bilimlerine Prolegomena içinde. İstanbul: Paradigma Yay.29-63
- Heidegger, Martin. (2010) *Düşünceye Çağırın* (Çev: Ahmet Aydoğan) (1. Baskı) Say Yay.
- Heidegger, Martin. (1995). *Nedir Bu Felsefe?* (Çev.: Ali Irgat). Afa Yay.
- Heidegger, Martin. (2011). *Varlık Ve Zaman* (Çev: Kaan H. Ökten) (2. Basım). Bahçeşehir Üni. Agora Kitaplığı.
- Hekman, Susan. (2012). *Bilgi Sosyolojisi Ve Hermeneutik - Mannheim, Gadamer, Foucault Ve Derrida* (Çev: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız) (2. Baskı). Paradigma Yay.
- Hollinger, Robert. (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler* (çev.: Ahmet Cevizci) (1Baskı). İstanbul: Paradigma Yay.
- Homerus. (1970). *Odyseia* (Çev.: Azra Erhat, A. Kadir). İstanbul: Sander Yay.
- Huntington, Samuel P. (1993). *The Clash Of Civilizations?*. Foreign Affairs. Summer.22-49
- Huxley, Aldous. (2002). *Cesur Yeni Dünya* (Çev.: Ümit Tosun) (3. Baskı). İthaki Yay.
- İnam, Ahmet. (2015). *Özgünlük-Özgelik Odağında Can Cana Yaşama Üzerine Bazı İpuçları* (1. Baskı). Ortak Yaşama Kültürü Ve Felsefesi içinde, Türk Felsefe Derneği.31-39
- Jaspers, Karl. (2005). *Felsefi İnanç* (Çev: Akın Kanat).İzmir: İlya Yay.
- Kafka, Franz. (1970). *Brief An Den Vater*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp Verlag
- Kafka, Franz. (2014). *Dönüşüm* (Çev.: Gülperi Sert) (2. Basım). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Kant, Immanuel. (1960). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* (Çev.: Yavuz Abadan-Seha L.Meray). (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 113-95) Ankara: Ajans Türk Matbaası.
- Kelly, Mark G.E. (2009). *The Political Philosophy Of Michel Foucault* (1. Published) Routledge
- Kisiel, Theodore. (2002). *Gelenegin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutigi*; (Derleyen Ve Çev.: Hüsamettin Arslan). İnsan Bilimlerine Prolegomena içinde. İstanbul: Paradigma Yay.181-206
- Koç, Emel. (2015). *Birlikte Yaşama Üzerine: J.P. Sartre'ın Yabancılaşma Felsefesinden G. Marcel'in Birliktelik Felsefesine* (1. Baskı). Ortak Yaşama Kültürü Ve Felsefesi içinde. Türk Felsefe Derneği.127-147
- Koç, Emel. (1999). *J.P.Sartre Felsefesinde "Ben-Başkası-İletişim" Problemi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Cilt 40,Sayı 1.333-347.

