

DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN
OKUMA, ANLAMA VE ALGILAMA



RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TEXTS:

RE-READING, UNDERSTANDING AND
COMPREHENDING THEM IN THE 21st CENTURY

CİLT - 1

DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER
YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN OKUMA,
ANLAMA VE ALGILAMA SEMPOZYUMU
Bildiri Kitabı, Cilt: 1

Sultanbeyli Belediyesi
Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü
Kültür Yayın No: 8

ADRES:
Abdurrahmangazi Mahallesi Belediye Caddesi No:4
Tel: 0 216 564 13 00
Fax: 0 216 564 13 71
Mail: belediye@sultanbeyli.bel.tr
www.sultanbeyli.bel.tr

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
MEHMET MAZAK

EDİTÖR:
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

BÖLÜM EDİTÖRLERİ:
YRD. DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT
YRD. DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
YRD. DOÇ. DR. AHMET ERHAN ŞEKERCİ
YRD. DOÇ. DR. ÜMİT HOROZCU
ARŞ. GÖR. MEHMET FATİH ARSLAN
ARŞ. GÖR. BİRSEN BANU OKUTAN
ARŞ. GÖR. ADEM İRMAK
ARŞ. GÖR. EMİNE GÖREN
ARŞ. GÖR. MUHAMMED VEYSEL BİLİCİ

SAYFA DÜZENİ
İBRAHİM AKDAĞ

ISBN:
978-605-89744-4-9

BASKI
Ege Basım
Esatpaşa Mh. Ziyapaşa Cd. No:4
Ege Plaza Ataşehir/İSTANBUL
Tel: 0216 472 84 01
www.egebasim.com.tr

Nisan 2012

Copyright Sultanbeyli Belediyesi

Felsefî Metinlerin Anlaşılmasının Hermeneneutik İmkânları: Hakikat, Yöntem ve Tarihselliğin Ufukları

Hermeneutical Opportunities of Understanding to Philosophical Texts: Horizons of Truth, Historicity and Method

Mehmet ULUKÜTÜK*

Abstract

In the event of a philosophical the search for truth it possible to reach the way of truth? A philosophical understanding and interpretation of the text constant, may be a method Is it cannot be changed? Descartes began with the awareness of modern methods adopted, the process of obtaining information in the context of the historical world of human beings in their own historicity and tradition, prejudices and all kinds of cogito-based method of understanding the effects of external authority estranged monadologic had planned a way of thinking. An asset in this way has been turned into objects and texts to all minds. Methods awareness equally to everyone understood the texts could become the object of universal identity anticipate that some kind of text or attaches an eternal truth. This philosophical text becomes increasingly brought without comment and mold. At its core philosophy of making a critical thinking and questioning the effectiveness of standardized texts, philosophical understanding and interpretation of narrative path today is certainly one of the biggest obstacles. In general, the history of philosophy in particular matches the specific philosopher or standardized concepts and narratives or movements based on historicity us to see them in their hampers. As a result of this an eternal truth is given the status of the history of philosophy narratives. However the most problematic area of philosophical events in the human sciences, and takes place entirely in a plane in a historical and linguistic horizon. This also indicates hermeneutical opportunity to identify understanding of the philosophical texts. Because of a hermeneutical approach to understanding the philosophical texts of historical have the dimensions of the effort of doing philosophy, philosopher, and philosophy within the horizon of awareness of the language in the style of self-expression by providing re-read the story of conventional philosophy can crack the door. Likewise, a hermeneutical approach, philosophy is the pursuit of truth can also open the way for the developed

* Araş. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü. ulukutuk27@hotmail.com. m.ulukutuk@alparslan.edu.tr.

methods of inquiry. Heidegger, dualism that based on the method of subject-object consciousness criticizes ontological hermeneutics approach. Gadamer referred to as the philosophical hermeneutics approach treats all the dimensions of the duality of subject-object, and queries. Gadamer's approach to understanding and interpretation of philosophical texts that important horizons to its reader's philosophy, quality could be seen. In this study, the philosophical activity of historicity, Heidegger's and Gadamer's hermeneutical analysis methods in the light of understanding philosophical texts will be an attempt to contribute.

Giriş

İnsanoğlunun tarihsel süreçte hayatın/insanın/eşyanın neliği/mahiyeti, doğası, işlevi hakkındaki arayışlarının sonucu olan ilim/bilimler içinde felsefe, düşünsel bir mekanlaştırma yapmak istediğimizde, nerede durur? Felsefenin tarihsel anlatısına baktığımızda felsefeye ilkin bütün bilimleri içine alan evrensel bir bilim unvanı verilmiştir. Bu anlayışa göre bütün filozoflar aynı zamanda bilim adamıdır. Özellikle ilkçağda karşılaştığımız filozof- bilim adamı tipi bu anlayışın ürünüdür. Daha sonra bilimlerin felsefeden ayrılmasıyla felsefe, bilimlerin üstünde bir bilgi olarak anlaşılmış ve bu türlü bir anlaşılma da metafizik ve özellikle de teolojiye uygun düşmüştür. Nihayet kendi başına bağımsız bilimlerin kullandıkları metotlar, ulaştıkları sonuçlar konusunda bir bilgi teorisine duyulan ihtiyacı yine felsefe karşılamıştır. Felsefeyi bu şekilde farkı anlamlandırmalara rağmen eylemin adı yine felsefedir.¹ Zira felsefe bilimlerin üstünde bir bilgi olma hüviyetini taşıyan yapısıyla hakikati bir bütün halinde anlama çabasıdır ve en temelde bir hakikat arayışıdır.

Felsefi etkinlik bir hakikat arayışı ise hakikat yöntemle ulaşmak mümkün müdür? Buradaki yöntemden kastımız hakikati garantilemek arzusundaki yöntem bilinci dahası pozitivizmin karakteristik özelliklerinden biri olan yöntemciliktir. Yöntemcilik yöntemli çabaların sınırları içinde hakikati, yani ulaşmak istenen doğru cevabı garantilemeyi va'd eder. Hakikatin garantilenmesi ise hem yöntemi hem de hakikati değiştirilmezliğin ve sabitenin katı sınırları içine hapseder. Peki, bir felsefî metnin anlaşılması ve yorumlanmasının sabit, değiştirilemez bir yöntemi, hakikatin ise yöntemin katı sınırları içine hapsedilmesi mümkün müdür? Bu sorunun cevabını vermek için yöntem ve hakikat fikrinin arka planına bakmak gerekiyor.

Descartes ve Monolojik Yöntem Bilinci

Descartes ile başladığı kabul edilen modern yöntem bilinci, bilgi edinme süreci bağlamında insanoğlunun kendi tarihselliğini ve içinde bulunduğu tarihsel dünyayı

¹ Gündoğan, Ali Osman, "Felsefe ve Filozof Hakkında", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:10, Aralık 1993, s.41.

cogito merkezli anlama yöntemi geleneğin önyargılarından ve her türlü harici otoritenin etkisinden uzaklaşmış monolojik bir düşünce biçimi tasarlamaktaydı. Bu şekilde varlıklar ve metinler tüm zihinler için nesneler haline getirilebilirdi. Yöntem bilinci anlaşılacak metinlerin herkes için aynı ölçüde nesne haline gelebileceğini varsaymakla metinlere bir tür evrensel özdeşlik ya da ebedi bir doğruluk atfetmektedir. Bu da metinlerin nesnelleşmesini giderek kalıplaşmasını ve sonunda değiştirilemez doğrular haline gelmesi demektir.

Descartes, bu yaklaşımıyla, realist bilim anlayışının niteliğin araştırılmasını talebini reddetmiş, bunun yerine niceliğin araştırılması gerektiğini ileri sürmüş olmaktadır. Öyle görünüyor ki, Descartes, bu yeni durumda yöntem fikri duysal algılar üzerinde değil; matematiksel-mantıksal kesinlik kavramını model olarak oluşması gerektiğini söylemiş olmaktadır. Buna göre öncelikle tabiat bilimleri için geliştirilen bu yöntem bilinci artık niteliğin araştırılması esasında ortaya çıkan göreceliğin yerini mutlaklığın yani monolojik düşünmenin almasını talep etmiştir². Hâlbuki yöntem bilinci monolojik bir düzleme dayanır ve mutlaklıktan beslenir. Daha açık ifade etmek gerekirse, yöntem bilinci zihnin doğrudan kesinliğini, anlaşılan şeylerin doğruluğunun garantörü olarak görmesi anlamında monolojiktir.

