



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

NIETZSCHE VE GADAMER'DE HAKİKAT PROBLEMİ

Nezihe Dede

Doktora Tezi

Ankara, 2017

NIETZSCHE VE GADAMER'DE HAKİKAT PROBLEMİ

Nezihe Dede

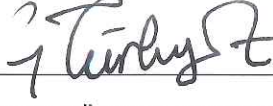
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2017

KABUL VE ONAY

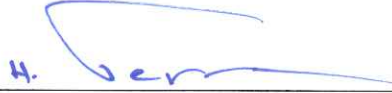
Nezihe Dede tarafından hazırlanan "Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi" başlıklı bu çalışma, 20.01.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Abdullah KAYGI



Prof. Dr. Harun TEPE



Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN



Yrd. Doç. Dr. Aret KARADEMİR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel Bozbeyoğlu

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.01.2017



Nezihe Dede

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenikle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

- **Tezimin/Raporumuntarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- **Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

- **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

15.02.2017
...../...../.....
N. Dede

Öğrencinin Adı SOYADI
Nezihe Dede

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Doç.Dr. etin Türkyılmaz danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

N. Dedek
Nefise Dedek

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasına olanak sağlayan Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümüne, çalışma esnasında sabrını, emeğini ve bilgisini benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, bana lisansüstü eğitim için gerekli cesaret ve motivasyonu kazandıran ve benim için bir hocadan çok daha fazla anlam taşıyan hocam Prof. Dr. Sevgi İyi'ye, her koşulda yanımda olduğunu hissettiğim aileme, zamanın kısıtlı olduğunu, bu nedenle bir an önce harekete geçmem gerektiğini bana hatırlatan davetsiz misafirime, hastalığıma teşekkür ederim.

ÖZET

DEDE, Nezihe. *Nietzsche ve Gadamer’de Hakikat Problemi*, Doktora Tezi, Ankara, 2017.

Hakikati mutlak, değişmez, insan-üstü bir kavram olarak konumlayan ve hakikat ile ‘mutlak’ arasında bağlantı kuran geleneksel epistemolojik görüş yarattığı tahripkar etkilerden dolayı pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Hakikatin *nesnesine uygun doğru bilgi* ve dolayısıyla bilme ediminin bir ‘keşif’ olarak tanımlanması insanın varlıkla olan asli bağının kopmasına ve yaşamın değerinden düşmesine neden olmuştur. Çünkü bu arayış, kaçınılmaz olarak – fiziksel ya da düşünsel nitelikli – yaşama karşıt bir başka gerçeklik alanının yaratılmasına yol açmıştır. Bu nedenle hakikatin bir ‘keşif’ değil, insan yorumu olduğunu ifade eden Nietzsche, hakikat probleminin epistemolojik olmaktan daha çok yaşamsal bir anlamının olduğuna işaret eder. Nietzsche için ‘mutlak bir hakikat’ yoktur, dünyaya dair – yaşamsal gereksinimlerden doğan – farklı yorumlar vardır.

Hakikat ile mutlaklık arasında bağlantı kuran geleneksel epistemolojinin reddi ve hakikatin yorum olduğu düşüncesi hakikat tartışmaları konusunda pratik ve politik alanda açmazlara neden olabilecek biçimde her tür bilgisel zemini yok eden bir düşünsel perspektifi de beraberinde getirmiştir. Yorum çoğulluğu düşüncesinden hareket ederek farklılıkların kendi koşullarında ve her koşulda olumlanması gerektiği düşüncesine varan rölativist tavır öznelerarası ilişki zemini açısından problem yaratabilmektedir. Başka bir ifadeyle, temel sorun farklılıklar arasındaki öznelerarasılığın ölçüt ve koşullarının ne olacağı sorusudur. Bu noktada yorumlar arasındaki farklılıkları öznelerarası ilişki zemininin tahripkar unsuru olarak değil, hakikatin diyalog yoluyla inşa edilmesinin kurucu unsuru olarak ele alan Gadamer, yorum farklılıklarının ayırışmaya değil, evrenselleşmeye kapı açacak bir anlama olanağı sunduğuna işaret eder.

Mutlak hakikat düşüncesinin iptali ve yorum çoğulluğu düşüncesinden hareket ederek insanın dünyayla ilişkisinin sağaltılmasını sağlayacak yeni bir hakikat

kavramsallaştırmasına ulaşmanın olanağını sorgulamayı amaçlayan bu çalışmanın Giriş Bölümü'nde, Nietzsche ve Gadamer'in bu sorgulama içerisindeki yeri belirlenmiştir.

Birinci Bölümde, geleneksel hakikat görüşüne yöneltilen eleştirilerin ilham kaynağı olan Nietzsche'nin objektivist hakikat görüşünü reddetmesinin gerekçeleri ele alınıp, güç istenci ve perspektivizm vurgusunun hakikat tartışmasına sunduğu katkı üzerinde durulmuştur.

İkinci Bölümde *önyargı*, *gelenek*, *öznelarasılık*, *diyalog* kavramları yoluyla hakikatin diyalojik bir uzlaşım olduğu düşüncesine dikkat çeken Gadamer'in felsefi hermeneutiği ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: Hakikat, yorum çoğulluğu, güç istenci, perspektivizm, önyargı, diyalog, gelenek

ABSTRACT

DEDE, Nezihe. *The Problem of Truth in Nietzsche and Gadamer*, Doktora Tezi, Ankara, 2017

Many criticisms have been exposed because of the devastating effects that have created traditional epistemological view that positions the truth as an absolute, unchanging, supra-human concept and links truth and 'absolute'. Considering "truth" as a true knowledge which accordance of object and therefore the recognition of knowing as a 'discovery' has led to the breaking of the original bond with the being and human and the value of life. This quest has inevitably led to the creation of another area of reality - physical or intellectual - in opposition to life. For this reason, Nietzsche states that truth is not a 'discovery' but a human interpretation, indicating that the problem of truth is more vital than epistemological. There is no 'absolute truth' for Nietzsche, there are different interpretations of the world - arising from vital necessities.

Rejection of the traditional epistemology that links truth and absolutism and the thought of truth is interpretation has brought together a philosophical perspective that destroys all kinds of knowledge space, which can lead to practical and political inauditions. The relativist attitude, moving from the pluralism of thought, to thinking that differences need to be affirmed in their own circumstances and under all circumstances, can create problems in terms of the intersubjectivity. In other words, the question is what are the criteria and conditions of the intersubjectivity between the differences, is the main problem. Gadamer regards differences in interpretations at this point as the founding element of constructing truth-based dialogue rather than as a destructive element of the ground for intersubjectivity. He points out that dialogue between interpretation differences offer an understanding that will lead to universalization, not dissociation.

Nietzsche and Gadamer's position in this inquiry has been determined in the Introduction section of this work, which aims to question the possibility of reaching a new conceptualization of truth, which will enable man to be healed of the relation to the world, acting in the mind of absolute truth and the idea of pluralism.

In Part One, the reasons for Nietzsche's rejection the objectivist truth view, which is the inspiration for the criticism directed towards the traditional truth view, are discussed and the contribution of the emphasis of power and perspectivism to the truth debate is emphasized.

In the second part, Gadamer's philosophical hermeneutics, which draws attention to the fact that truth is a dialogic agreement through the concepts of *prejudice, tradition, intersubjectivity and dialogue*, is dealt with

Key words: Truth, Pluralism of Interpretation, Will to Power, Perspectivism, Prejudice, Dialogue, Tradition, Intersubjectivity

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	x
GİRİŞ.....	1
I.BÖLÜM: NIETZSCHE DÜŞÜNCESİNDE HAKİKAT PROBLEMİ.....	14
I.1. BİR HAKİKAT ELEŞTİRİSİ OLARAK NIETZSCHE DÜŞÜNCESİ.....	14
I.1.1. Tanrı'nın Ölümü ve Nihilizm.....	22
I.1.2. Dekadans.....	29
I.1.3. Nietzsche'nin Geleneksel Hakikat Görüşlerine Eleştirisi.....	36
I.1.3.1. Platon'un Görünen-Gerçek Dünya Ayrımına Karşı: ' <i>Tek Gerçeklik Görünendir</i> '	40
I.1.3.2. Dilbilgisel bir Alışkanlığın Yanılgısı olarak Özne-Nesne Düalizminin Reddi.....	47
I.1.3.3. Hakikati bir İmperativde İnşa eden Kant Düşüncesinin Eleştirisi.....	53
I.1.3.4. Pozitivist Düşüncenin ve Mantığın Eleştirisi: ' <i>Hakikat, Doğruluk Değildir</i> '	60
I.2. NIETZSCHE'DE PERSPEKTİFE DAYALI BİR YORUM OLARAK HAKİKAT.....	70
I.2.1. Güç İstenci ve Hakikat İlişkisi.....	71
I.2.2. Oluş ve Hakikat.....	81

I.2.3. Anlam ve Yorum.....	85
I.2.4. Perspektivizm ve Hakikat.....	92
I.2.4.1. Dünyanın Perspektival Bilgisi: ‘Mutlaklık’ Yerine ‘Muğlaklık’.....	103
I.2.4.2. Perspektivizm ve Rölativizm.....	112
I.2.5. İkna Eden Söz Olarak Hakikat.....	117
II. BÖLÜM: GADAMER DÜŞÜNCESİNDE HAKİKAT PROBLEMİ.....	124
II.1. GADAMER’İN HERMENEUTİK İÇERİSİNDEKİ YERİ.....	124
II.1.1. Epistemolojik-Metodolojik Bir Zemin Arayışı Olarak Hermeneutik ve Dilthey.....	132
II.1.1.1. Gadamer’in Dilthey Değerlendirmesi.....	145
II.1.2. Anlamanın Ontolojik Zemini Ve Heidegger.....	155
II.1.2.1. Varlık ve Hakikat.....	161
II.1.2.2. <i>Söyleme</i> , Dil ve Hakikat.....	165
II.1.2.3. Heidegger’in Gadamer Düşüncesine Etkisi.....	168
II.1.2.3.1. Hermeneutik Daire ve Anlamanın Ön-yapısı.....	175
II.2. ÖN-YARGIYA KOŞULLU BİR OLAY OLARAK ANLAMA.....	181
II.2.1. Gelenek, Otorite ve Önyargı.....	189
II.2.2. Zamansal Mesafenin Üretken Döngüsü.....	193
II.2.3. Etki Tarihi İlkesi.....	198
II.2.3.1. Anlama, Yorum ve Uygulama Birlikteliği: Ufukların Kaynaşması...	200
II.2.3.2. Etki Tarihsel Bilinç ve <i>Erfahrung</i> Kavramı.....	212
II.2.4. Soru-Cevap Mantığı.....	216
II.2.5. Dil, Diyalog ve Hakikat.....	221
II.2.6. Hermeneutiğin Evrenselliği ve Hakikat.....	238

II.2.6.1. Bildung.....	250
II.2.6.2. Sensus Communis.....	253
SONUÇ.....	259
KAYNAKÇA.....	273
EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN FORMU.....	280
EK 2: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....	281

GİRİŞ

Hakikat kavramı söz konusu olduğunda iki temel ve birbiriyle uzlaşmaz eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir. Birinci eğilim, hakikati mutlak, değişmez, insan-üstü bir kavram olarak konumlayan ve hakikat ile ‘mutlak’ arasında bağlantı kuran geleneksel görüştür; ikinci eğilim ise, mutlak hakikat anlayışını, içinde bulunduğumuz tarihsel sürecin problematik görünümünün temel gerekçesi sayarak reddeden, hakikati bir görelilik yada *kararverilemezlik* alanına bırakan eğilimdir. Modernizmin hakikat anlayışı, evrensellik ve bütünlük iddiası nedeniyle, nesnel bir bilgi arayışını mutlaklaştırırken, evrensel bir hakikatin olamayacağını ifade ederek yerellik ve farklılık vurgusuyla hareket eden postmodern ve postyapısalcı akımlar, bunun karşısında, bireyi ve bireysel olanı mutlaklaştırarak, hakikatin ancak bu parçalı ve görelî zeminde yüzer-gezer bir anlatı olarak varolabileceğini iddia eder. Geleneksel anlayış, nesnelliği mutlaklaştırırken, bu anlayışı eleştiren karşıt görüş ise farklılığı mutlaklaştırır. Her mutlaklaştırma ise nihayetinde, öznelerarası etkileşimin ve bu etkileşimin olanak sağlayacağı değişim-dönüşümün, yeni bir değerlendirme olanağının önünü kapatarak, verili olanın içine hapsolme sonucunu yaratır.

Modernizmin hakikat anlayışı, mutlak olma, değişmezlik ve nesnellik beklentisiyle, insanın da dünyanın da olan-oluşan yanını göz ardı eder ve hakikati belirleme kaygısıyla hareket eder. Bir ideal olarak sunulan bu mutlak hakikat düşüncesi, teorik ve pratik birçok problemin de temel gerekçesi olarak görülmektedir ki bu düşüncenin yarattığı yıkıcı sonuçları dile getiren ve bu noktada bir modernizm eleştirisi olarak varolagelen postmodern ve postyapısalcı görüşlerin mutlak hakikat anlayışını reddetmeleri dikkate değerdir. Fakat bu eleştiriler yersiz olmamakla birlikte, postmodern ya da postyapısalcı söylemin mutlak hakikati reddederken hakikati sürüklediği alan da en az mutlak hakikat fikri kadar tehdit barındırmaktadır.