- Kuçuradi, Ioanna. (2015). *Yaşantı Ve Eylem Belirleyicilerinden Biri: Kişilerin İnançları* (Basım Ocak). Özne Dergisi -Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma içinde. 21. Kitap. Güz 2014. Çizgi Kitabevi.7-15
- Kula, Onur Bilge. (2012). *Dil Felsefesi Kuramı-1* (1. Basım). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Kur'an-I Kerim Ve İzahlı Meali Âlisi. Âl-İ İmran Suresi. Ayet 7. Hazırlayan: A. Fikri Yavuz (Müftü). And Ofset Matbaacılık.
- Lee, Richard E. (2007) *“Kültür Savaşları” ve “Bilim Savaşları”- İki Kültürü Aşmak, Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri İle Beşeri Bilimler Ayrılığı* (Çev.: Aysun Babacan) (Birinci Basım). Metis Yay.
- Lingis, Alphonso. (1997). *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı* (Çev.: Tuncay Birkan). (Birinci Basım). Ayrıntı Yay.
- Mcneill, William. (2010). *Yurdun Ve Yurtsuzluğun Anlamı* (Çev: Ahmet Aydoğan) (1. Baskı). Düşünceye Çağırın içinde. Say Yay.53-97
- Nietzsche, Friedrich. (1984). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (Çev: A. Turan Oflazoğlu). İstanbul: Cem Yay.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). *Tarihin Yararı Ve Yararsızlığı Üzerine* (Çev.: Nejat Bozkurt) (10. Baskı). İstanbul: Say Yay.
- Nietzsche, Friedrich. (2002). *Yorum Üzerine* (Derleyen Ve Çev.: Hüsamettin Arslan). İnsan Bilimlerine Prolegomena içinde. İstanbul: Paradigma Yay.277-289
- Özcan, Emine Sonnur. (2014). Bilim Dünyasında Bir Ezber Daha Bozuldu Sanatın Doğduğu Yer Avrupa Değil Asya. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*. Aralık 2014.60-61.
- Özlem, Doğan. (2011). *Hermeneutik ve Şiir* (Birinci Basım). Notos Yay.
- Özlem, Doğan. (2000). *Kültür Bilimleri Ve Kültür Felsefesi*. İnkılâp Kitabevi.
- Palmer, Richard E. (2008). *Hermenötik* (Çev: İbrahim Görener) (3. Basım). Ağaç Yay.
- Parekh, Bhikhu. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik Ve Siyasi Teori* (Çev: Bilge Tanrıseven) (Birinci Baskı). Ankara: Phoenix Yay.
- Peker, Hasan. (2009). Eski Mısır Mitolojisinden Örnekler (Yaradılış Mitosları Ve Tanrılar). *Navisalvia Sina Kabağaç'ı Anma Toplantısı 2006*. Arkeoloji Ve Sanat Yay.22-28.
- Rese, Friederike. (2011). *Phronesis Als Modell Der Hermeneutik*. im Klassiker Auslegen Wahrheit Und Methode. Berlin: Akademie Verlag.113-132

- Ricoeur, Paul. (2002a). *Hermeneutik Ve İdeoloji Eleştirisi* (Derleyen ve Çev.: Hüsametdin Arslan) (Birinci Baskı). Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler içinde. İstanbul: Paradigma Yay.161-197
- Ricoeur, Paul. (2002b). *Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamlı Eylem* (Derleme ve Çev.: Hüsametdin Arslan) (Birinci Baskı). Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler içinde. İstanbul: Paradigma Yay.100-125
- Rifat, Mehmet. (2011). *Homo Semioticus Ve Genel Göstergebilim Sorunları* (2. Baskı). Yapı Kredi Yay.
- Rorty, Richard. (2002). *Dayanışma Olarak Bilim* (Derleme Ve Çev.: Hüsametdin Arslan) (Birinci Baskı). Retorik Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş içinde. İstanbul: Paradigma Yay.39-55
- Rorty, Richard. (1995). *Olumsuzluk, İroni Ve Dayanışma* (Çev.: Mehmet Küçük-Alev Türker) (Birinci Basım). Ayrıntı Yay.
- Sapir, Edward. (1999). *Dil* (Çev.: Ö. Demircan). Yirminci Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler) içinde. Multilingual Yay.53-56
- Scheler, Max. (2012). *İnsanın Kosmostaki Yeri* (Çev.: Harun Tepe). (1. Baskı). Ankara: Bilgesu Yay.
- Searle, John R. (2005). *Bilinç Ve Dil* (Çev: Muhittin Macit-Cüneyt Özpilavcı). İstanbul: Litera Yay.
- Shultz, Duane P. ve Schulz, Sydney Ellen. (2007). *Modern Psikoloji Tarihi* (Çev: Yasemin Aslay) (1. Basım).İstanbul: Kaknüs Yay.
- Simmel, Georg. (2009). *Bireysellik ve Kültür* (Çev.: Tuncay Birkan) (İlk Basım). Metis Yay.
- Soykan; Ömer Naci. (2015). *İnsanın Bir Varoluş Tarzı Olan Kültür, Neden Çatışmalara Yol Açıyor?* (1. Baskı). Ortak Yaşama Kültürü Ve Felsefesi içinde. Türk Felsefe Derneği.321-333
- Taşdelen, Vefa. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi* (Birinci Basım). Hece Yay.
- Tatar, Burhanettin. (1999). *Felsefi Hermenötik Ve Yazarın Niyeti- Gadamer Versus Hirsch* (1. Basım). Vadi Yay.
- Taylan, Necip. (1989). *Gazzâli'nin Düşünce Sistemlerinin Temelleri* (Birinci Baskı). İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları.
- Tekelioğlu, Orhan. (1999). *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (Çev.:İbrahim Sirkeci) (Birinci Basım). Bağlam Yay.
- Thompson, E. P. (2015). *Teorinin Sefaleti: Hatalı Bir Devridaim Makinesi* (Çev.: Ahmet