Kuşkusuz Descartes, *Cogito* kavramı ile ortaya çıkan monolojik düşünmenin geleneğin önyargılarından ve her türlü harici otoritenin etkisinden kurtulmuş bir düşünme olacağını planlıyordu. Buna göre *Cogito* veya monolojik düşünme metinlerin anlamının ve dış dünyanın herkese aynı ölçüde anlaşılır ve açık olduğunu ima etmesi bakımından her türlü otoriter yorumu reddetmekte ve anlamı toplumda serbest dolaşıma açmaktadır.³ Anlamın toplumda serbest dolaşıma açılması Descartes'i şöyle bir metafiziksel ilkeye yöneltmiştir; Varlıklar veya metinler tüm zihinler için aynı ölçüde nesnelere ve nesnel bir anlam haline gelebilirler. Bu nokta bize yöntem bilincinin bir başka önemli özelliğini kavramamıza yardımcı olur; yöntem bilinci, anlaşılacak varlıkların veya metinlerin herkes için aynı ölçüde nesne haline gelebileceğini varsaymakla varlıklara ve metinlere bir tür evrensel özdeşlik atfetmekte, bir anlamda metin pozitivizmine giden yolu aralamaktadır. Öyle görünüyor ki Descartes, apaçık ve kesin bir bilgi arayışında, matematiksel bir akıl tasarlıyor, toplum ve tarihe ilişkin söylemi tamamen dışta bırakıyordu.⁴ Bunun sonucu olarak da yöntem bilinci zihin ile varlıklar arasında açık uçlu bir oyun yerine mantıksal ve matematiksel olarak belirle-

² Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İnsan Yay. İstanbul, 2004, s. 105.

³ Tatar, *Hermenötik*, İnsan Yay. İstanbul, 2004. s. 106. Anlamın serbest dolaşıma açılması anlaşıl-maya konu olan metnin de nesnelleşmesi demektir. Metnin nesnelleşmesi ise Heidegger'e göre, özne-nesne ayırımına dayalı *Cogito* temelli felsefenin sonucudur.

⁴ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp Yay, İstanbul, 2000, s. 59.

nebilecek evrensel ilişkiler tasarlar hale gelmişti. Daha açık söylemek gerekirse, zihin ile varlıklar arasında, zihin ile varlıklar arasındaki mesafe, varlıkların kendilerini ifşa etmeleri ile değil, ancak zihnin koyabileceği kesin kurallarla aşılabilir.⁵ Bunun doğal bir sonucu olarak, zihnin kesin kurallarına uygun düşün boyutlarıyla varlık anlam kazanırken, onun bu kurallara uygun düşmeyen boyutları kuşku dairesine alınır.

Açıkça görüleceği üzere, yöntem bilinci kendi kurallarına uyum sağlayanı seçmesi anlamında varlığı kendi içinde bölmekte ve bir boyutunu meşru sayarken diğer boyutlarını ötekileştirmektedir. Monolojik bir düşünme olarak yöntem bilinci soyutlayıcı bir bilinçtir. Bu bilinçte bilgi edinme sürecindeki akıl, tarihsel ve toplumsal bağlarından kopartılarak evrensel bir kategori haline getirilmek istenmektedir.⁶ Diğer yandan yöntem bilinci varlık veya metinleri doğrudan bilince konuşan ve onu ikna etmeye çalışan değil, meşruiyet kazanmayı bekleyen varlık veya metinler olarak algılar. Yani yöntem bilinci için temel sorun, ontolojik değil epistemolojiktir.

Yöntem bilincinin aslında bir güç istencine paralel olarak bir sistem istencinin, sistematize edici girişimlerin yansımaları olduğundan bahseden Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı* adlı yapıtında bu sistematize edici girişimler hakkında şöyle der; “Bütün sistematize edici girişimlerden kuşkulandır ve onlardan sakınırım. Sisteme götüren istenç bir dürüstlük eksikliğidir”.⁷ Çünkü sistem metodolojik bir yaklaşıma sırtını dayamak zorundadır. Metodolojinin varlık sebebi insan için kesin vargılar elde etme amacını güder. Oysa Nietzsche’ci bakıştan hakikati sabit bir yapıda görmek mümkün değildir. Hakikat orda hazır, keşfedilmeyi bekleyen, sahip olunacak bir nesne değildir. Nietzsche ve takipçileri, dünyaya ilişkin sabit resimler sunmanın olanaksızlığına dair vurgulamayı, hayatı canlı ve akışkanlığında, an(ın) içinde anlamının önemini belirtmek için yaparlar. Bu bağlamda Nietzsche bütün sistematize edici yaklaşımları yadsır.⁸

Bunun doğal bir sonucu olarak Nietzsche, hakikat hakkında bilimsel iddialardan çok hermeneutik bağlamda söz etme imkânına sahip olduğumuzdan bahseder.⁹ Zira hakikat yine Nietzsche’nin kadın metaforuyla anlattığı üzere mahremiyetini veya

⁵ Tatar, *Hermenötik*, s. 107.

⁶ Yasin Aktay, “Akılın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, Güz, 1999, s. 114. Yöntem-rasyonalite ilişkisi ile ilgili olarak bakınız, Richard Rorty, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der-Çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay, İstanbul, 2002, s. 371.

⁷ Friederich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Kitapevi, İstanbul, 1991, s. 26.

⁸ Erdem, *Nietzsche’de Perspektivizm Anlam ve yorum*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2002, s. 27.

⁹ Hüseyin Subhi Erdem, “Hakikat ve Metafor”, www.dinbilimleri.com. *Akademik Dergisi*, 2007, s. 61.

güzelliğini ortaya sererken aynı zamanda bütün çelişkileri, yanıltıcı unsurları, güçlü gibi görünen zayıflıkları, gizemlilikleri, ikna etme gücünü, dogmatizmi de somut bir şekilde gösterir.¹⁰

Bu bağlamda Heidegger'e göre Descartes'dan beri hakikatten emin olma durumu olarak hareket eden eleştirel hakikat kavramları, hakikatin doğru olarak belirleniminin yalnızca dönüşümleridir. Hakikatin bizce bilinen bu varlığı, tasarımın doğruluğu, varolanın açıklığı olarak hakikatte durur ve düşer".¹¹ Heidegger bu ifadesiyle kendinde- hakikatin kavranamayacağını ama hakikatin sözel bağlamda ya da nesne düzenindeki yansımalarının elde edilebileceğini belirtir. Görüldüğü gibi Heidegger de hakikatin sabit bir noktadan statik yöntemlerle kesin bir biçimde elde edilecek bir yapısının olmadığını güçlü bir biçimde vurgular.

Gadamer, Batı düşüncesinde egemen olan bilgi anlayışının yöntem kavramıyla belirlendiğini ifade eder. O, "birinin adımlarını izlemenin daima mümkün olduğu bilinciyle bilgi yolunun adımlamak, yöntemin de tekrarlanan araştırma yolu olduğunu söyle.¹²Gadamer'in ifade ettiği gibi, yöntem tekrarlayabilme ve doğrulama imkânını sağlayabildiği yani bilgide kesinlik ölçüsünü verdiği için, bilgi ve hakikat düşüncesi kesinlik düşüncesi ile tatmin olmaktadır. Gadamer de kesinlik düşüncesine ulaşmanın veya ulaşmak istemenin arkaplanının da Descartes'in olduğunu söyler. Ancak yöntemle olan inanca dayalı kesinlik düşüncesi insanın kendi tarihselliğinin temel nedeni olarak gözükmekte ve Gadamer'in nerde ve niçin nesnelciğe karşı tavrı aldığını da göstermektedir. Şöyle ki, Gadamer'e göre, bilimsel yöntemin evrensellik iddiasına "bilimsel yöntemin alanını aşan hakikat tecrübesi tarafından, bu tecrübenin ortaya çıktığı her yerde, karşı konulur".¹³ Gadamer, hakikat düşüncesinin iletildiği ve bilimlere özgü metodolojik araçlarla doğrulanamayan üç alanı, *felsefe*, sanat ve tarih alanlarını dile getirir.¹⁴

Gadamer'in anlama ve yorumlamayla yöntem arasında takındığı bu tavrı Nietzsche'nin de belirttiği, kendini tarihin dışında veya üstünde zannetmenin yaratacağı yabancılaşma probleminin de üstesinden gelmenin yollarından biridir. Öyle görünüyor ki, Gadamer'in yöntemi kullanmanın araştırmacının nesneye yabancılaşmasını gerektirdiği ve araştırmacıdan sürekli olarak kendi içinde mesafe koymas-

¹⁰ Erdem, "Hakikat ve Metafor" s. 70.