Şüphesiz ki bir çözülme, hayal kırıklığı ve kriz çağındayız. Bir sürecin sonucu olarak değerlendirilen tüm bu başarısızlık ve beraberinde gelen altüst olma deneyiminden hareketle, bu tarihsel panoramaya kaynaklık eden ya da ettiği varsayılan felsefi arka planla

hesaplaşmak kaçınılmazdır. İçinde bulunduğumuz bu olumsuz pratiklerden hareket ederek bir yanıt arayışına giren diğer tüm yönelimlerin dışında, bu hesaplaşmanın ya da tartışmanın teorik ve pratik anlamda en etkili, bir o kadar da yıkıcı taraflarından biri hiç kuşkusuz postmodern tavidir. “Postmodernist bir tutumu benimseyen bir postyapısalcı” (Sarup, 2004: 190) olarak Lyotard “ ‘*Postmodern Durum*’ adını verdiği ünlü kitabında, modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerine(büyük anlatılara); bilim aracılığıyla insanlığın ilerlemeci bir özgürleşmeye ulaşabileceği ve evrensel olarak geliştirilmiş geçerli bilgiyi öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği insanlığa felsefenin sağlayabileceği düşüncesine kesin bir dille saldırır..Postmodern kuram bu anlamda evrensel bilginin eleştirilmesiyle tanımlanır.” (Sarup, 2004: 188) Mutlu, müreffeh, sağaltılmış bir geleceğe ilişkin vaatlerin yurt edindiği “meta-anlatı”lara yönelik bir inançsızlık ekseninde ortaya çıkan postmodern düşünce, hakikat ve evrensellik çerçevesinde şekillenen epistemolojik bakış açısına olabildiğince şiddetli bir karşı duruş sergilemektedir. Buna göre, meta-anlatıların biçimlendirdiği iyimser ideallerin gerçekleştirilmeyen vaatler olarak kalmasıyla ortaya çıkan yıkım, bu anlatılarda can bulan hakikat idealinin son bulduğunun ve/veya son bulması gerektiğinin en açık göstergesidir. Postmodern düşünce için, geçmişin tüm toplumsal, düşünsel ve siyasal bağlamda geleceği sağaltma ya da kurtarma projeleri, nihayetinde, şiddetin belirleyici olduğu bir dönemi beraberinde getirmiştir. Bu nedenle hakikat ve bütünlük idealleri postmodern düşünce tarafından kıyamet teorileri olmakla itham edilir. “Lyotard ile diğer postmodernler bütünlüğü reddederlerken...toplumun parçalılığı üzerinde dururlar. Organik birliğin reddi ve parçalılığın benimsenmesi bağlamında” (Sarup, 2004: 211) postmodernist ve postyapısalcı kuramlar evrensellik ve bütünlük düşüncesine toptan bir karşı çıkış sergilerler. Hakikat ideali artık bir tarafa bırakılmalıdır. Çünkü geleneksel felsefenin ulaşmaya çalıştığı hakikat idealinin kendisi, sadece geçerliliğini yitirmekle kalmayıp, ‘bütünlük’ ve ‘mutlak’ gibi iddialarıyla yaşanan problemlerin esas kaynağı olarak görülmektedir. Kurtuluşa yönelik vaatlerin, ideolojinin, sanatın, üst-anlatıların sonu varsayımından hareket eden postmodern söylem, çağı karakterize eden düşünce biçimlerinin sona erdiğini ilan eder. Bütünlük karşısında çokselsliliği, evrensellik karşısında yerellik ve tikelliği, hakikat iddiası karşısında yorumu ve rölativizmi, gerçeklik karşısında imge ya da görüntüleri, aynılık karşısında farklılığı, temsil karşısında simülasyonu savunan postmodernizm, akılcılığa, bilgiye, kurtuluşa

yönelik vaatlere karşı çıkararak, kendisini bu düşünceleri bertaraf etme üzerinde konumlandırır. Hakikati ‘birey’in algı ve yorumuna bırakan bu anlayış, mutlak ve evrensel hakikat anlayışına kökten bir karşı çıkış sergiler. Ortaya çıkan sonuç ise, hakikatin mutlak ve evrensel bir anlamı olmadığıdır. “Bütünlük kavramına karşı olan, onun yerine parçalılık üzerine yoğunlaşan postyapısalcılar için herşey parçalardan oluşur; postyapısalcıların parçalılığı yüceltmesi yönelmiş oldukları görecelilikle ölçülebilir.” (Sarup, 2004: 264) Hakikat bireysel ve toplumsal bağlamda salt ‘göre’li bir anlam taşır. Hiçbir hakikat iddiasının bir değerine oranla, epistemolojik bir üstünlüğü yoktur. Evrensellik iddiasının yerini rölativizme, tikelliğe, parçalanmışlığa, ‘farklı’ olanın üstünlüğü ve yadrganamazlığına bıraktığı bu anlayış dogmatik bakış açılarını yerinden eden yeni bir dogma halini alır.

İçinde bulunduğumuz tarihsel dönem, toplumsal, kültürel ve düşünsel açıdan birçok ilkenin yeni bir sorgulamaya ihtiyaç duyduğu bir geçiş dönemi olarak görünmektedir. Bu geçiş dönemi ve bu geçiş döneminin yarattığı yönelimler, yerinden edilen kabul, ilke ya da değerlerin yerine, yeni kabul, ilke ya da değerlerin konulamamasının yaratacağı birçok düşünsel ve kültürel açmazı da beraberinde getirmektedir. Bir düşünsel kültürü yerinden etme ya da, postyapısalcı terminolojiyi kullanırsak, ‘sökme’ düşüncesiyle ortaya çıkan, her türlü kaynağı, temeli ya da referansı reddeden, referanssızlığı referans olarak gören bir dünya görüşü ve kültür öneren “postmodernlik ile birlikte yeni bir yüzeysellik, bir tür düzlük yada derinliksizlik ortaya çıkar.” (Jameson’dan aktaran Sarup, 2004: 257) Bu kültürün şekillendirdiği en temel problem ise, ortak anlamlar yaratmayı olanaksızlaştıran her şeyin aynı anda ve aynı oranda doğru kabul edilebileceği kanaatidir. “Daima yerel, ayrışık ve parçalı olana önem veren” (Sarup, 2004: 262) postmodernist ve postyapısalcı düşünürler, Lyotard düşüncesinde ifade edildiği gibi “bireyci ve parçalanmış bir toplumun önümüzde durduğuna inanır.” (Sarup, 2004: 208) Evrenselin karşısında konumlanabilen tek olasılık olarak ‘mutlaklaşan’ farklar ise, sonuç olarak, kendi içine kapanır, dolayısıyla öznelerarası ilişki şizofrenik bir düzleme sıkışır.

İlginçtir ki mutlak hakikat idealini yerinden ederek, tüm bu düşüncelere ilham veren Nietzsche, her ne kadar geleneksel felsefenin hakikat anlayışına postmodernist ve

postyapısalcı tavra benzeyen bir ‘karşı çıkış’ göstermiş olsa da, onun düşünceden beklentisi tüm söz ve eylem olanaklarını iptal eden bir referanssızlığı önermek değil, düşünceyi yeni bir şey söyleyebilme, yaratabilme olanağına yeniden kavuşturmadır. Bu noktada Nietzsche’nin ne önerdiği ve dolayısıyla ne önermediği, hem onun kendi düşüncesi hem de yüzyılımızın içinde bulunduğu açmazlar açısından yeni bir değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Batı metafizik geleneğini şekillendiren hakikat anlayışını ve bu anlayışın yarattığı tehlike ve açmazları, düşünce tarihinde kökenlerine sadık ya da sadık olmayan bir çok karşı çıkışa neden olacak bir üslupla dile getiren Nietzsche için, hakikat ‘bulunacak’ ya da ‘keşfedilecek’, kendinden menkul bir şey olmanın ötesinde, her defasında yeniden değerlendirilecek, yeniden inşa edilecek bir yaratma sürecini gösterir.

Nietzsche, Batı metafizik geleneğini, Sokrates’ten beri süregelen bir temel arayışın biçimlendirdiğini ifade eder. Söylem ya da referans noktaları birbirinden farklı görünümlemlerle ortaya çıkmış olsa da, Batı düşünce tarihinin değişmez eğilimi, ona göre, oluşun, görünenin ardında değişmeden kalan bir hakikatin keşfine işaret eden arayıştır. Batı metafizik geleneği, Nietzsche için, ‘ideal dünya’-‘görünen dünya’, ‘öte dünya’-‘şimdi ve burada olan gelip-geçici dünya’, ‘kendinde-şey’-‘görünüş’ ayrımıyla, her defasında Platonculuğun değişik şekil ya da dönüşümlerinden ibarettir. Bu bağlamda, düşünce tarihinde geleneksel-modern ayrımını reddeden Nietzsche için, felsefe tarihi, özünde, gerçekliği tahrif ederek ya da yadsıyarak, görünenin ötesinde saklı olan bir hakikati keşfetme çabasının tarihidir.

Özet olarak söylenirse, Nietzsche *kendinde varlık*, *salt idea*, *aşkın özne* gibi ifadelerle her defasında değişmeyen, mutlak bir hakikatin keşfi hummasına tutulmanın tarihi olan Batı düşüncesinin büyük bir yanılsamadan ibaret olduğunu, ünlü ‘Tanrı Öldü’ sözüyle ilan eder. “Tanrı’nın ölümü” değer olarak kabul görülenlerin değerinden düşmesi, değersizleşmesiyle, amaçsallığın, ‘ne için?’ sorusunun bir boşluğa karşılık gelmesinin ifadesi olarak çağın içinde bulunduğu durumun tespiti olan bir nihilizme işaret eder. Hakiki dünya olarak düşünülen, keşfedilmeyi bekleyen ve bir ‘öte’ye yerleştirilen hakikat idealinin yerinden edilmesiyle anlamını yitiren, elbette ki sadece ‘öteci’ ideallerin kendisi değildir. Anlamını ve perspektifini düşünce tarihi boyunca öteci ideallerden alan ‘şimdi ve burada

olan dünya' da kendi anlamını kaybetme yoluyla bir merkez kaybı yaşayarak hiçliğin içine düşmüştür. O, öteci ideallerin ölümüyle, içinde yaşanılan dünyanın da hiçbir anlam ve değerinin kalmadığını ifade ederek, özünde bir sona, fakat aynı zamanda bir başlangıca, diğer bir perspektiften de bir tehlide ve bir müjdeye işaret etmektedir.

Nietzsche'nin ilan ettiği değersizleşen değerler savı, çağdaş yönelimler açısından da ilham verici bir özellik taşımaktadır. Bu noktadan hareketle, Nietzsche'nin ifadesiyle öteci ideallerin, postmodernist düşüncenin ifadesiyle, meta-anlatıların sonunun gelmesi olarak görülebilecek olan nihilist durum, şimdi ve burada olan dünyayı anlamlandıran merkezin yok olmasıyla, *'hiçbir şey doğru değildir ya da her şey aynı anda ve aynı oranda doğrudur, dolayısıyla her şey mümkündür'* düşüncesine yol açar. İçinde yaşanılan dünya söz konusu olduğunda, bir üstünlük, ayrıcalık taşıyan herhangi bir hakikat ya da anlam yoktur düşüncesi, dolayısıyla, metaanlatıların, tarihin sonu, öznenin ölümü gibi ifadelerle şekillenen bir rölativizme yol açmıştır. Bu bağlamda tüm bu tartışmalar açısından gözden kaçırılmaması gereken temel nokta, Nietzsche'nin düşüncesini belirleyen temel yönelimin, çağa ilişkin bir durum tespiti olarak, oluşun içinde değer, anlam ve amacın olmaması, dolayısıyla insanın değer, anlam ve amaca kayıtsız kalması olarak ifade edilebilecek olan nihilizmi bir duruş noktası, bir tavır olarak övmek ve nihilizme saplanıp kalmak gibi bir anlam taşımasıdır. Nietzsche'nin sonunu ilan ettiği düşüncelerle getirdiği yenilik, yeni bir şey inşa etmenin olanaksızlığına dayanan bir anlamsızlık mitini çağın yeni düşünsel perspektifi olarak sunmanın uzağındadır. Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' ifadesi, çağın içinde bulunduğu durum olarak nihilizmi tespit etmenin yanı sıra, bir sürecin sonucu olarak nihilizme mahkum kalan insani varoluşun nihilizmi alt etmesi gerektiğini ortaya koyan çok temel bir imayı içermektedir ve bu ima, tam da mevcut düşüncelerin aksine, verili olanın ötesinde bir şey ortaya koyma iradesinden uzaklaşan düşünme olanağını, bir inşa etme, yaratma olanağına dönüştürmektedir.

Bu söylenenlerden hareketle, Nietzsche'nin hakikate ilişkin görüşlerini, tek taraflı olmamak üzere, *Güç İstenci* ve *Perspektivizm* düşüncelerinden ve bu ifadeleri birbirinden ayırmadan ele almak mevcut tartışmalar açısından en sağlıklı yol olarak görünmektedir. Hakikat nosyonunu yerinden etmeye çalışan birçok anlayış, Nietzsche'nin *olgular yoktur, yalnızca*

yorumlar vardır ifadesini bir hareket noktası olarak benimseyerek, söylemi sayısız ve birbirinden herhangi bir değer farkı olmayan yorumlar yığını haline getiren aceleci bir hükümde uzlaşırlar ve bu hükümler, rölativizm kapısının anahtarı olarak zuhur eder. Fakat Nietzsche'nin olmadığını iddia ettiği olgu ya da hakikatler, insanın ve yaşamın dışında konumlanmış, vaat edilen, değişmez, kendinde hakikatlerdir; bu hakikatler, bir istenç olarak, hakikat istenci olarak, kimi zaman metafiziğin apriori, ezeli-ebedi doğruları, kimi zaman pozitivistin her defasında bulunmayı bekleyen olguları şeklinde ortaya çıkarlar. Bu bağlamda, Nietzsche'nin çağına baktığında gördüğü hakikat ideali çerçevesinde şekillenen şey, sadece bir *décadence* kültürüdür, başka bir ifadeyle, bir kültür yoksunluğudur. Bu kültür yoksunluğu, hakikat istencinin zorunlu bir sonucu olarak yaşamın ve değişimin yadsınması karakterine dayanmaktadır. Özünde farklı karakterlere sahipmiş gibi görünse de öteci hakikat anlayışlarının yarattığı son model de objektivist-pozitivist bilim anlayışıdır. Bu anlayışın da temel eğilimi, yaşanan gerçekliği yadsıma ve değersizleştirme pahasına, bilinmeyen bir hakikati kutsayarak, ona ulaşma arzusudur. 'Bilim için bilim' ideali çerçevesinde bilgiyi yönteme, felsefeyi mantığa indirgeyen ve Batı metafizik geleneğine sadık kalacak şekilde, yaşamdan bütünüyle kopuk bir hakikat ideali çerçevesinde yaşamı bir çöküşe sürükleyen bu anlayışı da ıskartaya çıkaran Nietzsche, modern dünyanın temel problemi olarak görülebilecek olan bu kültür yoksunluğuna karşı, farklı bir bilgi anlayışı önerir. Bu noktada Nietzsche ne hakikati insanın kurgusunun ötesinde bir yere yerleştirir ne de hakikati yok sayar. Nietzsche'nin perspektivizmi açısından *hakikat, belli bir canlı varlık türünün onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanılısamadır*. Bu noktada hakikat, kesin ve değişmez olmaktan uzak olan, fakat insan varlığının hayatta kalmak için doğru olduğuna kanaat getirerek bizzat kendisinin yarattığı bir değerlendirme ve anlamlandırma bütünüdür. Hakikat, güç ilişkilerine ve perspektiflere bağlı bir yaratı ve değerlendirmedir. Bu anlamlandırma ya da değerlendirmelerin tümü perspektife dayanır. Daha açık bir ifadeyle, herhangi bir hakikat iddiasında bulunurken, bir perspektiften kaçınmak olanaksızdır. Nietzsche'nin eleştiriye tabi tuttuğu, değişmeden kalan, keşfedilmeyi bekleyen mutlak hakikat düşüncesini bir perspektif olarak alan modern dünya nasıl ki bir çöküşe ve hiçliğe yuvarlanmaktaysa, 'yaşam için bilgi' düşüncesiyle, perspektifini "öte"den değil, içinde yaşanan gerçeklikten, *yaşamdan* alan bir anlamlandırma ya da değerlendirme biçimi de insana yeni yaratma olanakları açacaktır.