- Fethi Yıldırım) (1. Baskı). Nika Yay.
- Toynbee, Arnold J. (2004) *Uygarlık Yargılanıyor* (Çevirenler: Kasım Yargıcı – Mehmet Ali Yalman) (İkinci Baskı). Örgün Yay.
- Türer, Celal. (2015). *Ortak Yaşamlar Ortak Ölçütler* (1. Baskı). Ortak Yaşama Kültürü Ve Felsefesi içinde. Türk Felsefe Derneği.363-377
- Ulukütük, Mehmet. (2013). *Anlama Ve Gelenek-Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Gelenek'in Rolü Sorunu* (1. Baskı). İstanbul: Bilsam Yay.
- Urhan, Veli. (2010). *Foucault - Fikir Mimarları Dizisi* (1. Baskı). Say Yay.
- Urhan, Veli. (2002). *İnsanın Ve Tanrı'nın Kişiliği* (Birinci Basım). Ankara Okulu Yay.
- Vasilache, Andreas. (2003). *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*; Frankfurt / Main: Campus Verlag
- Vattimo, Gianni. (1999). *Modernliğin Sonu* (Çev.: Şehabettin Yalçın). İstanbul: İz Yay.
- Vattimo, Gianni ve Zabala, Santiago. (2012). *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a* (Çev.: Erhan Kuçlu) (Birinci Basım). Monokl Yay.
- Waldenfels, Bernhard. (2010). *Yabancı Fenomenolojisi* (Çev.: Mesut Keskin) (Birinci Baskı) İstanbul: Avesta Yay.
- Wimmer, Franz Martin. (2009). *Kültürlerarası Felsefe* (Çev.: Mustafa Tüzel) (1. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Dalmış, Dilek
 Uyuğu : T.C.
 Doğum tarihi ve yeri : 18.07.1980/ADANA
 Medeni hali : Bekâr
 Telefon : 0538 602 97 73
 e-mail : dilekindilek@hotmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Doktora	Gazi Üniversitesi, Felsefe Bölümü	2016
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi, Felsefe Bölümü	2012
Lisans	Hacettepe Üni. Felsefe Bölümü	2004
Lise	Adana/Seyhan Beşöcek Lisesi	1997

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2015- Halen	Muş Alparslan Üni. Felsefe Bölümü	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

Almanca, İngilizce

Yayınlar

Gadamer’de Hakikat Kavramı ve Anlamadaki Rolü. The Journal Of Academic Social Science Studies – JASSS Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS3569>

Kültür, Kadın Kimliği ve Pozitif Ayrımcılık (Bildiri). ÜNİDAP Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı (28 – 20 Eylül 2016, Muş).

Hobiler

Tiyatro, müzik, polisiye kitaplar okumak, sinema



GAZİ GELECEKTİR...



Garzanti