¹¹ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev., Fatih Tepebaşı, Babil Yay, Erzurum, 2003, s. 40.

¹² Gadamer, "What is Truth" s. 5'den aktaran, Tatar, *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 29.

¹³ Gadamer, *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marsall, New York, 1989, s. xxii.

¹⁴ Tatar, *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, s. 29.

nı fark etmesi onun yöntemi reddetmesinin nedenlerinden birisini oluşturmaktadır. Gadamer'e göre yöntemin varsaydığı yabancılaşma bizim kendi tarihsel bilincimizden uzaklaşmamız ve metne kendisi itibarıyla (*in itself*) bakmamız anlamına gelmektedir. Böyle bir talep "anlamayı" mümkün kılan tüm ilgili şartlardan kurtulduğumuz zaman bir metni anlayabileceğimizi varsayar¹⁵ ki bu da zaten hermeneutiğin en fazla tartıştığı varsayımdır.

Burada hemen belirtelim ki Gadamer, yöntemin hatalardan kaçınmak için faydalanması gereken bir işlev gördüğünü kabul eder. Bununla birlikte o, hermeneutik anlamda hakikatin yöntemi aştığını ifade eder. Dikkat edilirse burada *hakikat* ve *yöntem* karşı karşıya getirilmiyor, öyle görünüyor ki Gadamer'in burada ifade etmek istediği şey kısaca şu; ne yöntem hermeneutik araştırmanın bir şartı ya da hareket noktası, ne de hermeneutik hakikat onun bir sonucudur.¹⁶ Yani hakikat, yöntem aracılığıyla kendini Heideggerci anlamda ifade edersek *ifşa* etmez.

Gadamer'e göre hermeneutik araştırmanın ontolojik karakteri özne şemasını, özne ve nesnenin temelde birbirine yani aynı dünyaya nasıl ait oldukları sorusu üzerinde yoğunlaşarak aşar. "Anlama" der Gadamer, "mevcut 'nesne' ile değil, fakat onun etki tarihi ile olan öznel bir ilişkidir; diğer bir deyişle, anlama anlaşılan şeyin varlığına aittir".¹⁷ Öyle görünüyor Gadamer, Heidegger'in anlamının, 'varoluşsal' yani *Dasein*'in varlık tarzı ve bu varlık tarzının 'zamansallık açısından' yorumu olduğu şeklinde önemli bulgusunu paylaşmaktadır.

Gadamer'in hakikat ve yöntem arasındaki yukarıdaki analizlerini ve hakikatin yöntemin konusunu olamayacağını göstermesi Türkiye'deki önde gelen felsefecilerimizden Nermi Uygur tarafından benzer ifadelerle şöyle dile getirilir: "Şurası apaçık: tüm koşullarıyla, tüm etmenleri, öğeleriyle felsefe okumalarının başarılı ya da uygun, yetkin olmasını sağlayan, bunu güven altında tutan bir reçete, bir kuralı bir püf noktası yok. Yanılıyor böyle bir şey bulunduğunu söyleyen. İster çok yandaşlı bir filozof olsun, ister sevilen bir devlet adamı, isterse de ünlü bir eğitimci olsun, yanılıyor böyle biri. Kimse bulamaz da ondan; aslında yok da ondan; varolmadığına göre, bulunması da söz konusu değil; kısaca, yok ki bulunsun böyle bir reçete. Okuyanın çağı, yetişimi toplumsal arkaplanı, kültürü, yetileriyle kimliği uyarınca; okunan yazının dili, yapısı, felsefece işlenişi uyarınca; okumaya götüren itki ve amaçlar uyarınca

¹⁵ Wachterhauser, B.R. "Interpreting Texts: Objectivity or Participation" s. 441'den aktaran, Tatar, *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, s. 33.

¹⁶ Tatar, *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, s. 40.

¹⁷ Gadamer, *Truth and Method*. s. xxxi.

durmadan değişen, oynak ölçekler, pek yeni baştan düzenlenmesi gereken reçeteler söz konusudur.”¹⁸

Eleştirel Bir Düşünme Faaliyeti Olarak Felsefenin Tarihselliği

Özünde eleştirel bir düşünmeyi ve sorgulamayı içeren felsefe yapma etkinliğinin standartlaşmış anlatısının bugün felsefî metinleri anlaşılması ve yorumlanmasında yolundaki en büyük engellerden biri olduğu muhakkaktır. Genelde felsefe tarihiyle özelde ise spesifik filozof veya kavram ve ekollerle karşılaşmada standartlaşmış anlatılar bizleri onların kendilerine yaslandıkları tarihselliklerini görmemizi engellemektedir. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak felsefe tarihlerindeki anlatılara ebedi bir doğruluk statüsü verilmektedir.¹⁹ Hâlbuki felsefî etkinlik insan bilimlerinin en problematik alanıdır ve tamamen tarihsel bir ufukta ve dilsel bir düzlemde gerçekleşmektedir. Bu tespit felsefî metinlerin ve onların tarihleri olan felsefe tarihinin anlaşılmasının da hermeneutik boyutlarına işaret eder. Zira felsefe ve onun tarihi yazanlar da belli bir tarihsellikte ve öznellikten hareket etmektedir. Mesela bu bağlamda Richard Rorty’nin ifadeleri önemlidir: “Bir filozofun-(bir tarihçi, bir matematikçi ya da şairden çok) kendisini özdeşleştirdiği-oto-potresi, tamamen onun felsefe tarihini nasıl gördüğüne bağlıdır. Hangi şahsiyetleri örnek aldığına ve hangi dönem ve akımları dikkate almadığına bağlıdır. Bu yüzden felsefe tarihiyle ilgili yeni bir yorum, göz ardı edilemeyecek bir meydan okumadır.”²⁰

Bir felsefi metin okuma, bir bakıma iki bilincin karşılaşması, diğeriyle konuşmasıdır. Felsefenin içinde hermeneutik bir yön mevcuttur. Gadamer’in deyiimiyle,

¹⁸ Uygur, Nermi, *Türk Felsefesinin Boyutları-Denemeler*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2001, s. 114.

¹⁹ Felsefe ve felsefe tarihi arasındaki ilişki ve felsefe felsefesi ile ilgili örnek olarak şu metinlere de bakılabilir: Ömer Mahir Alper, *Felsefenin Doğası*, Metropol Yay, İstanbul 2006; Theodor I. Oizerman, *Felsefe Tarihinin Sorunları*, çev. Celal A. Kanat, Toplumsal Dönüşüm Yay, İstanbul İstanbul 1998; G. Deleuze – F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006; Orhan Sadeddin, *Felsefe Tarihi Usulü*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1930; G. W. F. Hegel, “Felsefe Tarihi Dersleri”, *Felsefe Dergisi*, sy. 31, s. 184-91; Zekeriyyâ İbrâhîm, *Muşkiletü’l-Felsefe*, Mektebetü Mısır, Mısır 1967, 19-58; John Herman Randall – Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*; Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, İnkılâp Yay, İstanbul 2000. Yılmaz, Muhsin, “Felsefenin Zorunlu Tarihselliği Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl:9, Sayı: 14, 2008/1, s.153-162; Uygur, Nermi, “Felsefe ve Tarihi” *Felsefe Arkivi*, sayı 13, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi., İstanbul, 1962.

²⁰ Rorty, Richard, “Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey”, *Consequences of Pragmatism*, Harvester Wheatsheaf, USA, 1982, s. 41’den aktaran Funda Ömer, *Richard Rorty ve “Felsefe ve Doğanın Aynası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001. s. 65.