Nietzsche'nin perspektivizm düşüncesi, kesinlik ve mutlak peşinde sürüklenerek yaşamı yozlaştıran hakikat anlayışına karşı, hakikat olarak sunulan şeyin bir ürün olduğu düşüncesine dayanır. İnsan varlığı, gerçekliği asla doğrudan doğruya tüm çıplaklığıyla deneyimleyemez. Hakikat ya da bilgi, her defasında, bir anlam ufkundan, bir kültürden ya da, Nietzsche'nin ifadesini kullanırsak, bir 'perspektif'ten hareketle olanaklıdır. Buna göre, dünya hakkında eksik ya da yanlış yorumlarda bulunulabileceği savı saklı tutularak, hakikat iddiasıyla ortaya konulanların mutlaklaştırılmaması gerektiği gibi, hakikatin peşinden koşma da mutlaklaştırılmamalıdır. Bu bağlamda Nietzsche için asıl problem hakikatin ya da bilginin değeriyle ilgilidir. Her ne kadar Nietzsche, yorum bakımından bir çoğulluğun olabileceğini ifade etmiş olsa da her perspektife aynı değeri atfetmediği de açıktır. Nietzsche'nin herhangi bir hakikatin ya da yorumun değerini belirlemeye ilişkin olarak benimsediği perspektivist karakter, herhangi bir yorumun yaşamı alçaltma ve yüceltme bakımından neye 'evet', neye 'hayır' dediğiyle ilişkisinde, başka bir ifadeyle, hizmet ettiği güç istenciyle ilişkisinde anlam kazanır. Bu bağlamda Nietzsche'nin perspektivizmi ne bir şüpheciliğe ne bir yargıda bulunmamaya ne de göreliliğe ilişkindir.

Bu çalışmanın ikinci uğrağı olan Gadamer, Nietzsche'nin perspektivizme ilişkin ifade ettikleriyle belli noktalarda uzlaşma varabilecek bir temel bağlamında, insani varoluşun tarihselliğini öne çıkaran *önyargı* kavramına başvurur. Gadamer, önyargılar çerçevesinde gelişen bir hakikat anlayışı ortaya koyar. Gadamer'in tarihsellik odağında şekillenen bir anlam ufku olarak işaret ettiği 'önyargılar', anlamının ve deneyimlemenin önkoşulu olarak ortaya çıkar. Hakikat ya da anlam sorununun, tarihsel öznenin kendi varlığına ve koşullarına işaret etmesi Gadamer hermeneutiğinin temel hareket noktalarındandır. Nietzsche'deki 'anlama'nın doğasının bir perspektifi zorunlu kılmasına benzer şekilde, önyargılardan bağımsız bir anlamının mümkün olmadığını ifade eden Gadamer için de 'önyargı' ya da 'ufuk' kavramları, insanın dünyayı deneyimlemesine ve anlamasına bir yandan olanak sağlar, diğer yandan bu anlamaya eşlik eden, yapı, gelenek ya da anlam ardalanına işaret eder. Gadamer için önyargılar hakikati tahrif eden şeyler değildir. Dünya deneyimimizin ilk yönelimini belirleyen önyargılardır.

Hermeneutiği ‘anlama’nın karakteri ve temel koşullarının felsefi zemini olarak sunan Gadamer’in problemi, insan bilimlerinin ne olduğu ve ne olmadığını serimlemek yoluyla, yine insan bilimlerinde ne türden bilgi ve hakikatlere ulaşılabileceğini tespit etmektir. Fakat bu noktada Gadamer, hermeneutiği, bir yöntem olarak insan bilimlerine uygulama noktasındaki epistemolojik tavrı benimsemez. Gadamer hermeneutik anlayışını, Heidegger felsefesinin de etkisiyle, insan-dünya ilişkisinde anlam kazanan ontolojik bir zemine dayanarak ortaya koyar. İnsan ve insana ilişkin olanların bilgisi, bu bağlamda, Gadamer için, yöntem sorununun ötesinde, hakikat sorununa ilişkin bir değerlendirmeyi içine alır. Bu nedenle Gadamer’de hermeneutik ve anlama, insanı nesnenin ötesinde ya da karşısında seyirci olarak konumlandıran subjektif bir etkinlik değildir. Hermeneutik ve anlama, insanın dünya içinde olmasıyla anlaşılabilir bir etkinlik olarak onun varolma biçimine işaret eder. Heidegger düşüncesinin Gadamer’deki yansıması olarak anlama, tarihsel sürecin içinde ve bu tarihsel süreçte ‘var’laşan insan varlığının dünya içinde ya da dünyayla ilişki ve etkileşim içinde olmasının zorunlu koşuludur. Bu noktada, Gadamer için anlama, insanın dünyadaki varlığına ve varolma tarzına işaret eden ontolojik bir anlam taşır. Başka bir ifadeyle Gadamer, bir ‘olagelme hermeneutiği’ olarak nitelendirilen Heidegger düşüncesinin etkisiyle, ‘varolma’nın zaten ‘anlamak’ olduğunu ifade eder. Tarihsel göreliliğin parmaklığını kırdığını iddia ettiği bu görüşe göre, “anlama artık insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir, tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir.” (Özlem 2003:22)

Gadamer’in hermeneutik anlayışına Heidegger düşüncesinin ilk ve temel katkısı, anlamanın ontolojik anlamına işaret etmesi noktasında, anlama kavramını metodolojik bir problemin ötesinde, ontolojik bir problem olarak görebilmesidir. Anlama, verili olanın karşısında duran insanın subjektif bir etkinliği değil, anlamak için yönelinen varlığa ait olma anlamını taşır. Gadamer için anlama, doğa bilimlerinde olduğu gibi açıklayıcı ve nesnel bir bilgiye ulaşma metodu değil, anlaşılacak şeyin içinde olma durumuyla ilişkili olarak gerçekleşen bir süreçtir. Bu nedenle anlama, bir geleneğin içinde olma noktasında gerçekleşen bir süreç olarak, insanı zamana ya da tarihe ait kılar. Bu bağlamda Heidegger düşüncesinin Gadamer hermeneutiğine ikinci katkısı ise, anlamanın zaten halihazırdaki ‘mevcut-yapı/ön-yapı’ dolayımında içerik kazandığı vurgusu ve bu

düşüncenin Gadamer hermeneutiğinin kurucu ögesi olan ‘önyargı’ kavramını şekillendirmesidir. Önyargı kavramı, bilenin dünyasını, ufku anlam ediminin özsel bir parçası haline getirir. Bu noktada tarihsellik, sadece anlama ediminin nesnesini değil, öznesini de tanımlar. Önyargı, hermeneutik probleme gerçek ivmesini sağlayan bir anlam ufku olarak, bilen kişinin tarihe ve zamana ait olmasının kavramsallaşmasıdır. Çünkü, Gadamer’e göre, önyargılar gelenek tarafından şekillendirilir ve bu gelenek bilen kendi tarihselliğinin içinde konumlandırılarak, bir kültüre ait kılar. Bu noktadan hareketle, önyargı kavramının, hakikati tahrif eden bir unsur olduğu önyargısının Aydınlanma düşüncesine ait bir yanılgı olduğunu ifade eden Gadamer, Aydınlanma düşüncesinin tüm önyargılardan arınmış nesnel bir bilgiye götüren araç olarak işaret ettiği aklın da zamanın ve mekânın mevcut ufku aşan bir “kutsal” olmadığını ifade ederek, onun da tarihsel-zamansal çerçeveler ve şartlar tarafından belirlendiğini ifade eder. Bilen öznenin bir koşulu olarak akıl da geleneğin belirlenim sahası içerisinde.

Gadamer’de, ‘anlama’ söz konusu olduğunda, *tarihsellik*, *gelenek*, *dil* gibi kavramlar önemli bir yere sahiptir. Karşı karşıya gelinen her şeyin insana bir şey söylemesinin önkoşulu olan önyargılar, tarihselliğin bitimsiz sürecinde, anlamı içinde bulunan ana, şimdiye getiren geleneğin etkisiyle şekillenen yapılar olarak ortaya çıkar. Bu noktada, doğru önyargılar ile yanlış önyargıların, insanların ortak anlamlarına başvurma yoluyla ortaya çıkacağını ifade eder. Gadamer, bu bağlamda önyargı kavramını, *etki tarihsel bilinç* kavramıyla ilişkisinde ele alır. Anlamanın tarihsel olandan etkilenen bir olay olduğunu ifade eden Gadamer için insanın anlamasına olanak sağlayan ve ona eşlik eden önyargıların farkına varılması anlamını taşıyan *etki tarihsel bilinç*, geleneğin içinde olma durumunun farkında olmanın yarattığı bilinçtir. Başka bir ifadeyle, anlamanın her zaman önyargılar yoluyla olanaklı olduğunu ifade eden Gadamer, tarihsel süreç içerisinde de geleneğin taşıdığı bir etki tarihinin olduğunu ifade eder. Geçmişten bugüne gelen gelenek, tarihin etkisiyle önyargıları şekillendirir. *Etki tarihsel bilinç*, bir bütün olarak hakikatin kendisini tarihsel süreç ve dönüşümlerde açığa vurmasının uğraklarını anlamak ve bu bağlamda bir geleneğin içinde olmaktır. Tarihsel olanın tarihsel süreç içerisinde yaratmış olduğu etkinin tarihinin bilinci olarak *etki tarihsel bilinç* bağlamında anlama, bir geleneğin içinde olma

yoluyla olanak kazanır. Bu noktada etki tarihinin fenomeni olarak hakikati anlama, geleneğin şekillendirdiği önyargı ve anlam ufku dolayısıyla mümkün hale gelir.

Gadamer, *etki tarihsel bilinç* nosyonunu, *ufukların kaynaşması* ifadesiyle ilişkisinde ele alır. Ufuk kavramı, Nietzsche'nin perspektivizmine benzer şekilde, "belirli bir bakış açısından görülebilen her şeyi içine alan vizyon/görüş sahası" olarak tanımlanabilir. Gadamer, ufuk kavramıyla 19. y.y. tarihselcilerinin ifade ettiği gibi, tarihsel bir olayı anlayabilmek için olayın cereyan ettiği tarihsel ufku anlamak gerektiği savını reddeder. Şimdide konumlanan insanın kendi anlam ufkunu terk ederek sahip olabileceği bir nesnellik noktasından, başka bir tarihsel ufku anlayamayacağını ifade eden Gadamer, bu durumun hem olanaksız olduğunu hem de anlamının kendi koşullarına yabancılaşmasına yol açacağını ifade eder. Geçmişin ufkunu anlamak için zaten bir anlam ufkuna ya da önyargıya ihtiyaç olduğunu, içinde bulunulan anlam ufkunun anlamının zeminini oluşturduğunu ifade eden Gadamer, bu durumu etki tarihine vurgu yaparak açıklar. Geleneği ve önyargıları biçimlendiren etki tarihi, bu noktada Gadamer'in 'kaynaşan ufuklar'ı için de anahtar kavram olma özelliği taşır. Etki tarihi sayesinde geçmişin ve şimdinin anlam ufukları aynı evrenselliğin ve varlığın farklı anları olarak konumlanır. Gadamer, Dilthey'da ve tarihselcilerde olduğu gibi, zaman içinde yitirilmiş bir anlamı keşfetme misyonu taşıyan anlamayı *etki tarihi* kavramıyla reddeder. *Etki tarihiyle* ilişkisinde anlamının işlevi, geçmişin kendi koşullarına sadık bir biçimde keşfi değil, anlamı yeniden üretmesidir. Tarihsel olanı anlamada ya da tarihsel olanın anlam ufkuna yönelmede, kişi kendisini belirleyen geleneğe de kendisini açar. Geleneğin içinde olma yoluyla şekillenen önyargılarla 'anlayan' insan, bir yandan tarihsel olandaki örtük anlamın açığa çıkmasına zemin hazırlarken, öte yandan kendi anlam ufkuna ya da gerçekliğine de açılır. Anlama sürecinde, tarihsel olan ve kendi tarihsel çerçevesinin ötesine taşınarak atıl bir nesne olma durumundan kurtulan insan, geçmişin anlam ufkuna bakarken, kendi anlam ufkunu da bir değerlendirmeden geçirir. Tarihsel olarak biçimlenen bilincin üretken bir etkinliği olarak anlama, sadece belli bir geleneğin kaynaklarını kullanmakla kalmayıp, bu süreçte sahip olduğu perspektifi ya da kaynakları yeniden üretir. Bu durumun geçmiş ve şimdi arasındaki bir soru-cevap diyalektiği, bir diyalog zemininde gerçekleştiğini ifade eden Gadamer, bu zeminin, bir yandan 'tarihsel olan'ı kendi ufkunun ötesine taşıdığına, öte

yandan şimdinin anlam ufkunu dönüştürdüğüne işaret eder. Anlama, bu noktada tarihsel olanın bugünde hem etkin hem de üretken olmasını belirleyen, dolayısıyla ufukları kaynaştıran diyalektik bir ilişkidir ve bu ilişkide *etki tarihi*, dolayısıyla da geleneğin içinde olma temel belirleyicidir.

Ufukların kaynaşması deyimi, bir yandan bir uzlaşım ve birliği sağlarken, diğer yandan yeni bir inşa etme sürecine olanak sağlayan bir ötekilik ve farklılık diyalektiği olarak ortaya çıkar. Her kaynaşma, bir bilinmeyeni ifşa ederek, aynı zamanda yeni bir olanağa ya da ufka da işaret eder. Tarihsel olanın çağdaşlığı, tarihsel olanın mevcut anlam ufku için yeni kaynaklar üretebilme ya da onu şekillendirebilmesiyle mümkündür. Aksi durum, mevcut bilincin, tarihin derin etkisine gömülmesi anlamını taşır. *Etki tarihsel bilinç*, bu bağlamda, bir yandan bütün anlam ufuklarının tarihsel olarak konumlandırıldıklarının ifadesiyken, öte yandan tarih tarafından değişim ve dönüşüme uğratılmanın ve değişime uğramış olmanın bilincidir.