“...hermeneutik boyut, özellikle binlerce yıllık *felsefe kavramları* üzerinde çalışmaya doğru uzanır. Bir sözcük içinde kalıplaşmış ve bu sözcük içinde geleneğe mal olmuş kavramlar, tek bir anlama sahip sabit markalar ve işaretler değildirler; tersine onlar insanın dil içinde gerçekleşen dünya açılmasının iletişimsel hareketinden çıkarlar. Onlar sürekli hareket halindedirler, dönüşürler ve zenginleşirler; eskiyi örten yeni bağlamlara yerleşirler, unutulurlar ve yeni düşünceler içinde yeniden canlanırlar. Böylece kavrama yönelik felsefi çalışma, bugünlerde belirsiz bir sözcük olan “kavram tarihi” sözcüğü ile işaret edilen bir hermeneutik boyutu esas alır. Bu, şeylerin kendilerinde konuşmak yerine bu iş için kullandığımız anlama araçlarından konuşmak gibi ikincil bir çaba değildir; tersine bu çaba bizzat kavramlarımızın kullanımında eleştirel ögeyi oluşturur”²¹

Felsefe yapmak, Husserl’in ifadesiyle, ‘kuramsal tavır alma’ içinde olmasıyla kişinin tarihsel toplumsal belirlenmişliğin dışına çıkabilmesi, tarihsel toplumsal kimliğin kendini belirlemesine fırsat vermemesi demektir. Boş zihinlerle ve kavramsız düşünümeyeceğine göre, bunu gerçekleştirmenin, toplumsal tarihsel mirası olabildiğince iyi anlamaktan, yeniden okuyup geçmişin şimdiye taşınmasından başka bir yolu da yoktur.²² Gadamer’e göre bunun yolu, bizi, geçmişi bugünkü yaşamımızın sözde aşikâr ölçüleriyle, kendi kurumlarımızın perspektifiyle ve edindiğimiz değerler ve doğrularla yargılamaya iten doğal naifliğimizi tutarlı bir biçimde yenmek demektir.²³

Felsefe tarihlerinin tarihsellikten kopuk soyut ve kapalı standartlaşmış anlatılarına²⁴ köklü bir eleştiri getiren Ortega Gasset’e göre yaklaşık yirmi altı yüzyıllık bir zaman dilimini kapsayan felsefe tarihine hızlı bir bakış bile, “felsefi uğraşlar tarihinde

²¹ Gadamer, Hans Georg, “Hermeneutik”, *Hermeneutik(Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Ark Yay. Ankara, 1995, s.26. Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, “Felsefenin Tarihselliği Hakkında”, *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar*, Der-Çev., Medeni Beyaztaş, Efkâr Yay., İstanbul, 2004, s. 39-57. Mesela “*Truth, Knowledge, Reality, Self, Person, Space, Time, Life, Matter, Subjectivity*” gibi merkezi kavramların ve başka birçok kavramın, birinci dili Batı Afrika Akan dili, kendisi için önemli bağlamlarda çoğu kez sistematik olarak yan anlamlar taşımalarını, bu yan anlamların Avrupa felsefe geleneğinin belirli savlarını formüle edilemez ya da en azından inandırıcılıktan son derece uzak olmaları “kavramların dekolonizasyonunun yapılması gerektiğini ortaya koyar. Franz Martin Wimmer, *Kültürarası Felsefe*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 2009.

²² Husserl, Edmund, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara, 1997, s. 10.

²³ Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev. Taha Parla, Hürriyet Yay, İstanbul, 1990, s. 84.

²⁴ Felsefe tarihinin standartlaştırılmış anlatılarına ve modern ezberlerine ‘felsefenin başlangıcı sorusu’ örneğinde ciddi eleştirel getiren emsal bir çalışma için bkz. Zeynep Direk, “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”, *Başkalık Deneyimi-Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2005, s. 11-33.

yoğunlaşmış bulunan kaygıların, aldanmaların, çabaların, dâhiliklerin, kurnazlıkların, coşkuların, nefretlerin, ölümlerin, çılgınların o dev yığını” düşündürmektedir. Burada karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: “Neye yaradı bütün ya da neye yarayacak?” Gasset’e göre, “işte o zaman felsefe tarihlerinin bu soruna hiç mi hiç değinmedikleri fark edince büsbütün şaşırıp kalıyoruz. Üstelik sorunları önümüze koyup kendi kendimize yanıt bulmamıza olanak sağlayacak öğretileri de sunmuyorlar bize. Ne yani rezalet değil mi bu? İnanılmaz görünüyor ama hangi *Felsefe Tarihini* baştan sona okuyup bellesek felsefenin tarihsel gerçek açısından oynadığı somut rol üstüne hiçbir bilgi edinemediğimizle kalıyoruz; giderek gülünç bir açmaza düşüyoruz, tarihin her döneminde felsefenin en önemli şey sayıldığı, bu nedenle yirmi altı yüzyıldır insanoğlunun yaşayışında egemen güç olduğunu mu düşünelim, yoksa içimizde bir ilgi uyanmazsa, kendi kendimize acaba felsefe her dönemde, tarihin başından beri devede kulak mıydı diye soralım, doğrusu bilemiyorum.” Bundan dolayı, “bugüne değin ‘felsefe tarihi’ denen uğraş ne tarih ne de felsefe tarihi olmadığını açıklamak zorundadır.”²⁵

Gasset’e göre, alışılmış felsefe tarihlerinde, “öğretiler sanki bir doğum tarihi ya da yaşadığı yer bulunmayan ‘meçhul filozof’ tarafından bildirilmişler gibi sunulurlar; adsız, soyut, yalnızca o sözün ya da yazarın öznesi olan ve bu yüzden o söze ya da yazıya hiçbir şey eklemeyen, onu nitelemeyen, belirtmeyen boş bir özne. Alışılmış felsefe tarihinin bir öğretiye yakıştırdığı tarih, aslında tarihinin şaşırmamak için ve öğretiler kargaşasını herhangi bir düzene sokmuş olmak için yapıştırdığı etikettir.” Gasset, Platon ve Kant’ı örnek göstererek, bir somut olarak filozofun kendisinden ayıramayacağını belirtir. Çünkü belli bir felsefeyi tasarlamış, açıklamış ve yazmış olan belli bir insandır. Ancak Gasset’e göre, felsefeyi/ felsefe tarihini yaşam ve kültür temelinden hareketle kavramanın nedeni, yalnızca filozofun belli bir tarihsel dönemde yaşamasından kaynaklanmaz. Aynı zamanda bizzat düşüncenin kendisinde de belli yaşama ve kültürel duruma tepki olma özelliği mevcuttur: “bir fikir hep insanın kendi yaşamının belli bir durumu karşısında gösterdiği tepkidir. Demek oluyor ki, bir fikrin gerçeğine, varlığına her yönüyle erişmenin koşulu onu somut bir durumda somut bir tepki olarak ele almaktır. Düşünmek ortamla söyleşmektir.” Bu nedenle Gasset’e göre, “düşünme insanın belli bir ortam karşısında ve belli bir amaçla gerçekleştirdiği bir eylemdir. Eğer bir düşüncüyü anlamak isterken onu hazırlamış olan ortamı ve onu esinlemiş olan tasarımı göz ardı edersek, elimizde fikrin yalnızca dağınık ve soyut bir taslağı kalır. Her düşüncenin karşısında etkin rolünü üstlendiği ve işlevini yerine getirdiği etkin bir durum ya da ortam çerçevesinde yer alması kaçınılmazdır.”

²⁵ Gasset, Ortega Jose, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay, İstanbul, 1998, s. 113.

Gasset, hiçbir “mutlak” anlamın olmadığını belirtir.²⁶ Çünkü her fikir asıl belirgin anlamını, belli bir işlev ve amaçlar yoluyla kazanmaktadır. Bu ise, bir düşüncenin belli bir ortam karşısında eyleme yönelik niteliği demektir.