Gadamer'e göre, bir anlama etkinliği olarak hakikat, o tarihin ve yaşamın değişik formlarında ortaya çıkmış olsa da, bu değişik formlarda ifşa olan anlamın bütünselliğini kavramaktır. Bu noktada, doğa bilimlerinin kendi nesnellik arayışında dışarıda tuttuğu tarihsellik, evrensel anlama sürecinde önemli bir yere sahiptir. Tarihsellik, gelenek, önyargı kavramları ise, Gadamer'e göre, bir kültürün içinde olma noktasında anlam kazanır. Böylelikle, Gadamer için, hakikat problemi bir anlam sorununa dönüşerek, beraberinde bir dilsellik analizini, insani dilselliğin ortaklığı hususunu getirir. Kültürün taşıyıcısı olan dil, daima ortak anlamların paylaşılma mecrasıdır. Her anlamının en az bir diğeri kadar doğru olduğu savının geçersizliği de, Gadamer'e göre, bu ortak anlamlara başvuru yoluyla ortaya konabilir. Bu nedenle, insanın tarih ve zamanda konumlanması anlamına gelen önyargılar, hakikati tahrif etmek yerine, ona ulaşmanın önkoşulu olarak tanımlanır. Bu süreç içerisinde, hakikati anlama sadece bir geleneğin ya da kültürün kaynaklarına tabi olma anlamını taşımaz; aynı zamanda bu kaynakları sürekli olarak üretme ve yeniden ortaya koyma etkinliği olarak konumlanır. Bunun yolunu sağlayan diyalog insanın mevcut anlam ufku için yeni bir olanağın açığa çıkmasına zemin hazırlar.

Bu noktada, Nietzsche ve Gadamer'in düşünceleri, hakikat konusunda ne mutlakçılığa ne de rölativizme varan bir anlayışın olanağını göstermek bakımından önemli görünmektedir. Mutlak bir hakikatin değil, hakikate dair yorumların olabileceğini iddia eden Nietzsche, mutlak hakikat düşüncesinin yıkıcılığına karşın, yorum çoğulluğunun insan-dünya ilişkisindeki yaratıcı yanını öne çıkarır. Öte yandan objektivizmin reddi ve mutlak hakikatin iptaliyle birlikte gelen yorum çoğulluğu düşüncesi –her ne kadar bu, Nietzsche'nin işaret ettiği gibi, yeni bir şey söyleyebilmenin verimli zemini olsa da– rölativizmle ya da yorum farklılıklarını sorgulamaksızın olumlayan, farkların her birinin sorgusuz sualsiz kabulüne dayanan düşüncelerle de ilişkilendirilmiştir. Fakat hakikatin birliğe ve mutlağa dayalı belirlenimi ne kadar problematik ise, her bir yorumun görelî doğruluğunu savunarak farkları kutsamak da bir o kadar problematiktir. Birçok 20.y.y. düşünürünün işaret ettiği gibi mutlak hakikat düşüncesi tahakküme ve şiddete kaynaklık edebilir, fakat mutlak hakikat düşüncesinin iptaliyle bu kez de farkları bir dogma ya da mutlak haline getiren düşünce de öznelerarası ilişki zeminini yok etme tehlikesi taşır. Çünkü insan dünyası farklı yorumların kendi gettolarına kapandığı bir mecra değil, Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi, farklı güç merkezlerinin mücadele ve etki etme alanıdır. Bu noktada hakikati güç ilişkilerine dayalı perspektivist bilgi görüşüyle kavramsallaştırarak objektivizmi ve mutlak hakikat düşüncesini yerinden eden, yorum çoğulluğunu olumlamasına rağmen, hakikate ilişkin temel meselenin değer problemi olduğuna dikkat çekerek rölativizmden ayrılan Nietzsche'yle birlikte, yorum çoğulluğunu hakikati yok etmenin değil, yaratmanın kurucu unsuru olarak gören Gadamer düşüncesi son derece önemlidir. Nietzsche için dünya, farkların çatışma alanıdır. Gadamer için ise dünya, farkların dil ve diyalog düzleminde bir uzlaşmaya ve anlaşmaya varabilecekleri alandır. Gadamer düşüncesi açısından farklılıklar bir çatışma yada ayrışma nedeni değil, üretken ve yaratıcı bir uzlaşmanın kurucu unsuru, evrensellik arayışının asli bileşenleri olarak sunulur. Dil ve diyalog düzlemine yaptığı vurgu dolayısıyla çoğulluk ve farklılığı bir ayrışma unsuru olarak değil, hakikatin yaratılmasına olanak sağlayan bir uzlaşmanın yada öznelerarasılığın tarafları olarak sunması nedeniyle çalışmanın bir diğer referansı olarak belirlenen Gadamer, hakikati ve anlamayı, insanın dünya içinde olmasıyla şekillenen bir varolma biçimi olarak konumlandırır. Hakikati, her defasında yeni bir yaratıma olanak sağlayan ve karşılıklı anlama başarısına bağlı olan dil ve diyalogun öznelerarası zemininde

temellendirmeye çalışan Gadamer, bu noktada, hem subjektivist-rölativist hem de objektivist tahribatın üstesinden gelmeye çalışır. Gadamer'de 'gelenek', 'tarihsellik' ve 'önyargı' kavramları bir geleneğin içinde olma noktasında anlam kazanarak, objektivizmi reddeden, fakat ortak anlamların oluşturulabileceğini ifade ederek rölativizmden de kaçınan bir evrensel anlamın olanağını arar. Tüm bunların yanı sıra, bilme koşullarımızın sınırlılığında söz ederek yola çıkan her iki düşünürün, bu sınırlılığa rağmen ve bu sınırlılık dolayısıyla işaret ettikleri hakikat olanağı insan-dünya ilişkisinin yeniden anlamlandırılabilmesi için son derece önemlidir. Bu çalışmanın amacı, mutlak hakikat düşüncesinin iptali ve yorum çoğulluğu düşüncesinden hareket ederek insanın dünyayla ilişkisinin sağaltılmasını sağlayacak yeni bir hakikat kavramsallaştırmasına ulaşmanın olanağını sorgulamaktır.

I. BÖLÜM:NIETZSCHE DÜŞÜNCESİNDE HAKİKAT PROBLEMİ

1. BİR HAKİKAT ELEŞTİRİSİ OLARAK NIETZSCHE DÜŞÜNCESİ

Tan Kızıllığı'nin Önsözünde “bu kitapta bir ‘yeraltı çalışanını’ bulacaksınız; burgulayan, kazan, toprağın altını oyan bir kimseyi...” (Nietzsche, 2001b; 7) diyen Nietzsche'nin kendisine dair yaptığı bu saptama, onun Batı düşünme geleneği içerisinde ve Batı düşünme geleneğine karşı nerede durduğunu belirlemek açısından isabetli referanslardan biridir. Nietzsche Batı düşünme geleneğiyle hesaplaşır. Bunu yaparken de birşeyi göstermeye çalışır: “En kutsal adların ve değer yargılarının ardında nelerin gizli olduğu: Yoksullaştırılmış yaşam, sona yönelik arzu, büyük yorgunluk...” (Nietzsche, 2002b; 15) Çünkü Nietzsche, yeraltında çalışmanın ya da toprakla uğraşmanın doğal bir sonucu olarak hem bir tahrip eden, hem de bir inşa edendir. Bir yeraltı çalışanı olarak Nietzsche'nin altını oymaya teşebbüs ettiği zemin Batı düşüncesinin kendisidir ki bu teşebbüs Nietzsche düşüncesini tartışmasız bir biçimde bir eleştiri, hatta bir yıkım felsefesi haline getirir.

Nietzsche, Batı düşünme geleneğini ve bu düşünme geleneğinin temel çerçevesi olarak gördüğü hakikat ideali topyekun mahkum eder ve bu mahkumiyete karar verirken tam da bir yeraltı çalışanı gibi davranır. O, Batı düşünme geleneğinin üstünde yeşerdiği toprak olan hakikat idealiyle hesaplaşır. Bu hesaplaşmayı yaparken de Batı düşünme geleneğinin toprağının, yani *Hakikat* olarak sunulan(lar)ın altındaki dürtüsel, duygusal, ahlaki ya da düşünsel dayanakları deşifre ederek geleneğin altını oyar. Bu yolla Nietzsche, Batı düşünme geleneğini yeterince tahrip etmekle kalmayıp, kendisinden sonraki felsefi teşebbüsleri de belirlemiş olmasından anlaşılacağı üzere, yeni bir perspektif ya da düşünme olanağını gösterir.

Nietzsche'nin Batı düşünme geleneği ve bu gelenekten ayrı düşünmediği hakikat idealiyle kavgasının temel gerekçesi nedir? En kestirme ifadeyle Nietzsche, içinde bulunduğu çağın Avrupa'sında bir yozlaşma ve bu yozlaşmanın yarattığı bir bunalım görür. *Güç İstenci*'nin 2. pasajında “uzun zamandan beri, tüm Avrupa kültürümüz on yıldan on yıla büyüyen işkenceli bir gerilimle bir felakete sürükleniyor; tedirgin, zorla, sonuna ulaşmak isteyen bir ırmak gibi, artık düşünmeyen ve düşünmekten korkan” diyen Nietzsche, bu tarihsel

durumdan bizzat Batı düşünme geleneğini sorumlu tutar, dolayısıyla Batı düşünme geleneği ve onun düşünsel referanslarıyla hesaplaşır.

Nietzsche, Batı düşüncesini klasik-modern gibi bir ayrıma tabi tutmaksızın, temelde aynı referans noktalarına dayanan tarihsel-düşünsel bir çizgi olarak görür. Bu çizgi, ona göre, Platon'dan beri mutlak ve değişmez bir bilgi ya da hakikat arayışından referans olarak süregelen metafizik düşünme geleneğidir. "Platon'dan bu yana bütün teologlar ve filozoflar aynı yolun üzerindedir" (Nietzsche, 2003e; 105) diyen Nietzsche'ye göre, Batı düşünce tarihi, mutlak, değişmeyen, sadece akılla kavranabilecek olan bir öz, bir hakikat ya da bir bilgi arayışının tarihidir ve bu tarih kesintisiz bir süreklilik gösterir. Doğası itibarıyla, mutlaklık ve değişmezlik arayışının yolu hiçbir koşulda oluşun içerisinden geçemeyeceği için, bu arayış her tarihsel uğrakta Batı düşüncesini oluş-dışı bir gerçeklik alanına sürükleyerek, geleneği bir metafiziksel düşünme geleneği olmaya hapsetmiştir. Nietzsche'nin eleştirilerine hedef olan bu metafizik düşünme geleneği, gerçekliği çarpıtma ve bu çarpıtılmış gerçekliği en temel hakikat sayma eğilimidir. Batı düşüncesi metafizik bir perspektife dayanır çünkü değişimin ve oluşun ardında değişmeyen bir hakikatin varolduğu savına sahip çıkar. Bu sav, Nietzsche'ye göre, "Tanrı'nın hakikat, hakikatin tanrısal olduğu inancını tutuşturarak" (Nietzsche, 2011b; 160) bütün bir Batı düşüncesini etkisi altına almıştır. Bu yüzden Batı düşüncesinde varlık, ikili ayrımlarla açıklanır: episteme-doksa, gerçeklik-görünüş, akıl-duyu, ruh-beden, numen-fenomen gibi. Metafizik düşünmenin yarattığı bu bölünmüşlük her defasında, insan varlığının bir hakikat sayılışı uğruna yaşamdan ve oluştan yüz çevirmesini de beraberinde getirmiştir; nihayetinde bu durum hem Batı düşünme geleneğini hem de yaşamını örgütleme noktasındaki referanslarını bu gelenekten alan Batılı insanın varoluşunu bir çöküşe sürüklemiştir. Bu nedenle Nietzsche, "Platon'dan başlayarak bütün felsefi yapı ustaları Avrupa'da bir 'boşuna' inşa ettiler. Kendilerinin dürüst ve ciddi bir şekilde değerlendirdikleri herşey yıkılma tehdidi altında değil mi? ya da çoktan beri yıkıntıların altında yatmıyor mu?" (Nietzsche, 2001b; 9) der ve bu duruma gerekçe olan geleneğin yanılığını saptamaya çalışır.

Nietzsche'ye göre Batı düşüncesi, Sokrates ve Platon'dan beri şimdi ve burada olan dünyanın, mutlak ve değişmez bir hakikat ya da hakiki dünya varsayımı karşısında

yadsınması ilkesine dayanan bir yanılgılar tarihidir. Nietzsche, bu yanılgılar tarihinin öyküsünü, *Putların Alacakaranlığı* adlı eserindeki ‘*Hakiki Dünya’nın Sonunda Bir Masal Oluşu*’ bölümünde altı aşamada ele alır ve ‘*Hakiki Dünya’nın Masala Dönüşmesi*’ olarak adlettiği Batı Metafiziğinin tarihsel yolculuğunu ‘*Bir Yanılgının Öyküsü*’ olmaya mahkum eder. Aslında farklı aşamalara bölünerek anlatılan bu öykü, Nietzsche’nin Batı metafiziğini baştan sona Platon düşüncesinin devamı olarak görmesi nedeniyle, Platonculuğun öyküsü olarak da anlaşılabilir. Çünkü Nietzsche, her bir dönemi temelde aynı metafizik perspektifin, yani hakiki dünya iddiasının farklı kavramsallaştırma biçimleri olarak değerlendirir ve bu iddianın kaynağının da bizzat Platon düşüncesi olduğuna işaret eder. Platon düşüncesinden ilham alan Batı Metafiziği bir hakiki dünya iddiası üzerine inşa olur. Bu nedenle, Batı Metafiziğinin çöküşü ve bu çöküş nedeniyle ortaya çıkan bunalım da Nietzsche’ye göre hakiki dünya iddiasının çöküşü ile ilişkilidir. Buradan hareketle denilebilir ki Nietzsche ilgili bölümde Batı metafiziğinin bizzat kendisinin yarattığı hakiki dünya masalındaki yalanın – yalanı bir varolma şartı olarak gören Nietzsche, bu yalana “dürüst olmayan yalan” (Nietzsche, 2001b; 145) der – ya da yanlışın ifşa olma ve dolayısıyla geçerliliğini kaybetme sürecini anlatır. Kısacası, Nietzsche ilgili bölümde Batı metafiziğinin baştan beri bir masalı, dolayısıyla bir yalanı *Hakikat* olarak sunmasının tarihsel-düşünsel serüvenini, bu yalanın ifşa olma sürecini, bu ifşa olma neticesinde geriye neyin kaldığını serimler ve bu düşünsel geleneğin iflasını serimledikten sonra kendi düşüncesinin düşünsel misyonuna göndermede bulunarak tabloyu tamamlar:

“ 1- Hakiki dünya bilge, dindar erdemli kişi için ulaşılabilir –kendisi o dünyanın içinde yaşar, kendisi o dünyadır. (Bu firkin en eski biçimi, görece akıllıca, basit, ikna edici. ‘Ben Platon, hakikatin kendisiyim’ cümlesinin yeniden yazılmış hali.)