Yaşam ve ortamın her zaman soyut olduğunu belirten Gasset’e göre, “ne zaman somut durumu önceden baştan kurmuş, fikrin ona bağımlı olarak yerine getirdiği işlevi araştırmışsak, düşüncüyü gerçekten anlama şansımız o zaman ortaya çıkar. Buna karşılık, başlangıçta hep sunduğu soyut anlamla ele alırsak, düşünce hep sunduğu soyut anlamla ele alırsak, düşünce hep ölü bir düşünce, bir mumya olarak kalacaktır ve içeriği bir mumyanın anıştırdığı insanlık kadar belirsiz olacaktır.” İşte bu nedenle Gasset’e göre, alışkanlıkla “felsefe öğretileri diye adlandırdığımız şey, her türlü geçerlikten yoksun bir soyutlamadır.” Çünkü öğretiler havada asılı durmazlar. Ona göre, “insan yaşamı her an, bugünümüzde sürüp giden ve etkisini sürdüren bir geçmiş göz önüne alınınca ortaya çıkan şeydir. Gerçekliğimizin bu özelliğini adlandırmak için elimizde, “tarihsellik”ten başka sözcük yoktur. Bunun için Gasset, “felsefe öğretilerinin tarih sırasına göre sunulması biçimindeki bir ‘felsefe tarihi’ni ne tarih ne de felsefe tarihi olarak görmediğini belirtir.”²⁷

Gerçek bir felsefe tarihinin ölçütleri konusunda da bazı saptama ve değerlendirmelerde bulunan Gasset’e göre, “önceki bir sonraki bir düşüncüyü nasıl etkilediğini göstermek de, tarih yapıldığına inanmak için yeterli değildir, çünkü bir düşüncenin bugünkü bir düşüncüyü etkilediği söylenemez, o düşünce bir insanı etkiler, o insan da o etkiye yeni düşüncüyü öne sürerek tepki gösterir.” Gasset, ancak insanlardan ve insan topluluklarından söz etmekle, tarihin mümkün olduğunu belirtir: “felsefe tarihi şimdiye kadar yaptığı gibi, öğretileri insanlardan soyutlayarak başlı başına varmış gibi göstermekten vazgeçmelidir ve onları yine insan yaşamının dinamizmine daldırmalı, bize oradaki amaçsal işlevlerini sergilemelidir.”²⁸

Genelde felsefe tarihine özelde ise felsefî metinlerin anlatısına yaklaşım konusunda Umberto Eco bizlere örneklerle dikkatlerimizi soyut düşüncelerin ve metinlerin arkasındaki sosyo-kültürel boyuta çeker: “...soyut düşüncenin gelişimi ile kültür ve toplumsal olaylar tarihi arasındaki bağlantıyı daha belirgin kılarak ve tarih boyunca felsefi tartışmaların nasıl hep çağdaş sorunlar çevresinde döndüğünü göstermeye çalışarak”. Buna göre Eco, bir ilkçağ düşünürü olan Parmenides’ten bile “çağdaş sorunlar açısından” söz etmenin mümkün olduğunu belirtir. Oysa klişeleşmiş bir bakış açısıyla buna imkân yoktur. Zira Parmenides, felsefesini, “hareketsizlik” ve “varlığın birliği” kavramları üzerine kurmuştur: küre biçimindeki, tek parça, bölünmez

²⁶ y Gasset, Ortega Jose, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, s. 113-114-115.

²⁷ Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 116.

²⁸ Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 117.

ve değışmez olan bir birliğin karşısında, deneylerin çokluğu, tarih, oluş, yaşam, acı, ölüm, vb. şeyler yalnızca bir yanılısma olarak yer alır. Oysa aynı çağın aynı çağın başka bir düşünürü Herakleitos, bize tam tersini söyler: her şey değışir, oluşun dışında hiçbir şey yoktur. Bu iki düşünürden hangisi *gerici*, hangisini *ilerici* olarak niteleyebiliriz? Eco, soruyu yanıtlamak üzere Diogenes Laertios'un *Filozofların Yaşamları* adlı yapıtına başvurur. Bu yapıtta ifade edildiğine göre Herakleitos, hırçın ve öfkeli biridir. Halkı, kitleleri küçümsemekte ve onların demokratik hükümetinde yer almak istememektedir. Yapıtlarını da özellikle sıradan insanlar anlamasın diye güç bir dille yazmaktadır. Peki ya o Parmenides? Onu anlamak için öğrencisi Zenon'u ele alır Eco. Çünkü Zenon da ustasının savunduğu gibi "hareketin kanıtlanamaz olduğunu temellendirmeye çalışmıştır bazı paradokslarla. Aşıl ile kaplumbağa, atılan okun durduğu vb. Laertios'un yapıtından öğrendiğimize göre, Zenon bir direniş eylemi sırasında ölmüştür. Bir tirana karşı başkaldırı hareketini örgütlemiştir. Eco'ya göre, burada, felsefeye yeni başlayan gençler için güzel bir sorun bulunmaktadır: "Diyalektik düşüncenin temsilcisi Herakleitos gericici, uzayın devinimsizliğini savunan Zenon (ve Parmenides) devrimci/ilerici miydi? Eco burada, kuram ile pratiğin birbiriyle doğrudan çakışmadığı bir durumun varlığına işaret eder: İkisi arasında dolayimler, tutarsızlıklar bulunmaktadır. Buradan bir felsefenin zorunlu olarak ideolojiyi doğurmadığı sonucunun ortaya çıktığını belirten Eco'ya göre, "belli bir tutumun da her zaman ona denk düşen bir felsefen kaynaklandığı söylenemez. (Nazilere karşı savaşım verenler arasında gericiler de vardı) Tarih, bir siyasal eyleme dayanarak bir düşüncenin aklanması karşısında gülümsemekle yetinir.²⁹

Eco'ya göre, "aristokrat Herakleitos bir yandan dikkatimizi karşıtlar arasındaki metafizik savaşıma çekerken, bir yandan da dönemin ekonomik olaylarına ışık tutar: "Tüm nesnelerin ateşle ve ateşin tüm nesnelerle karşılıklı değışimi, malların altınla ve altının mallarla değışimi gibi." Bu konu üzerinde durulabilecek bazı sorunları ise Eco şöyle sıralamaktadır: "Herakleitos'un kozmik savaşımı, yaşadığı dönemdeki tüccar sınıfın etkinliklerine bağlı olarak ortaya çıkan yeni bir yasanın metaforu mu yoksa tarihi sınıflar arası savaşın tarihi biçiminde algılayan bir düşünürün öngörüsü mü? Herakleitos'un gerçek anlamını vermesi gereken şey nedir? Onun aristokrat yaşamı mı yoksa başkalarının bu felsefeden edinecekleri "demokratik" yarar mı? Düşünürün toplumsal tutumu, onun düşüncesini değışik bir bakış açısıyla yeniden okumamızı zorunlu kılar mı? Böyle bir okuma, her iki durumda da –gerek düşünürün tutumu düşüncesiyle uyum içinde olduğu, gerekse onunla çeliştiği zaman- gerekli mi?³⁰

²⁹ Eco, Umberto, *Günlük Yaşamdan Sanata*, Çev. Kemal Atakay, Adam Yay. İstanbul, 1982, s.180-181.

³⁰ Eco, *Günlük Yaşamdan Sanata*, s.181-182.

Nermi Uygur felsefî etkinliklerde tarihselliğin oynadığı rolü şöyle açıklar: “Kökü yöneltisi bakımından felsefeye yabancı bir takım dürtü, kaygı ve dileklerle de başlasa, hiçbir zaman bunlardan büsbütün arınmasa bile asıl amacını felsefede bulan, yani esasta bir felsefe araştırması olan, felsefece güçlükleri ortaya koymak, aydınlatmak, çözmek amacıyla gerçekleştirilen bir okumada, felsefece başarı sağlamak için titizlikle yerine getirilmesi gereken noktaların, kuşku yok ki en önemlilerinden biri, okunan yazının tümünü bürüyen *tarihselliğin* hakkını vermektir. Aynı şey başka tür dile getirildikte: her yapıt gibi felsefe yapıtı da, tüm kültürel doğal girdi çıktısıyla, zaman-uzay koordinatlarının kesiştiği belli bir ortamda yer alır. Ne denli özgün bir kaleminden çıkarsa çıksın, ola ki tam da bundan ötürü, belli bir kafa düzenin ürünü, belli bir sorun-durumunun ürünü, belli bir dil gerçekliliğinin ürünüdür. Bu ürünlerse tüm ayrılıklara, yeniliklere, sapmalara rağmen, ister istemez *tarihselliğin damgasını* taşır. Buna bir de, yazarın, şimdiki okuyucusundan bambaşka amaçtaki (ortamdaki) bir okuyucuya seslenmek için kaleme kâğıda sarılmış olabileceğini; yapıtın yazıldığı çağ ile sonraki okuma çağı arasında çok sonuçlu uzun bir zaman geçmiş olabileceğini; yazarın dili ile okuyanın dili arasında (bu dil ikisinde de ortak, ikisinin de paylaştığı bir anadil bile olsa) kavram dizgeleri, anlayış kalıpları, kabası incesiyle anlam duyarlılığı bakımından felsefece önemli bir takım ayrılıklar alabileceği de eklersek tarihselliğin okumadaki değerini daha iyi değerlendirmek olanağını elde ederiz.”³¹ “İşten bundan, felsefe okuyucusu, okuduğu metinde, istediğini beklediğini, ya da umduğunu değil de, yazarın söylediğini kavramak için, hiçbir çabadan çekinmemeli; bazı kimselere çok derece sıkıcı gelebilecek olan uzun mu uzun dilsel-tarihsel-toplumsal yan-çalışmalara girişmekten *yılmamalıdır*. Ancak böylesi “bilgi kazıları” yaptıktan sonradır ki yazarın *gördüğünü* görmek fırsatı yaratılabilir. Bu fırsat yaratılmadıkça, okuma toptan izlenimlerin, kişisel anlayışların, rastgele karalamaların, yersiz eleştirilerin, yuvarlık değerlendirmelerinin ötesine geçmez. Bir özneliliğin, subjektifliğin içinde döner durur. Böylece de felsefe okumalarının yönelmesi gereken nesnellikten, objektiflikten uzak düşmüş olur.”³²

Felsefî Metinlerin Varoluşlarının Meskeni Olarak Dil ve Dilin Tarihselliği

Hermeneutik bir yaklaşım felsefî metinleri anlama çabasında felsefe yapmanın tarihselliğinin boyutlarına, filozofun içinde bulunduğu ufka ve felsefenin kendini ifade tarzı olarak dile farkındalık sağlayarak alışlageldik felsefe hikâyesinin yeniden okunmasına kapı aralayabilir. Zira filozofun varolanlarla, Varlıkla ilişkisi, aynı za-

³¹ Uygur, Nermi, *Türk Felsefesinin Boyutları*, s. 116.

³² Uygur, Nermi, *Türk Felsefesinin Boyutları*, s. 116-117.

manda *Dil*'le ilişkisi demektir. Varolana başka bir açıdan bakmak için, başka bir dil (söylem) kurma ihtiyacı vardır. Varlığın yeniden anlamlandırılması ve değerlendirilmesi de ancak kendisini yeniden değerlendirmiş bir söylemle olanaklıdır.³³

Dil, “insana temel insanî varoluş imkânını lütfeden bir donanım ve güçtür”.³⁴ M. Heidegger, dilin yol üzerinde karşılaşılan bir soru değil; fakat bizzat yolu döşeyen, yolu açan şeyin ta kendisi olduğunu ifade eder. Düşünme varlığın anlamına ve insanın Varlığı anlamasının tarihine yöneliktir. Dolayısıyla denilebilir ki, Varlığın anlamına yönelik soru, nihai olarak dilin özüne yönelik soru ile örtüşür. Çünkü düşünmeyi varlığa çağıran yol dilde açılır³⁵. Yine bu bağlamda Brice R. Wachterhauser'ın, insan zihninin, kendinde gerçekliği bir saf görme kapasitesine, ebedi ve ezeli boyutları ile gerçekliği bir sözsüz /dilsiz kavrayış yeteneğine sahip olmadığını belirtmesi, anlamın dilsiz, dil dışında gerçekleşemeyeceğini en açık bir şekilde ortaya koyar. Zira bütün bir insani anlama asla sözler/kelimeler/dil olmaksızın ve asla zamanın dışında gerçekleşmez. Geçmiş şimdije intikal ettiren ve geleceğe götüren temel tarayıcı dildir. Bütün bir anlamının, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdimizin herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu bilgilendirdiği yer durumundaki tarihsel bağlam içinde gerçekleşmesinden, dilde içkin olmamız sorumludur.³⁶

Bu çerçevede Gadamer ve Heidegger bize ısrarla dilin *gelenek* için bir kaynak ve iletişim/anlaşma/diyalog ortamı olduğunu salık verirler. *Gelenek* kendisini dil içerisinde gizler, dil ise “su” gibi bir ortamdır. Heidegger ve Gadamer'e göre dil, tarih ve varlıktan her birisi, sadece birbiriyle ilişkili değil, aynı zamanda birbiriyle kaynaşmış durumdadır. Öyle ki varlığın dilselliği aynı zamanda onun ontolojisi “-varlığa geliş”- ve kendisinin tarihselliğinin ortamıdır. Varlık, bize *gelenekten* gelen bir mesaj olup sürekli yeniden yorumlanması gereken mazidir.³⁷ Varlığa geliş tarihte ve tarihe ait bir olgudur ve tarihselliğin dinamikleri vasıtasıyla yönetilir.³⁸

Gadamer'in dili ele alış şekli, anlamamanın bilgiye ulaşmadaki bir evre değil, bir varlık ya da varoluş evresi olduğu düşüncesine vardır. Gadamer'e göre, kar-tezyen düşüncenin epistemolojiye olan merakı anlama sürecini yanlış anlamaya yol

³³ Günay, Mustafa, *Süregiden Bir Felsefe Üzerine Deneme*, Karahan Yay. Adana, 2004, s. 16

³⁴ Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982, s. 112. Ayrıca bkz. “İnsan ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002.

³⁵ Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, s. 87

³⁶ Wachterhauser, Brice R., “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002, s. 214.

³⁷ Gianna Vattimo, *Modernliğin Sonu- Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenutik*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yay, İst. 1999, s.50.

³⁸ Palmer, Richard, *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yay, 2002, s. 232.

açmış, dili, anlamaya aracılık eden sıradan bir nesneye dönüştürmüştür. Oysa dil, insanların kullandıkları pek çok araçtan, irademizin istediği şekilde kullanılamaz oluşu bakımından ayrılmaktadır. Dil, içinde dile geldiği dünyadan ayrı başına bir varlığa sahip değildir. Tam tersine, varlığın içinde meydana geldiği ortamdır.³⁹

Walter Porzig'e göre, "dil ortaklığı, ortak bir dünya-tablosuna sahip olmaktır. Aynı milletin diline aynı tarzda bir öznellik tesir ettiğinden, her dilde özel bir dünya görüşü vardır."⁴⁰ Bunun içindir ki dil, varolan insani varoluşumuzu sadece pasif bir fotoğraf gibi resmetmez. Elbette, her kültür ve topluluğun, yaşamı algılayışı onların kendi dillerinde gizlidir. Fakat dilin asli işlevi, yalnızca bu yaşamı yansıtmak değildir. Belki de, her topluluğa şekil veren onların kendi dilleridir. Böyle olmasaydı, pek çok millet için, dil devriminin yapılması çok fazla problem teşkil etmeyebilirdi. Çünkü temsil edilecek olan şeyi, bu formda değil de, bir başka formda ifade etmek ciddi sıkıntı yaratmayabilirdi. Ancak, benimsenen yeni form, neş'et ettiği kaynağın anlam dünyasını sürekli taşıyarak bir tahakküm talep etmektedir. Hatta böylece, yavaş yavaş o topluluğun mazarından de bağlar koparılmaktadır. Bunun içindir ki, R. Rorty, "Fransız Devrimi'nden bu yana politik ütopyacıların sezdikleri şey..., dilleri ve öbür toplumsal pratikleri değiştirmenin daha önce asla varolmamış bir türde insanlar türetebileceğiydi",⁴¹ der. Demek ki, dilin dönüştürücü ve oluşturu özelliğini, dil

³⁹ Nazile Kalaycı, "Gadamer ve Hermeneutik", Yeditepe'de Felsefe Dergisi, Yeditepe Üniversitesi Yay. İstanbul, Sayı : 2 s. 358.