2- Hakiki dünya, şimdi ulaşamaz, ama bilge, dindar, erdemli kişiye vaat edilmiştir (‘tövbe eden günahkara’).

(Fikrin gelişmesi: daha incelmıştır, daha kuşkulu, daha akıl almaz, - kadınlaşmıştır, Hristiyanlaşmıştır...)

3- Hakiki dünya, ulaşamaz, kanıtlanamaz, vaat edilemez oluyor, ancak yine bir avuntu, bir yükümlülük, bir buyruk olarak düşünülmüştür.

(Aslında yine aynı güneş, ama sisin ve kuşkunun arasından ışıldıyor; ide yüceltilmiştir, solgun, kuzeyli, Königsbergli olmuştur.)

4- Hakiki dünya – ulaşılmaz mı? En azından ulaşılmadı. Ulaşılmadığı için bilinmiyor da. Dolayısıyla avutucu, kurtarıcı, yükümleyici de değil: bilinmeyen birşey bizi neye yükümleyebilir ki?

(Sabah griliği. Aklın ilk esneyişi. Pozitivizmin horoz ötüşü.)

5- ‘Hakiki dünya’ – artık hiçbir şeye yaramayan, daha fazla yükümleyivi bile olmayan bir fakir, - yararsız, gereksizleşmiş bir fikir, dolayısıyla çürütülmüş bir fikir: ortadan kaldıralım onu!

(Gün ışığı; kahvaltı; sağduyunun ve neşenin geri gelişi; Platon’un utançtan kızarması; tüm özgür tinlilerin şeytani gürültüsü.)

6- Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: Hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüşteki dünya?...Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık!

(Öğlen; gölgenin en kısa düştüğü an; en uzun bir yamılgının sonu, insanlığın doruk noktası; INCIPIT ZARATHUSTRA!” (Nietzsche, 2015b; 25-26)

Birinci aşama, Nietzsche’nin Batı metafiziğinin başlangıç aşaması olarak gördüğü ve ‘İde’nin en eski biçimi’ olarak ifade ettiği, *Hakikatin* ‘İdea’, *Hakiki Dünyanın* ‘İdealar Dünyası’ olarak tanımlandığı Platon düşüncesine karşılık gelir. İdealar dünyasının, yani hakiki dünyanın çelişği olarak görünen dünya değişken, belirsiz, geçici olması nedeniyle gerçek-dışıdır ve hakiki olan onun ötesinde ya da dışında olan düşünceler, ideler dünyasıdır. Hakiki dünya, dolayısıyla Hakikat, görünen dünyada, görünenin ‘gerçek’liğinde ‘var’lığında olmayan bir noktada ve görünen dünyayı yadsıma, ‘yok’ sayma ilkesi üzerine inşa edilir. Görünen, hakiki değildir ve Hakikat görünenin ötesinde görünmeyen bir yerdedir. Nietzsche’ye göre, oluşun dünyasını ‘hiç’ ya da ‘yok’ olarak değersizleştirmek adına, Hakikat oluş-dışında, bir görünmeyende yani bir hiçlikte inşa edilir. Hakikati bir ‘hiç’ ya da ‘yok’ üzerine inşa etme alışkanlığı tam da bu noktada başlar ve bu alışkanlık, Hristiyanlık’ta olduğu gibi, bir ‘hiç’ ya da ‘yok’u, bir ‘görünmeyen’i ‘var’ kabul ederek bir yalanı Hakikat olarak sunar. Bu ‘hiç’ ya da ‘yok’ üzerinden yaşama değer biçme, aşağılama ve nefret etme ise Batı düşüncesinin örtük nihilizminin tohumlarını atar. Çünkü Batı düşüncesi yaşamı hiçleştirirken, hiçlikte bir dünya vaadetme üzerine kuruludur. Bu nedenle Batı düşüncesi Platon’dan beri kendi tarihselliği içerisinde de nihilistik temellere dayanır; dolayısıyla sonu da nihilizm deneyimi olmuştur.¹ Batı düşüncesindeki

¹ Ayrıntılı bilgi tezin *1.1. Tanrı’nın Ölümü ve Nihilizm* başlıklı bölümünde verilecektir.

her farklı dūşünsel uğrağı, Nietzsche'ye göre, tek bir çatı altında toplayan duyuyüstü vaatlerin temel ilham kaynağı ise yine Platoncu kavrayıştır. Nietzsche şöyle der: “Duyusal bakışa yabancılaşma ve soyuta yükselme:...en solgun söz ve nesne imgelerinde kendinden geçmek, bu tür görölmez, duyulmaz, duyumsanmaz şeylerle oynamak; duyusal, dokunulabilen, baştan çıkarıcı ve kötü olan dünyaya karşı derin aşağılanmadan daha yüce olan řey, başka bir dünyadaki yaşam gibi algılandı.” (Nietzsche, 2001b; s.44) Batı dūřüncesinin Platon'dan miras aldığı soyutlama ve idealleştirme eğilimi, oluşun ötesinde dūřünsel ya da fiziksel başka bir gerçeklik alanı yaratma açasından kaçınılmaz bir dūřünsel fırsat yaratır. Platon'dan beri süregelen bu süreç, varoluğu, değişmeyi, hareketi, kısacası oluğu gerçekdışı olarak konumlandırır ve oluğu arkasındaki değişmez hakikati bulma ereğiyle hareket eder. Oluđu arkasındaki bu mutlak hakikatin keşfedilebilmesi için ise, insan aklına bir kutsallık atfedilir. Oluđu bağımsız bir hakikati bulma vazifesi yüklenen akıl, her defasında oluğu ve yaşama karşıt bir gerçeklik alanı iğerisinde bulur kendisini. İkili dünya iddiasıyla Platon ve onun arkasından gelen bir yorum olarak Platonculuk, şimdi ve burada olanın, yani oluğu ötesinde karmaşık, çarpıtılmış, duyuyüstü bir dünyaya hakikat atfeder. İnsanı bu hakiki dünyaya ulaştıracak olan ise akıldır; çünkü insan akılsal yanıyla bu dünyaya aittir. Oluđu ve değişimin dünyası ise bir çelişki ya da yanılısma olarak değerersizleştirilir. Çağının iğine düştüğü durum açasından Nietzsche'nin Batı dūřünme geleneğini mahkum etme gerekçesi ise tam da bu noktadır. “ Kısaca 'yukarıya çeken' ve böylelikle de ebediyen 'aşağıya indiren' bütün Avrupa feminizmine (eđer kulağa daha hoř geliyorsa idealizmine) düşmanız.” (Nietzsche, 2001b; 12) Çünkü oluğu ilişkin tüm değerlendirmelerin temel referansı oluğu üstündeki bir gerçeklikten gelir ve tüm bu değerlendirmeler oluğu değerden düşürme zemini üzerine inřa olur. Nietzsche'ye göre sadece Platon'la sınırlı kalmayan bu dūřünme biçimi, Platon'un dūřünsel zemininde rasyonalitesini bulan Hristiyanlık'ta doruğa ulaşır.

İkinci aşama artık Platon'un değil, Platonculuđun bir temsili olan Hristiyan yorumudur. Hristiyanlık ve beraberinde getirdiği dünya görüşü, ideal bir öte dünya savunusuyla Platon'un görüşleri üzerine temellenir. Hristiyanlık da, Platon'un İdealar öğretisinde olduğu gibi, duyulur dünyayı gerçek-dışı dünya olarak, dūřünölür-ideal dünya karşısında yadsır. İğinde yaşanılan dünya kötü, günah dolu ve sadece öte dünyaya, hakiki dünyaya ulaşmak için sakınılması gereken bir yer olarak tasavvur edilir. Duyusal ve bedensel olanın

günah kabul edilerek olumsuzlanmasıyla, oluşun dünyasından tam bir kopuş sergilenir. Duyusal olan ve tanrısal olan arasında derin bir ayrılma söz konusudur artık. Fakat hakikat arayışından hiçbir koşulda vazgeçemeyerek, ‘ideal’, ‘aşkın’ bir Tanrı’yı yaratan aynı metafizik düşünme, kendi tarihselliği içerisinde modern bilimsel bir sorgulamaya dönüşecek ve yarattığı Tanrı’nın ölümüne de neden olacaktır. İdeal yaratmanın kesintisiz tarihi, her defasında bir tanrıyı yerinden edip, yerine yeni bir tanrı yaratma döngüsünde olagelecektir. Bu nedenle Nietzsche, “ her ideal dikiminin yeryüzünde ne pahalıya patlamış olduğunu yeterince sordunuz mu kendinize? Bunun için ne çok gerçekliğe kara çalmak, ne çok gerçekliği yanlış anlamak, ne çok yalan kutsamak, her defasında ne çok ‘Tanrı’ kurban etmek zorunda kalınmış olduğunu? Bir kutsallık dikmek için bir kutsallık yıkmak gerekir: yasa budur” (Nietzsche, 2011b; 94) der.

Üçüncü ve dördüncü aşama, Nietzsche’nin yine Platonculuğun bir tezahürü olarak işaret ettiği Kant düşüncesi ve Kant düşüncesinin bir boyutunun kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan pozitivizmin çıkış aşamasıdır. Kant hakiki dünyayı bir ahlaki emir yoluyla kurtarmaya çalışır ve bunu yaparken de düşüncesinin diğer boyutuyla pozitivist düşüncenin ortaya çıkış koşullarına yardım eder. Fakat zeminini hazırladığı pozitivist düşünce Kant’ın hakiki dünyasının da geçersizleşmesine neden olur. Nietzsche’ye göre seküler bir dünya görüşü yaratma hevesindeki modern düşünce Tanrı’yı öldürmemiştir - bunun en açık örneklerinden biri ise Kant düşüncesidir -, tam tersine modern bilimsel keşiflerle açığa çıkan oluşun dünyasındaki yeni gerçeklik tasarımıyla kan kaybeden Hristiyanlığın ‘Tanrı’sı, bir ahlaki sorumluluk, bir ‘kendinde şey’ tanımlamasıyla yeniden diriltirmiştir. Bu nedenle Nietzsche, “bilgi kuramsal kuşkuculuk, örtülü ya da açık Hristiyanlığa karşı olarak duyarlı kulaklara sesleniyor olsa da, hiç de dine karşı değildir” (Nietzsche, 2003e; 67) der. Başka bir ifadeyle *Hakikati*, salt bir emir, bir sorumluluk haline getiren Kant, “kendi ‘ahlak diyarına’ yer temin etmek için kendini ispatlanamaz bir dünya, mantıksal bir ‘öbür dünya’ kurmak zorunda hissetti (...) işte bunun için de saf aklın eleştirisine ihtiyacı vardı!...Kant’ın masum diliyle ifade edelim; kendisi onu ‘majestik ahlaksal yapıya düz ve sağlam bir zemin’ hazırlamak için kendine ait ‘pek o kadar da parlak olmayan, ama yine de yararlı’ bir görev ve iş olarak nitelendirir.” (Nietzsche, 2001b; 10) Dolayısıyla duyusal olanın üstüne tahakküm kuran duydu-üstünün hükümlerine revize edilmiş, Platoncu izlek Kant düşüncesinde de etkisini korumaya devam etmiştir. “Dünyanın omuzlarına *etik bir*

anlam yükleyen” (Nietzsche, 2001b; 16) ‘kendinde şey’, yani yeni duyu-üstü yapı, çöküşe maruz kalan Hristiyan ‘Tanrı’ yerine yaratılan yeni tanrı olmuştur. Çünkü, “eğer Tanrı olmasaydı, yaşam çekilmezdi!’ (ya da idealist çevrelerde söylendiği gibi: ‘temelinde ahlaksal önemi olmasaydı, yaşam çekilmezdi!’ sonucuna varılıyor! – O halde bir tanrı (ya da varlığın etik önemi) olmak zorunda!” (Nietzsche, 2001b; 74) İlk İdealar dünyasında kurulan duyuüstü yapı, daha sonra Hristiyanlığın Tanrı’sında ve nihayetinde Kant’ın ‘kendinde-şey’inde yeniden inşa edilir ve bu oluş-dışı, duyu-üstü yapıya da Hakikat adı verilir. Amaç oluşun içerisinde bulunması olanaksız olan mutlak ve değişmez bir Hakikati, oluşun dışında ele geçirmeye çalışmaktır. Dolayısıyla, soyutlama ve idealleştirme yoluyla ulaşılmaya çalışılan hakikat her defasında duysal olanın ve oluşun sistematik reddini var etmeye devam eder. Fakat Batı Metafiziğinin hakikat arayışı son sürat devam etmektedir. Kant düşüncesinin çağın ruhuna uygun olarak duyulur-fenomenal dünyaya yaptığı vurguda zeminini bulan pozitivist düşüncenin yükseliş zamanı gelmiştir.² Dördüncü aşama, duyulur olanın ötesinde bir hakikate ulaşamamanın, hakikatin bilinemezliğinin ifşasıdır. Akıl, oluşun ardındaki duyuüstü bir hakikate ulaşma konusunda yetersiz kalır ve hakikat bir bilinemez dönüşür. Başka bir ifadeyle, Kant’ın bir buyruk olarak sunduğu, fakat bilinemez olan hakiki dünyası deneyimden bağımsız hiçbir gerçeklikten ya da bilgiden söz etmenin mümkün olmadığını iddia eden pozitivist düşünce tarafından çöküşe uğratılır. Tek bir gerçeklik vardır; o da olgunun dünyasıdır. Dolayısıyla, Kant’ın bilinemez olduğunu ifade ettiği ‘kendinde-şey’, pozitivist düşünceye göre olgusal-duysal bir dayanağa sahip olmadığından ‘hakiki’de olamayacaktır.

Nitekim, beşinci ve altıncı aşama, pozitivist düşüncenin yükselişiyle birlikte hakiki dünya idealinin gereksiz ve geçersiz kılınması ve bu durum dolayısıyla görünen dünyanın da boşluğa yuvarlanma aşamasıdır. Pozitivist düşüncenin argümanları itibariyle, hakiki dünyanın, oluşun ötesindeki dünya kabulünün gerekliliği ortadan kalkar. Hakikat ya da hakiki dünya, bilinmezliği dolayısıyla gereksiz bir yüke, bir fazlalığa dönüşür. Kant düşüncesinin varedtiği akıl eleştirisi, kendi hakiki dünyası da dahil olmak üzere, tüm hakiki dünya iddialarının sonunu getirir. Nietzsche’nin ifadeleriyle, “bir hakikat ve varoluş diyarı var,

² Ayrıntılı açıklama tezin 2.3. *Hakikati Bir İmperativede İnşa Eden Kant Düşüncesinin Eleştirisi* bölümündedir.

ama akla yasak bu diyar! (...zihin bu yapı ile ilgili olarak, onun zihin için hiç mi hiç kavranamaz olduğunu kavrayabilir ancak.)” (Nietzsche, 2011b; 123) Hakikat arayışının pozitivist aşaması, olgusal olmayanın konu-dışı olması gerektiği iddiasıyla, duyuyüstü dünya düşüncesinden vazgeçer; olgunun duyulur dünyası Hakikat halini alır. Aşkın öznelikten empirik özneliğe geçen modern insan, duyuyüstünü reddeder, hakikati olgular dünyası içerisinde ister ve bu eğilimle duyulur dünyayı sahiplenir. Hakiki dünya ‘gereksiz’dir artık. Fakat hakiki dünyanın ‘gereksiz’liğinin tespiti, sadece hakiki dünyanın iptaline karşılık gelen bir tespit olmanın ötesine geçer. Çünkü hakiki dünyanın ‘gereksiz’liğinin tespiti, hakiki dünya dolayımında anlamlı hale gelen görünen dünyanın da ‘anlamsız’laşmasıdır. Başka bir ifadeyle, Batı düşüncesinin hakikat arayışıyla tükenen şey sadece hakiki dünya ideali değil, aynı zamanda görünen dünyanın kendisidir ki altıncı aşama anlamsızlaşarak tükenen bu dünyanın belirsiz akıbetine karşılık gelir. Pozitivist düşünce her ne kadar ötedeki hakikati yerinden ederek hakikatin arandığı adresi değiştirse de bu arayışın kendisinden vazgeçemediği için, Nietzsche’ye göre, değişen herhangi birşey olmamıştır. Çünkü en yüksek değerler değerinden düştüğünde varlığı bu değerlerle anlam kazanan şimdi ve buradaki dünya da değerinden olmuştur. Nietzsche için ise asıl soru, bundan sonra ne olacağı sorusudur. Çünkü bu aşama, Platonculuğun son tezahürü olan modernizmin doruk noktası ve Nietzsche’nin ‘büyük öğle’ ya da ‘en kısa gölge anı’ olarak ifade ettiği, tanrının ölümüyle ilan ettiği nihilizm aşamasıdır ve bu aşama Nietzsche için salt bir sorun değil, aynı zamanda bir çözüm ya da bir fırsat aşamasıdır. Öte yandan nihilizm Batı düşüncesi açısından sadece bir tarihsel sonuç değil, bu tarihsel sürecin örtük doğasıdır. Bu nedenle, Nietzsche için tam da bu aşama, hem bir süreç, hem de bir sonuç olarak ortaya çıkan nihilizmle hesaplaşma ve onu aşma açısından bir dönüm noktasıdır. Bu dönemi Nietzsche şu sözlerle ifade eder: “gerçekliğin, şimdiye dek süregelen idealin lanetinden kurtuluşu. Bizi bugüne değin süregelen idealden kurtaracağı gibi, o idealden zorunlulukla doğmuş olan şeyden de o büyük tiksintiden, hiçlik istencinden, nihilizmden de kurtaracak olan...” (Nietzsche, 2011b; 95)

Özetle, Nietzsche, Batı düşüncesinin her uğrağının aynı metafizik inanç üzerine inşa olduğunu tespit ederek, tanrının öldüğünü ve geriye kalanın açıkça ortaya çıkmış bir nihilizm durumu olduğunu ifade eder. Batı düşüncesinin örtük bir biçimde deneyimlediği nihilizm durumu, “metafizik bir dünyanın olmadığını ve metafizikten alınan tüm

açıklamaların bildiğimiz tek dünya için kullanılamaz hale geldiğini farzettığımızda o zaman insanlara ve şeylere ne tür bir açıdan bakacağız?” (Nietzsche, 2003a: 40) biçiminde apaçık hale gelen bir sorundur ve aynı zamanda yeni bir düşünsel fırsattır; dolayısıyla Nietzsche düşüncesi açısından merkezi bir öneme sahiptir.

1.1. Tanrı'nın Ölümü ve Nihilizm

Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' sözü bir sürecin sonucuna işaret eder. Nietzsche'nin ölümünü ilan ettiği Tanrı, sadece Hristiyanlığın Tanrısı değil, Sokrates'ten beri süregelen duyduğüstünü gerçek dünya olarak kutsayarak, oluşu gerçek-dışı olarak reddeden tüm "öte"ci ideallerdir. 'Tanrı Öldü' sözü bu öteci ideallerin temsil edildiği 'İdea', 'kendinde-şey' ya da 'Geist' gibi mutlağa gönderme yapan ve değişmezlik atfedilen tüm kavramların da anlamını yitirmiş olduğunu ifade eder. Heidegger'in ifadesiyle, "Tanrı öldü" sözü, duyduğüstü dünyanın artık etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir." (Heidegger, 2001: 18)

Nietzsche'ye göre, Batı düşüncesinin kültürel ufkunu belirleyen temel referans noktaları zeminini kaybetmiştir. Bu nedenle, Nietzsche'nin çağı nihilisttir. Nietzsche'nin ifadesiyle "en yüksek değerlerin değersizleşmesi, amacın kaybolması ve 'niçin?' sorusunun cevapsız kalması" (Nietzsche, 1967: 9) olarak nihilizm, yüzyıllardır bir idealde kendisini ve dünyayı anlamlandıran Batılı insan varoluşu için bir tehdit içermektedir. Bu tehdit, öteci hakikat ideallerinin yıkılmasıyla ortaya çıkan anlam boşluğudur. Çünkü, "metafizik düşünceler bizi, nihai, kesin temelin onlarda verildiği ve insanlığın gelecekteki tüm kuşaklarının bu temellere yerleşip onlar üzerinde yükseleceğine inanmaya yöneltirler" (Nietzsche, 2003a: 40) diyen Nietzsche'ye göre, Batı nihilizminin asıl müsebbibi olan hakikat idealinin kökeni tamamen metafizik düşünmedir. Aynı zamanda nihilizm, metafizik bir hakikat ya da anlam ararken, oluşun dışında keşfedilecek bir hakikatin, anlamın ya da amacın olmadığına bilincidir. Bu zemin kaybı, Batılı insan varoluşu için bir değer problemini, dolayısıyla bir dejenerasyonu da beraberinde getirir. Nietzsche'nin ifadesiyle, "değerlerimizi yerleştirdiğimiz alana ulaşamadığımızı görüyoruz; fakat bu durum, yaşadığımız alana değer kazandırıyor anlamını taşımaz; tam tersine yorgunuz; çünkü temel itkimizi yitirdik: 'herşey boşunaymış...'" (Nietzsche, 1968: 11)

Nietzsche, ‘Tanrı Öldü’ sözüyle, Batı düşüncesinin yücelttiği ve yücelterek üzerine inşa olduğu değerlerin değersizleşmesine, bu değersizleşmenin yarattığı bir sonuç olarak nihilizme gönderme yapar ve bu nihilizm durumunun nedenlerini sorgular. Batı düşünce tarihi, ezeli-ebedi, mutlak ve değişmez bir öz ya da hakikat arayışının tarihidir. Bu tarih aynı zamanda Nietzsche’ye göre Batı nihilizminin de tarihidir. Çünkü, bu düşünsel sürecin rotasını belirleyen hakikat arayışı, bir yandan örtük bir biçimde zaten içinde nihilizmi barındırırken, öte yandan Tanrı’nın ölümüne neden olarak bu örtük nihilizmin açığa çıkmasına neden olmuştur.

Nietzsche’nin Batı düşüncesine ilişkin yaptığı nihilizm saptaması ikili bir anlama sahiptir. Batı düşüncesi nihilizm durumuyla ilk kez Hristiyan Tanrı’nın ölümüyle karşı karşıya gelmemiştir; Batı düşünce tarihi zaten Platon’dan beri örtük bir nihilizm çerçevesinde şekillenerek süregelmiştir. Bu nedenle Nietzsche’ye göre nihilizm bir yandan Batı’nın düşünme referanslarına sinerek, kendini örtük bir biçimde var eden bir sürecin adyken, diğer yandan Tanrı’nın ölümüyle kendini ifşa eden tarihsel bir sonuçtur. Bu bağlamda nihilizm, Batı’nın düşünme geleneğinin mantıksal sonucudur ve bu yönüyle Nietzsche’ye göre Batı’nın içine düştüğü modern nihilizm deneyimi bir yazgının olagelmesidir. Batı’nın yazgılı olduğu nihilizm deneyiminin nedenleri ise, Nietzsche’ye göre oldukça derin ve çok boyutludur.

Nietzsche, Batı düşünce tarihinin bir metafizik düşünme geleneği içerisinde şekillendiğini ifade eder. Batı metafiziğinin çerçevesini belirleyen ‘Varlık nedir?’ sorusuna verilen cevaplar, bir yandan Batı düşüncesinin mutlak ve değişmez yüksek değerlerini kurmuş, öte yandan değişme ve oluş içerisinde olanı bir geçicilik ve yanılığa olmaya mahkum ederek değerden düşürmüştür. Bu nedenle, Batı metafiziği bir değerler çatışması, değişmez olan lehine değişeni olumsuzlama üzerine inşa olan gerilimli bir düşünme geleneği olarak süregelmiştir. Bu gerilimin temel gerekçesi ise bir ideal arayışıdır. Bu ideal, Platon’da ‘İyi İdeası’, Aristoteles’te ‘Saf Form’, Orta Çağ’da ‘Tanrı’, 17. y.y.’da ‘Cogito’, 18. y.y.’da ‘Numen’, 19. y.y.’da ‘Geist’ olarak adlandırılarak, her defasında, içinde yaşanan gerçekliği yadsıyan öteci-aşkın bir anlayışta tanım bulmuştur. Bu nedenle Nietzsche, Batı düşünce tarihinin tüm uğraklarının aynı metafizik geleneğin farklı adlandırmalarla tezahür etmesi noktasında bir süreklilik taşıdığını ifade eder.

Batı düşünme geleneği Platon'dan beri yaşama karşıt, yaşamı yadsıyan ve değersizleştiren bir hakikat kurgusu var etmiştir. Bu kurgu adına da gerçeklik yok sayılmıştır. Yaşamdan üstün ya da yaşama aşkın değerler arayışı bir duyu-üstü dünya miti yaratmış, yaşam aşkın değerler lehine bir hiçlik değeri almıştır. Yaşam istencinin hiçlik istencine dönüştüğü bu değersizleştirme ve olumsuzlama Batı düşünme geleneğinin temel referans noktası haline gelerek, Avrupalı'nın içinde bulunduğu örtük nihilizmi inşa etmiştir. Bu bakımdan Batı'nın içinde bulunduğu ve Tanrı'nın ölümüyle ifşa olan ikinci anlamıyla nihilizm yeni bir durum değil, zaten örtük olarak süregelenin kendini açığa vurmasından başka bir şey değildir. Modern Batı düşüncesinin içine düştüğü ikinci anlamıyla nihilizm, artık yaşamın aşkın değerler uğruna hiçleşmesi, bir hiçlik istencine dönüşmesi değildir; değersizleşen ya da hiçleşen Nietzsche'nin 'Tanrı' kavramıyla temsil ettiği aşkın değerlerdir artık ve Batı nihilizmi içerisinde yeni olarak adlandırılabilir tek durum da budur: yüksek değerlerin değersizleşmesi. Nietzsche bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“ Aslında ne olmuştur? Varoluşun karakterinin 'Amaç', 'Birlik' ya da 'Hakikat' kavramları yoluyla yorumlanamayacağının farkındalığı bir değersizlik hissi yaratmıştır. Varoluşun bir amaç ya da hedefi yoktur. Olup-bitenin çeşitliliği içerisinde bir birlik yoktur: Varoluşun karakteri 'doğru' değil, 'yanlış'tır. Kişinin kendisini hakiki bir dünyanın varlığına ikna edebilmesi için herhangi bir sebep yoktur. Kısacası, kendileri yoluyla dünyaya değer atfettiğimiz 'Amaç', 'Birlik', 'Varlık' kategorileri çekip, çıkarılır; böylelikle dünya değersiz görünür.” (Nietzsche, 1968: 12)

Geleneksel Batı düşüncesi aşkın değerler uğruna yaşamı değersizleştirirken, modern dönemde değerinden düşen aşkın değerler olmuştur. Fakat ortaya çıkan sonuç yine de yaşam lehine olmamıştır. Tanrı'nın ölümü saptamasıyla ifade edilen değersizleşmiş değerler, yaşamı yine bir hiçliğe sürüklemiştir. Çünkü, yüzyıllardır anlam ve amacını bir kurgudan alan yaşam, bu değerlerin yokluğunda yine bir anlamsızlık ve hiçlik duygusuyla değersizleşmiştir. Duyu-üstünün iptaliyle modern Batılı varoluş artık gerçekliği, yaşamı yadsıyan bir kurgunun yükünden kurtararak yaşamın, gerçekliğin kendisiyle baş başa kalmıştır. Fakat bu baş başa kalma durumu, daha ağır bir yükü beraberinde getirmiştir:

“ Nihilizm, gücün uzun süredir israf edildiğinin, 'boş çabalardan' duyulan şiddetli ıstırapın, güvensizliğin, huzuru tekrar bulma ve tekrar kavuşma şansının olmadığı fark edilmesidir – sanki kişi çok uzun bir süredir kendini kandırması gibi kendi karşısında utanç duyuyordur. Bu anlam, tüm olaylardaki en yüce etik kuralın, ahlaki dünya düzeninin 'yerine getirilmesi'ne, bundan

hoşnutluk duyulmasına ya da varlıkların karşılıklı ilişkisinde sevgi ve uyumun gelişmesine ya da giderek evrensel bir mutluluk haline yakınlaşılmasına; hatta evrensel bir yokoluş haline doğru gidiş olabilirdi – her erek, bir anlam teşkil eder en azından. Tüm bu nosyonların ortak yanı, süreç aracılığıyla birşeyin başarılmakta olduğudur – ve kişi artık, oluşun hiçbir şeyi hedef almadığını ve hiçbir şey başarmadığını fark eder.” (Nietzsche, 1968: 12)

Yüzyüze geline gerçeklik, yani şimdi ve burada olan dünya, bir amaç ve anlamdan yoksundur artık. Yaşamın amacına ve anlamına dayanak olan duyu-üstü kurgu çökmüş ve o kurgu olmaksızın ortaya çıkan boşunalık duygusu, aynı kaynaktan beslenen yeni bir nihilistik tavır yaratmıştır. Modern Batılı varoluşun boşunalık duygusuyla şekillenen yeni nihilistik tutumu, yaşama karşı tepkisel bir tavır almayı beraberinde getirmiştir:

“ Artık asırlardır varlığını koruyan ahlaki yorum tarafından içimize işleyen ihtiyaçları – artık bize yalana duyulan ihtiyaçlar olarak görünen ihtiyaçları – keşfettik; ama ne var ki yaşama katlanmamızı sağlayan değer, bu ihtiyaçlara bağlı görünüyor. Bu karşıtlık – bildiğimiz şeye itibar etmeyişiğimiz ve kendimize söylemek zorunda kaldığımız yalanlara itibar etmemize bundan böyle izin verilmeyişi arasındaki bu karşıtlık – bir çözülme süreciyle sonuçlanacaktır.” (Nietzsche, 1968: 10)