⁴⁰ Walter. Porzig, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1986, Cilt.II, s. 58-59. Akarsu, Bedia, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984, s. 57.

⁴¹ Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s.30. Ayrıca bkz. Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, Yaylın Yay. İstanbul, 2000. Yeni bir devlet, yeni bir millet, yeni bir tarih anlayışıyla kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devletin günümüze kadar etkisini hala sürdüren ve reform olmaktan ziyade devrim olma özelliği taşıyan Türk Dil Devrimi, iki aşamada hayata geçirilmiştir. İlk 1928 yılındaki Harf Devrimi ile birlikte yürürlükte olan Arap alfabesinin Latin alfabesi olarak değiştirilmiş ve ikinci aşama olarak da 1932 yılında dilde sadeleştirme ve Öz Türkçeleştirme çalışmaları başlamıştır. Benjamin Lee Whorf'un süregelen dil tezlerini tersine çeviren dil yorumunda; dil düşüncenin yalnızca *aracı* değil, düşüncenin yoğun olduğu, şekillendiği tekne olarak nitelendirilmiştir. Bu yaklaşıma göre düşünceyi belirleyen şey toplum değil, dilin yapısıdır. Dil sosyal gerçekliğin kılavuzu olarak ele alınmıştır. Whorf teorisinde dilde var olan gramerin, kelimeler ve tarihçelerinin, hatta kelimelerin hangi kategorilerde yoğunlaştığının dahi özelde konuşma topluluklarını (speech community), genelde toplumu şekillendirdiğini öne sürer. Whorf'un dil yorumunu temele koyarak Türk Dili ve geçirdiği evrimler incelendiğinde; Türk Dilinde meydana gelen değişimlerin, Türk toplumunda dış dünyayı algılamadan başlayarak, düşüncenin oluşturulmasına kadar birçok alana etki etmesi, toplumu farklılaştırması beklenir. Günlük hayatta kullanılan kavramlar, kelimeler tarihleriyle birlikte var olurlar. Türkçe ise Türk Dil Devrimi ile kelime hazinesinde önemli

devrimlerinde test etmek mümkündür. Zira dil devrimi sayesinde yeni bir toplum projesi hedeflenmektedir. Yeni yapılanmanın yolunun da dilden geçeceği düşünülmektedir. Dil sayesinde, toplumun sembolik formundan algı biçimine, davranışından eylemine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye hükmetmek ve toplumu bu sayede değiştirmek mümkün olmaktadır. Bunun için olmalı ki, modernizm projesinin ikame edilmesi için nesnel ve temsili bir dil görüşü benimsenmeye çalışıldı. Öte yandan Kutsal Kitap'lı dinlerde Tanrı'nın, her bir kavme yeni sözle/kelamla seslenmesi, yeni bir toplumun inşa edilip dönüştürüleceğini ima eder.⁴²

Bu bağlamda felsefî soruların özelliğine dil perspektifinden baktığımızda günlük kaygılardan bağımsız olarak merak ve hayret itici güçleriyle açığa çıkan felsefe soruları dile gelişleri itibariyle adeta tekdüzenli bir biçime bürünmüştür: 'Varlık nedir?' 'Bilinç nedir?' 'İyi nedir?' gibi. Felsefe sorularındaki 'nedir' bir felsefe sorusunu vareden temeldir. Felsefe sorularındaki nedir'de şaşkınlık ile birlikte bir araştırma arzusu da gizlidir. Diğer bir deyişle 'felsefedeki nedir', 'anlamı nedir' ile aynı şeydir ve anlamı nedir'deki *anlam* kavramların anlamıdır. Anlamın ortamı ise dildir, dildeki sözlerdir, söz düzenleridir.⁴³ Felsefe, *dil* ile yapılır. Başka bir deyişle felsefe, 'kavramları anlamlarıyla bilen bir dildir.' Felsefenin bir tür kavram sorgulaması olması bunun ancak dil ile yapılan bir etkinlik olduğu manasına gelir. Bu sebeple felsefenin oluşumu ile dilin gelişmiş olması birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. W. Von Humboldt'ın ifadesiyle dil, yalın bir araç olmayıp, düşünceyi yaratan bir etkinliktir.⁴⁴

Bu durumda felsefi etkinlikte dili yalnızca bir araç olarak düşünmek yanıltıcıdır. Dil ile bütünleşmiş bulunan kavramsal örgü felsefenin bizzat kendisini oluşturur. Dil, felsefeyi sadece taşımaz, felsefe ancak dille ve dilde vardır.⁴⁵ Yani felsefe belli bir dilin içinde gelişir. Dil, bireyin düşünme, duyma ve kavramasını derinden biçimlendirir. Dil, bir kültür olayıdır ve kültür alanında bulunur. Diğer bir deyişle insan için

değişimler geçirmiştir. Bu minvalde daha geniş bir bilgi için bkz. Havva Dönmez, *On The Context Of Turkish Language Revolution, Turkish Collective Memory* Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009; Tuğrul Şavkay, *Dil Devrimi*, Gelenek Yay. İstanbul, 2002; Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, Çev. M. Fatih Uslu, Gelenek Yay. İstanbul, 2004. Konuyu felsefe dili bağlamında tartışan bir çalışma için bkz. *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yayına hazırlayan Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul, 2009.

⁴² Çınar, Aliye, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2007, s. 196–197.

⁴³ Uygur, Mermi, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay İstanbul, 1971, s.16-21.

⁴⁴ Akarsu, Bedia, "Felsefe Dili Olarak Türkçe", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, 2001, s.104.

⁴⁵ Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, Etkileşim Yay, İstanbul, 2006, s.68

belli bir dil örgüsünün içinde yer almak, o dilin formuyla oluşturulmuş bir kültürün içinde yer almak anlamına gelir.

Kültür, oluş halindeki bir süreçtir. Donmuş bir formlar şemasının kendisini gerçekleştirdiği bir yer olmayıp, özgür yaratmaların dünyasıdır. Başka bir deyişle kültür, bir anlamlar sistemi, anlamlar dokusudur.⁴⁶ Bu anlamlı doku bütünlüğü içerisindeki öğelerden biri de felsefedir. Felsefe, içinde yeşerdiği kültürün ahlakı, sanatı, dünya görüşü, dili gibi diğer öğeleriyle ilişki içerisinde olmakla beraber, bu anlamlı doku bütünlüğünün yani kültürel ortamın nihai noktada bir bilinci olma özelliğine de sahip olacaktır.

Sonuç

Felsefe eğitiminin kişide felsefenin karşılığını kurarak bir yaşantı oluşturması, hermeneutik bir süreçtir. Hermeneutiğin felsefe eğitimine ve dolayısıyla da felsefî metinlerin anlaşılmasına katkısı, kişinin kendi anlama ve ifade etme yetisini etkin hale getirmesi konusunda yaptığı vurgu üzerinde gerçekleşir. Bu da kendi dilini kullanmakla, kendi varoluş koşullarını anlamaya katmakla, kendi sorularını sormakla ve kendi cevaplarını vermekle gerçekleşir. Bu anlamda felsefe yapmak, bir dünya kurmaktır. Ama bu söylenenler kabul edilirse, tarihsel ve kültürel koşullarıyla ancak bir dünyası olanların, hermeneutik bir daire içinde bulunanların felsefe yapabilecekleri sonucu da ortaya çıkar. Bu nedenle felsefe yapmak, hermeneutik bir etkinliktir. Felsefe metinlerini anlamak, felsefenin eğitimini ve öğretimini görmek de bu hermeneutik etkinliğe dahidir.⁴⁷ Kendi gözü ile görmeye, kendi dili ile konuşmaya, kendi aklı ile anlamaya başlamak, hermeneutik bir süreçtir. Bu eğitim sürecinde, kişinin varlığa, varlığın anlamına ilişkin düşünce ve tecrübeleri de olgunlaşır. Kendi anlamasını gerçekleştirmek, kendi bakış açısını bulmak ve kendi hermeneutik dairesi içinde kendi yorumunu yapmak için bu eğitim sürecine gereksinim duyar. Felsefeyi yaşantı haline getirmek, yalnız kendi bakışını gerçekleştirmek, kendi aklını kullanmakla gerçekleşmez, daha önceki bakış ve görüşleri de gerektirir. Bu nedenle felsefe öğrencisi, öncelikle filozofları anlayan, onlarla diyalog içine giren, onları dinleyen ve kendisi de konuşmaya çalışan bir kişidir. Bu diyalog, onların özgür ve özgün yorumlarını da getirir.⁴⁸ Felsefî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında hermeneutik bir yaklaşım, felsefe yapmanın tarihselliğinin boyutlarına, filozofun içinde bulunduğu ufka ve felsefenin kendini ifade tarzı olarak dile farkındalık sağlayarak alışlageldik

⁴⁶ Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.66-68.

⁴⁷ Taşdelen, Vefa, "Felsefe Eğitimi: Bir Yaşantının Peşinde", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, yıl: 2007, cilt: 40, sayı: 2, s. 282.

⁴⁸ Taşdelen, Vefa, "Felsefe Eğitimi: Bir Yaşantının Peşinde", s. 292.

felsefe hikâyesinin yeniden okunmasına kapı aralayabilir. Aynı şekilde hermeneutik bir yaklaşım felsefenin peşinde olduğu hakikate yönelik geliştirdiği yöntemleri de sorgulamamızın önünü de açabilir. Heidegger'in özne-nesne düalizmine dayalı yöntem bilincini ontolojik hermeneutik bir yaklaşımla eleştirmesi Gadamer'in ise felsefî hermeneutik olarak adlandırılacak yaklaşımıyla özne-nesne düalizmini tüm boyutlarıyla ele alması ve sorgulaması felsefî anlaşılması ve yorumlanmasında felsefe okurlarına önemli ufuklar açabilecek nitelikte görünmektedir. Buna göre felsefî metinlerin anlaşılması temelde bir yorumlama hadisesidir. Bu yorumlama hadisesinin mekanize edilmiş bir metodolojik yaklaşımın ötesinde sağlıklı gerçekleşebilmesinin tarihsel, dilsel ve öznel bir takım koşulları vardır. Tarihsel olarak felsefenin dolayısıyla da felsefî metinlerin tarihselliğinin ve onları okuyan, anlamak ve yorumlamak isteyen öznelere kendi tarihselliklerinin bilincinde olması gerekir. Bu bilinç felsefî metnin ufku ile onu anlamak ve yorumlamak isteyen okurun ufuklarının kaynaşmasının imkânına işaret eder. Yine felsefî metinlerin dilsel bir dünyada sözle, kelimelerle ve onlara yüklenen anlamlarla inşa edildiğinin farkına varmak felsefî metinlerin anlam dünyasına hermeneutik bir bağlamda nüfuz etmeyi kolaylaştırabilir. Ve son olarak da felsefî metinlerin anlaşılması öznel bir süreçtir. Öznel olması onu okuyanın ve okuma edimin çıkarmak istediği anlamın mutlak ve evrensel değil göreceli ve değişken olduğu gerçeğini gösterir. Felsefî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında hermeneutik bir yaklaşım ve bilinç felsefî metinlerle diyalojik bir ilişki içinde olmamızı sağlayarak 'oradaki' felsefî metinlerle 'şimdi', 'buradaki' özne arasında anlam köprüsü kurabilir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia**, "Felsefe Dili Olarak Türkçe", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, 2001.
- Akarsu, Bedia**, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984.
- Aktay, Yasin**, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, Güz, 1999.
- Alper, Ömer Mahir**, *Felsefenin Doğası*, Metropol Yay, İstanbul 2006.
- Altuğ, Taylan**, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2001.
- Çınar, Aliye**, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2007, s. 196-197.
- Çotuksöken, Betül**, *Felsefî Söylem Nedir?*, İnkılâp Yay, İstanbul 2000.
- Deleuze, G.- Guattari, F.** *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006.
- Direk, Zeynep**, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Başkalık Deneyimi-Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2005, s. 11-33.
- Eco, Umberto**, *Günlük Yaşamdan Sanata*, Çev. Kemal Atakay, Adam Yay. İstanbul, 1982.

Dinî ve Felsefî Metinler

- Erdem, Hüseyin Subhi**, “Hakikat ve Metafor”, *www. Dinbilimleri.com. Akademik Dergisi*, 2007, s. 61.
- Erdem, Hüseyin Subhi**, *Nietzsche’de Perspektivizm Anlam ve yorum*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2002.
- Gadamer, Hans Georg**, “Hermeneutik”, *Hermeneutik(Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Ark Yay. Ankara, 1995, s.26.
- Gadamer, Hans Georg**, *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marsall, New York,1989.
- Gadamer, Hans-Georg**, “Felsefenin Tarihselliği Hakkında”, *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar*, Der-Çev., Medeni Beyaztaş, Efkâr Yay., İstanbul, 2004, s. 39–57
- Geoffrey Lewis**, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, Çev. M. Fatih Uslu, Gelenek Yay. İstanbul, 2004.
- Gianna Vattimo**, *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenutik*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yay, İst. 1999.
- Gökberk, Macit**, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yay, İstanbul, 2008.
- Günay, Mustafa**, *Süregiden Bir Felsefe Üzerine Deneme*, Karahan Yay. Adana, 2004, s. 16
- Gündoğan, Ali Osman**, “Felsefe ve Filozof Hakkında”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:10, Aralık 1993.
- Gürsoy, Kenan**, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, Etkileşim Yay, İstanbul, 2006.
- Havva Dönmez**, *On The Context Of Turkish Language Revolution, Turkish Collective Memory* Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.
- Hegel, G. W. F.** “Felsefe Tarihi Dersleri”, *Felsefe Dergisi*, sy. 31, s. 184-91.
- Heidegger, Martin**, *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982.
- Heidegger, Martin**, *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev.Fatih Tepebaşılı, Babil Yay, Erzurum, 2003.
- Husserl, Edmund**, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara, 1997.
- Kalaycı, Nazile**, “Gadamer ve Hermeneutik” *Yeditepe’de Felsefe*, Yeditepe Üniversitesi Yay., Sayı: 2, İstanbul, 2003, s. 334–366.
- Nietzsche, Friederich**, *Putların Alacakaranlığı*, Çev.Hüseyin Kaytan, Akyüz Kitapevi, İstanbul, 1991.
- Orhan Sadeddin**, *Felsefe Tarihi Usulü*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1930.
- Ömer Demircan**, *İletişim ve Dil Devrimi*, Yaylın Yay. İstanbul, 2000.
- Ömer, Funda**, *Richard Rorty ve “Felsefe ve Doğanın Aynası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001.
- Özlem, Doğan**, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp Yay, İstanbul, 2000.
- Palmer, Richard**, *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yay, 2002.
- Porzig, Walter**, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1986.
- Rorty, Richard**, “Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey”, *Consequences of Pragmatism*, Harvester Wheatsheaf, USA, 1982.
- Rorty, Richard**, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der-Çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay, İstanbul, 2002.
- Rorty, Richard**, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.

Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama

- Taşdelen, Vefa**, "Felsefe Eğitimi: Bir Yaşantının Peşinde", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, yıl: 2007, cilt: 40, sayı: 2, 277-294.
- Tatar, Burhanettin**, *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 29.
- Tatar, Burhanettin**, *Hermenötik*, İnsan Yay. İstanbul, 2004.
- Theodor I. Oizerman**, *Felsefe Tarihinin Sorunları*, çev. Celal A. Kanat, Toplumsal Dönüşüm Yay, İstanbul İstanbul 1998.
- Tuğrul Şavkay**, *Dil Devrimi*, Gelenek Yay. İstanbul, 2002.
- Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yayına haz. Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul, 2009.
- Uygur, Mermi**, "Felsefe ve Tarihi" *Felsefe Arkivi*, sayı 13, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1962.
- Uygur, Nermi**, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay İstanbul, 1971, s.16-21.
- Uygur, Nermi**, *Türk Felsefesinin Boyutları-Denemeler*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2001.
- Wachterhauser, Brice R. "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002.
- Wimmer, Franz Martin**, *Kültürarası Felsefe*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 2009.
- y Gasset, Ortega Jose**, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay, İstanbul, 1998.
- Yılmaz, Muhsin**, "Felsefenin Zorunlu Tarihselliği Üzerine", *Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl:9, Sayı: 14, 2008/1, s.153-162.