Bu nedenle, Avrupa'nın nihilizm deneyimi Nietzsche'ye göre bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Batı düşünme geleneği içerisinde kök salmış olan bu örtük nihilizm durumu açıkça deneyimlenmeden, bu durumu yaratan düşünsel referanslarla ya da aşkın değerlerin değeriyle yüzleşmek mümkün olamayacaktır. Batı nihilizminin kaynağı yaşamı olumsuzlama prensibine dayanan düşünsel-felsefi tavidir. Platon'dan beri Batı düşüncesi, yaşamı gerçek-dışı olarak resmederek hiçleştirmiştir. Bu bağlamda, Deleuze'un ifadeleriyle “ilk anlamında nihilizm şu anlama gelir: yaşamın aldığı hiçlik değeri, ona bu hiçlik değerini veren üstün kavramların kurgusu, kendini bu üstün değerlerde ifade eden hiçlik istenci.”(Deleuze, 2010: 189) Bu bağlamda Deleuze nihilizmin Batı düşünce tarihindeki kökensel karşılığına *olumsuz nihilizm* der. (Deleuze, 2010: 190) Nietzsche'nin ifadesiyle olumsuz nihilizm, “hiç istememektense, hiçliği istemeyi yeğleyen” (Nietzsche, 2011b: 98) nihilizm türüdür. Tanrı'nın ölümüyle ilan edilen modern nihilist durum ise, yaşamsal referansları çöken insanın yaşama karşı tepkisel bir tavır alır hale gelmesi olarak tanımlanabilir. Fakat iki farklı boyutuyla da Batı nihilizmine kaynaklık eden düşünsel yanığı aynıdır. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre, Tanrı'nın ölümüyle ifşa olan nihilizm bir sürecin sonucudur. Başka bir ifadeyle örtük nihilizmi '*olumsuz nihilizm*', Tanrı'nın

ölümüyle açığa çıkan modern nihilizmi ‘*tepkisel nihilizm*’ olarak tanımlayan Deleuze’e göre“ ‘*tepkisel nihilizm*’ bir biçimde ‘*olumsuz nihilizm*’in uzantısıdır.” (Deleuze, 2010: 190) Deleuze’ün *tepkisel nihilizm* olarak ifade ettiği durum içerisinde tanrının ölümü sonucu kendisiyle ve tek gerçeklik alanı olarak dünyayla karşı karşıya kalan modern insan, Nietzsche’nin ifadesiyle *son insan*, kendi ‘ben’inin, iradesinin, ahlaksallığının, aklının gücüne ve yüceliğine iman ederek insan-merkezli bir dünya yaratmıştır. Yeni Tanrı, Descartes’ın ‘*Cogito*’sunda cisimleşen insandır artık. “*Kendini Tanrı’nın yerine koyan*” (Deleuze, 2010, 192) yeni tanrı, *Cogito*, yeryüzüne indirilmiş gibi görünse de insan tanrısallık atfedilen yanıyla yine bir aşkınlıkla tanımlanmıştır.

Özetle ifade edildiğinde Batı metafiziği, mutlak ve değişmez bir hakikat ararken, kendi nihilizmini inşa etmiştir. Çünkü, Batı metafizik tarihi boyunca ortaya çıkan tüm öteci idealler, (‘İyi’, ‘Tanrı’, ‘Cogito’, ‘Geist’...) aynı zamanda, Batı dekadansının temel gerekçesidir. Batı düşüncesi zaten bir yandan bu dekadans kültürü inşa etmiş, öte yandan yine aynı kültür üzerine inşa olmuştur. Çünkü, Batı düşüncesi tüm uğraklarında insanın doğal ve yaşamsal içgüdüleriyle çatışması zemininde şekillenmiştir. Karşı karşıya kalınan dekadans koşullarına çare olarak sunulan yeni referans noktaları da aynı çatışma zeminine dayanır. Bu nedenle, Batı düşüncesi için dekadans yeni bir durum değildir. *Dekadansın* mantıksal sonucu olarak Batı’nın içine düştüğü nihilizm, bu çöküşün ve yozlaşmanın tüm açıklığıyla ifşa olmasından başka bir şey değildir. Batı’nın ancak Hristiyanlığın Tanrı’sına duyulan inancın sarsılmasıyla açıkça hissederek hale geldiği nihilizme ve *décadence*’a çare olarak ürettiği ‘Cogito’ gibi, ‘Numen’ gibi, ‘Geist’ ya da ‘Ahlak’ gibi yeni tanrılar da nihayetinde dekadansı beslemiştir. Varılan nokta ise, zaten örtük bir biçimde varlığını devam ettiren nihilizmin apaçık ortaya çıkışı olmuştur. Bu nokta itibarıyla, Nietzsche dekadansa, başka bir deyişle Batı’nın içinde bulunduğu çöküşe olumsuz bir anlam yüklemeyiz. Çünkü, her dekadans, yeni değerlendirme ve anlamlandırma biçimlerinin ortaya çıkışına hizmet eder. Fakat, Batı’nın her düşünsel uğrakta aynı dekadansı deneyimlemesinin nedeni, çöküşe çare umuduyla yaratılan yeni değerlerin de aynı düşünsel zeminden beslenmesidir. Başka bir ifadeyle, Batı düşüncesinin dekadansının ve nihilizminin değişmez bir yazgıya dönüşmesinin nedeni, nihilizme çare umuduyla yaratılan yeni değerlerin de referans noktasının değişmemesidir. Çünkü Tanrı’nın ölümüyle ortaya çıkan boşluğa yeni bir zemin kazandırma arayışı da yine mutlak ve değişmez bir hakikat

arayışına dönüşmüştür. İnşa edilen yeni değerler, referansını yine oluşa karşıt bir aşkınlıktan almıştır. Başka bir ifadeyle, ölen Tanrı ne kadar aşkın mahiyet taşıyorsa, modern dönemde ‘Cogito’ , ‘Geist’, ‘Kendinde-şey’ gibi adlandırmalarla varedilen yeni tanrılar da o kadar aşkın mahiyet taşımaktadır. Bu saptamayı Nietzsche şu sözlerle ifade eder:

“Birinin gerçekliğine bir ideallik atfetme huyundan vazgeçildiğinde ateist olundu. Fakat acaba idealin kendisinden vazgeçildi mi? Esasında son metafizikçiler hala onda hakiki ‘gerçekliği’, ‘kendinde-şey’i aramaktadırlar ki onunla kıyaslandığında diğer herşey salt bir ‘görünen’ olsun. Bu onların dogmasıdır: görünen dünya bu idealin ifadesi olmadığından ‘hakiki’ olamaz...(Nietzsche, 1968: 15)

Batı metafizik geleneğini belirleyen hakikat arayışı bir yandan oluşa karşıt bir Tanrı’yı yerinden ederken, öte yandan oluşa karşıt bir başka tanrıyı yaratmaktan öteye gidememiştir. Bu nedenle, Nietzsche bu mutlak ve değişmez hakikat arayışını dekadansın ve nihilizmin temel gerekçesi olarak sunar. Nihilizmi, Batı düşüncesinin Hakikat idealinin sonucu olarak gören Nietzsche’ye göre, “...hakikat yoktur, şeylerin ne mutlak bir doğası vardır, ne de bir ‘kendinde-şey.’ Bu da bir nihilizmdir – aslında en aşırı nihilizmdir. Nihilizm, nesnelerin değerini belirleyen bu değerlerin hiçbir gerçekliğe tekabül etmediğinin görülmesidir” (Nietzsche, 1968: 14) der.

Batı metafiziğinin hakikat özlemi, her uğrakta, Platon’un ‘İdea’sında, Descartes’ın ‘Cogito’sunda, Kant’ın ‘Numen’inde ya da Hegel’in ‘Geist’inde yaşamı ve yaşamsal içgüdüleri değerinden düşürerek, olumsuzlayarak değer atfedilen aşkın, mutlak ve değişmez bir ideal vaat etmiştir. Bu nedenle Batı düşüncesinin idealleştirme tutkusunun, dolayısıyla oluşun ve yaşamın aşkın ve ötede konumlanan bu ideal değerlerce mahkum edilmesinin yarattığı dekadans, bir ‘değersizleşme’, ‘anlamsızlaşma’ bağlamında nihilizmle sonuçlanmıştır. “İnsanlığın bugüne kadarki tüm idealizmi, aniden nihilizm noktasına dönüşmüştür – mutlak değersizlik, yani anlamsızlık inancına...” (Nietzsche, 1968: 330) Yaşam, Platon tarafından ‘hakiki dünya’nın, gerçek-dışı, geçici kopyası olarak resmedilirken, Hristiyanlık’ta bir günahın bedeli, sakınılması gereken bir kefaret olarak sunulmuş ve her defasında aynı değerden düşürme eğiliminin sistematik reddine maruz kalmıştır. Tanrı’nın ölümüyle Avrupalı’nın yaşamını kuşatan bu düşünme biçiminin sarsılmasının yarattığı boşluk ve boşunluk duygusunu yatıştırma görevini üstlenen ise,

modern metafizikçiler olmuştur. Modern bilimsel keşiflerle zemini kayan Hristiyan ‘Tanrı’nın yarattığı boşluğu doldurması için yaratılan Kant’ın ‘Kategorik Buyruk’u gibi, ‘Cogito’ gibi yeni tanrılar da aynı eğilimin farklı tezahürleri olmaktan öteye geçememiştir. Bu zemin kaybı, yeni tanrıların yaratılmasına neden olmasının yanısıra, yaşamın değersizliğine karşı eylemsizliği, istememeyi öneren pasif nihilist bir düşünceyi de beraberinde getirmiştir ki Schopenhauer’un övdüğü asketik insan tipi, bu tavrın en açık örneğidir. Değersizleşen değerler nedeniyle ortaya çıkan kötümserlik ya da boşunalık duygusu istençsiz kalmayı öğütleyerek insanın yaşamla olan özsel bağının ortadan kalkmasını öneren bir pasif nihilizmi yaratmıştır. Özetle ifade edildiğinde yaşamın bir ‘öte’, mutlak ve değişmez bir hakikat arayışı uğruna feda edilerek tüketilmesinin yarattığı dekadans kendisini, anlam kaybının yarattığı bir boşunalık duygusuyla şekillenen nihilizm olarak açığa vurmuştur.

Nietzsche düşüncesinin temel eleştirisi, gerçekliği değişmez ve mutlak bir kurgu ya da kavramsallaştırma çerçevesinde açıklama çabasıdır. Batı düşüncesinin hakikat anlayışına karşı çıkışı tam da bu noktadadır. Batı düşünce tarihinin temel yanılgısı, dünyaya ilişkin ortaya koyduğu hakikat kavramsallaştırmasını, sabit, birlikli, ezeli-ebedi, değişmez, zamansallıktan ve oluştan bağımsız bir tanımlama olarak kurmasıdır. Bu türden bir hakikat kurgusuna karşı çıkışın temelinde yatan asıl neden ise, Nietzsche düşüncesinde yaşam ve oluşun sahip olduğu önemdir. Yaşamın yüzyıllardır değersizleştirildiğinin, bu değersizleştirme itibarıyla, insanın köklerinden uzaklaştırıldığı farkındalığı, Nietzsche’yi kendi çağı ve o çağın değerleriyle yüzleşmeye götürür. Çünkü Nietzsche’ye göre çağın içine sürüklendiği problematik durumun temel gerekçesi insanın içinde yaşadığı gerçeklikten, köklerinden, dünya içinde olma halinden, dolayısıyla doğallığından uzaklaşmasıdır. Nihilizm, Batı’nın binlerce yıldır farklı adlandırmalar yoluyla peçe taktığı hiçliğin ve bu hiçliğin şekillendirdiği *décadence*’ın açığa çıkmış özüdür. Fakat bu noktada Nietzsche için önemli olan bu peçe düştükten sonra ne olacağı sorusudur.

Nietzsche, ‘Tanrı Öldü’ sözüyle, Batı düşünce tarihi içerisinde örtük bir biçimde varolagelmiş bir yazgıyı, yani nihilizmi açığa çıkararak ilan eder. Batı düşünme geleneğinin yarattığı ve yaratırken kendisini var ettiği değerler ya da anlam dünyası artık zeminini kaybetmiştir. Batı’nın içinde bulunduğu bu nihilistik durumu Nietzsche hem bir

sorun, hem de bir fırsat olarak yorumlar. “Nihilizm, patolojik bir geçiş evresidir.” (Nietzsche, 1968: 14) Nihilizm Batılı insan için bir sorundur; çünkü Batı düşüncesinin hakikat istemi her ne kadar bir hiçlik istemi olsa da, yüzyıllardır Batılı insan varoluşunun kendi yaşamını anlamlandırabilmesi noktasında bir referans noktası olmuştur. Bu referans noktalarının kaybı, Avrupalı’nın yaşamında bir hayalet olarak varlığını sürdüren nihilizmin görünür hale gelmesi dolayısıyla, bir değersizlik ve boşunalık hissini de beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda nihilizm bir fırsattır da. Çünkü Nietzsche’ye göre “ nihilizm – ruhun en yüksek düzeydeki güç, en zengin yaşam idealidir – kısmen tahripkar, kısmen ironik...” (Nietzsche, 1967: 14)... “İdeallerin yıkımı, yeni ıssızlık; ona katlanabileceğimiz yeni anlamlar yaratma...” (Nietzsche, 1968: 330)

Batılı düşüncenin hakikat istemi ve bu hakikat isteminin yarattığı dünya yorumu, nihilizmin temel nedenidir. Çünkü bu hakikat istemi, yaşamın ötesindeki bir dünyayı ideal haline getirerek, yaşamın değerini ve gerçekliğini tüketmiştir. Fakat öteci idealleri yaratan aynı hakikat istemi, aynı zamanda öteci ideallerin de sonunu getirmiştir. Platonculuğun temel esası olan hakikat istemi, Nietzsche’ye göre yine bir tür Platonculuk olan Hristiyanlığın zeminini de kaydırmıştır. Hristiyanlığı da karakterize eden hakikat istemi, zamanla modern bilimsel bir sorgulamaya dönüşerek, Hristiyanlığın da temellerini sarsmıştır. Bu nedenle, hakikat istemi ve dolayısıyla akla duyulan inanç, her defasında bir çöküşü beraberinde getirmiş ve her tarihsel uğrakta açığa çıkan bu çöküş nihilizmi şekillendirmiştir. Kısacası nihilizm, Batı düşüncesi içerisinde sürekli tekrarlanan bir çöküş döngüsünün belirtisi ya da sonucudur. Batı düşüncesi her bir düşünsel uğrakta, yüksek değerlere ulaşma uğruna, bir önceki egemen değeri değerden düşürmesiyle varolagelmiştir. Bu nedenle, nihilizmi bir sürecin sonucu olarak gören Nietzsche, bu sonucu yaratan Batı dekadansının düşünsel kaynaklarıyla hesaplaşır.

1.2. Dekadans

Fransızca bir terim olup, Latince *cadere* sözcüğünden türeyen bir kavram olarak dekadans, kelime anlamı itibariyle *batma*, *değerden düşme*, *yozlaşma*, *gerileme* ve *çöküş* anlamlarını

taşıır. Fakat Nietzsche düşüncesinde dekadans kavramı birkaç farklı bağlam içerisinde ele alınırken farklı bir anlama da kavuşur. Batı'nın yaşamsal ve düşünsel çerçevesinin içinde bulunduğu dekadansın kaynağını saptama çabasıyla hareket eden Nietzsche'ye göre, dekadans, doğada, kültür dünyasında ya da bireysel varoluşta varlığını hissettiren bir tür çürüme, dejenerasyon, yabancılaşma ve yozlaşmadır. Özellikle çağın kültürel çerçevesinde ve batılı insanın bireysel varoluşunda ortaya çıkan dekadans durumun kaynağını teşhis etmeye çalışan Nietzsche için bu durum, artma ve büyüme anlamı taşıyan yaşamın doğal bir sonucu, bir zorunluluktur. Çünkü yaşamın döngüsünü belirleyen artma ve büyüme istencidir. Her defasında bir atılıma ihtiyaç duyan yaşamın döngüsü, bazen bu atılımı gerçekleştirmek için bozulma, çökme, çürüme ve yok olma bağlamında bir dekadans durumu da yaratır. Başka bir ifadeyle, dekadans, yaşamın sürekliliğinin yarattığı unsurların zaman içerisinde işlevselliğini yitirerek, yaşama karşı direnç gösterir hale gelmesidir.

Nietzsche dekadans kavramını çağın içinde bulunduğu kültürel-toplumsal bağlama ve bu kültürel bağlamın bireyin yaşamında yarattığı yozlaşma ve yabancılaşmaya işaret etmek için kullanır. Nietzsche için yaşadığı çağın insanı, varolmamayı, hiçliği seçmek bağlamında bir dekadans kültürünün içerisinde. Başka bir ifadeyle, çağın insanı içinde bulunduğu toplumsal yapının kültürel kabulleriyle şekillendirilmiş bir sonuç ya da üründür ve benimsetilmiş kültürel kabullerin ürünü olarak bir hasta olma, yozlaşma, yabancılaşma ve dejenerasyon içerisindedir. Bu nedenle Nietzsche, “ tam da burada görüyordum insanlık için büyük tehlikeyi, ayartılışının ve baştan çıkarılışının en yüce biçimini – neye ama? Hiçliğe mi? – tam da burada görüyordum sonun başlangıcını, durakalışı, bakışları geriye çevrilmiş bitkinliği, istencin yaşama karşı cephe alışı...Avrupa kültürü bu dolambaçlı yol üzerinden nihilizme mi gidiyordu?” (Nietzsche, 2011b: 12) Nietzsche için ise asıl amaç bu hasta olma haline ilişkin doğru saptamalarda bulunmaktır. Çünkü bu dejenerasyonun ve yozlaşmışlığın sebebi olarak nitelendirilenler, aslında dejenerasyon ve yozlaşmışlığın sonuçlarıdır. Bu durumu, “nihilizm, bir neden değil, tersine dekadansın mantıksal sonucudur” (Nietzsche, 1968: 27) biçiminde ifade eden Nietzsche, dekadansı doğru okumak için onu tarihsel bir süreç olarak konumlandırır. Çünkü Nietzsche için temel problem, Batı'nın içine düştüğü bir ara durum olarak dekadans değildir. Dekadans, oluşun devingenliğinin doğal bir sonucudur. Bu noktada asıl problem Batı'nın inşa ettiği kültürün

temellerinin bizzat kendisinin dekadans nitelikli olmasıdır ve Nietzsche'nin temel hesaplaşması Batı kültürünün dekadans doğasıdır. Bu nedenle Batı düşüncesinin tarihsel ve düşünsel referanslarını tersyüz eden Nietzsche, neden ve sonuca ilişkin değerlendirmelerin yönünü değiştirir. Buna göre, “erdem-erdemsizlik, hastalık-hastalıklılık; suç-suçluluk; bekarlık-kısırlık; histeriklik-istenç zayıflığı; alkolizm; kötümserlik; anarşizm; tatminsizlik (keza ruhun tatminsizliği) ; sağlığı bozanlar, kuşkucular, tahripkarlar” (Nietzsche, 1968: 26) düşünüldüğü gibi yozlaşmanın nedenleri değil, tam tersine sonuçlarıdır. “Her hata içgüdüsel yozlaşmanın, istencin dağılmasının bir sonucudur”(Nietzsche, 2015b: 35) diyen Nietzsche, Batı dekadansının gerekçesini de tam da bu zemin üzerine oturtur. Çünkü Batı düşüncesi, içgüdüsellik, istencin hadım edilmesiyle Hakikate ulaşılabileceği kabulüne dayanır. Batı düşüncesinin dekadans doğası da bu kabulden gelir.

Nietzsche'ye göre dekadans, varlığın her alanında kendini gösteren bir durumdur. Örneğin doğada dekadans gelişme ve ilerleme sürecinde ortaya çıkan bir tür çürüme ve ayıklanma biçimidir. Fakat söz konusu insan ve insanın içinde bulunduğu kültürel bağlam olduğunda bu ayıklanma süreci doğadaki gibi oluşun dinamizmine uygun bir seyir izlememektedir Nietzsche'ye göre. Toplumsal yapı içerisinde dekadans, işlevini yitirmiş kurumların ya da kabullerin yok olmaya, ayıklanmaya karşı direniş göstermesi ve varlığını bir şekilde sürdürmeye çalışmasıdır. Dolayısıyla, insan ve insanın içinde bulunduğu kültürel bağlam açısından dekadans yaşamın kendisinden doğan, fakat yaşamsallığını yitirmiş olmasına rağmen ayakta kalmaya çalışan güçlerin yaşamla çarpışır hale gelmesidir. Bu noktada Nietzsche için asıl sorun karşı karşıya kalınan dekadans durumu değildir. Çünkü Nietzsche için yaşam, “sonsuz kere kendisini yaratıp, sonsuz kere kendisini yok eden...” (Nietzsche, 1968: 549) bir dinamizmdir ve dekadans yok olma zamanı gelmesinden dolayı yaşamın kendini yok etme aşaması ya da anından başka bir şey değildir; bu nedenle oluşun doğal bir sonucudur. Dekadans'ın yaşamın yeni bir atılım ve büyüme olanağı sunması açısından sağaltıcı bir etkisi vardır:

“ Dekadans kavramı – Atık, çürüme, ayıklanma olumsuzlanmamalıdır; bunlar yaşamın, yaşamın büyümesinin zorunlu sonuçlarıdır. Dekadans fenomeni, yaşamın artması ve ilerlemesi kadar zorunludur: Onu ortadan kaldırmak hiç kimsenin elinde değildir. Tam tersine, akıl ona hakkını teslim etmememizi emreder.” (Nietzsche, 1968: 25)

Özetle ifade edildiğinde “her büyük ölçekli ilerlemeden önce kısmi bir zayıflama gelmelidir...yozlaşmanın, bozulmanın, hatta herhangi bir fiziksel ya da ahlaki hasarın başka bir açıdan çeşitli faydalar sağlamadığı durumlar pek nadirdir” (Nietzsche, 2003a: 184) diyen Nietzsche dekadansı bir ara durum olarak nitelendirir ve olumsuzlamaz. Çünkü Nietzsche’de insan değer yaratan bir varlıktır ve bu yaratma olanağı yaşam lehine bir yıkım ya da çöküşü de beraberinde getirebilir. Bu bağlamda Nietzsche, “ insan kendini korumak için değer biçti nesnelere, - nesnelere anlamını o yarattı, insanca anlamı! Bundan ötürü ‘insan’ der kendine, yani değerlendiren. Değerlendirmek, yaratmaktır... Değerlerde değişme, - bu yaratıcılarda değişmedir. Yaratıcı olması gereken yıkar hep...” (Nietzsche, 2010: 79) der. Bu nedenle Nietzsche açısından dekadans, yeni bir değer yaratmak için, eskinin çöküşü uğratılması ya da yıkılması bağlamında olumlu bir anlam taşır. Fakat Batı dekadansının nedeni ya da kökenine ilişkin bir sorgulama başlatır. Çünkü her tarihsel-düşünsel uğrakta zuhur eden Batı dekadansı, mantıksal bir sonuç olarak nihilizmi yaratarak Batılı insanın yaşamını topyekun tehdit eder hale gelen bir sürekliliktir. Bir tehdit olarak nihilizm ise, Nietzsche’ye göre, genel kanının aksine dekadansın sebebi değil, mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dekadans durumunu olumsuzlamayan Nietzsche, öte yandan Batı’nın her defasında içine düştüğü dekadansın kökenlerinden ötürü bir zehri içinde barındırdığını ifade eder. Çünkü Batı kültürünün bizzat kendisi dekadandan bir doğaya sahiptir. Batı düşüncesi, her düşünsel uğrakta eski olanı çöküşe uğratarak yeni bir değer yaratır. Fakat yaratılmış yeni ile eskinin düşünsel kökeni aynı temele dayandığından dolayı dekadans, Batı düşüncesi içerisinde her düşünsel-tarihsel uğrakta kendini gösteren bir yazgıya dönüşür. Çünkü Batı kültürü üzerine inşa olduğu değerler itibarıyla zaten dekadandan nitelikli bir kültür olarak süregelmiştir. Bu nedenle dekadansı ve onun mantıksal sonucu olarak nihilizmi yaratan nedenler tespit edilmelidir. Nietzsche için Batı kültürünün içinde bulunduğu bu dekadans durumunun nedeni tarihsel kökenleriyle birlikte tam da Batı düşüncesinin kendisidir. Çünkü Batı düşüncesi, beraberinde getirdiği felsefe, din ve ahlak anlayışıyla, insanın kendi içgüdülerinden uzaklaşmasını sağlayacak bir dünya görüşü kurgulamıştır. Batı düşüncesinin yarattığı kurgunun temel zemini, yaşamın ve yaşamsal olanın yadsınmasına kaynaklık eden bir gerçeklik karşıtlığıdır. Bu noktada yaşamsal olanın

yadsınmasına kaynaklık eden her şey, Batı düşüncesinin değerler cetvelinde bir ‘iyi’ye dönüşür. Nietzsche bu durumu şöyle ifade eder:

“Şunlar kavranmalıdır: her türlü çöküş ve hastalanma toplu değer yargılarının şekillenmesine yardım etmiştir; dekadans, kabul gören değer yargılarında üstünlük elde etmiştir; bu nedenle biz sadece bu dejenerasyon sefaletinin sonuçlarıyla değil, aynı zamanda bir artık olarak kalan dekadansın kendisiyle savaşmalıyız. İnsanlığın temel içgüdülerinden bu denli sapması, değer yargılarının topyekun yozlaşması tam anlamıyla bir soru işaretidir. İnsan denen hayvanın filozofa sorduğu asıl soru tam da bu noktada konumlanır.” (Nietzsche, 1968: 25)

Çünkü Nietzsche’ye göre, Batı düşüncesini dekadans bir kültüre dönüştüren ve nihilizmi yaratan asıl neden Batı düşüncesini karakterize eden hakikat arayışıdır. Batı düşüncesi, keşfedilmeyi bekleyen bir hakikat arayışıyla akli başdeğer haline getirmiş, insanı doğaya ait kılan kökleri, bedeni, içgüdüleri yok sayarak ya da kötü-günah adlederek, insan varoluşunu doğal olan herşeyle çarpıştır hale getirmiştir. İçgüdü tehlikeli, akıl ise yaratıcı olandır. Deleuze’un ifadeleriyle, dekadansın ilk dahisi olan Sokrates “ideyi yaşamın karşısına koyar, yaşamı ideyle yargılar, yaşamı ide tarafından yargılanmak, haklılaştırılmak, kurtarılmak zorundaymış gibi görür.” (Deleuze, 2010: 28) Bu nedenle, bir çürüme, yozlaşma hali olarak dekadans durumu doğal, yani içgüdüsel olandan uzaklaşmanın nihai sonucu olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, Batı düşüncesinin içinde yaşanan gerçekliğin dışında ya da ötesinde aradığı hakikat ideali, doğayı ve doğal olanı olumsuzlayarak dekadans durumun koşullarını hazırlamıştır. Doğa ve doğal olan olumsuzlanarak ‘Tanrı’ varedilir; ‘Tanrı’ dekadansa uğrar, ‘Aşkın Özne’ var edilir; ‘Aşkın Özne’ dekadansa uğrar, ‘Empirik Özne’ var edilir. Her defasında bir önceki egemen değer dekadansa uğrar; fakat Batı dekadansını yaratan düşünsel referans, yani yaşamı olumsuzlama prensibine dayalı hakikat idealinden ödün verilmez – ki Nietzsche’ye göre Batı dekadansının ve onun mantıksal sonucu olarak nihilizmin bir yazgıya dönüşmesinin gerekçesi tam da bu noktadır.

Nietzsche’nin Batı düşüncesini herhangi bir dönemsal ayrıma tabi tutmadan, metafizik düşünmeye dayanan bir gelenek olarak tanımlamasının ve bu geleneği Batı dekadansının gerekçesi olarak görmesinin nedeni, metafizik düşünmenin dayattığı hakikat arayışının her

düşünsel uğrakta kendini gösteren belirgin etkisidir. Sokrates sonrası düşünce, oluşun dışında değişmez bir hakikat arayışı çerçevesinde şekillenen metafizik düşünme alışkanlığı nedeniyle, içinde yaşanan gerçekliği ve oluşu yadsır. Aynı düşünme alışkanlığının bir uzantısı olan Hristiyanlık da bir kurtuluş vaadi olarak sunduğu öte dünya algısıyla, yaşama karşı bir nefret sergiler. Batı'nın düşünme geleneğini karakterize eden hakikat arayışı, Tanrı'nın ölümüne sebep olmuş olsa da, metafizikçilerin dekadandan kurtuluş olarak sığındıkları özne-merkezli dünya anlayışı da özünde bir dekadans semptomuna dönüşür. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın ölümünden doğan boşluğun yerine konulmak istenen de yine hakikat istenci uğruna, içgüdüsellik, yaşam istencinin yadsınmasıdır; dolayısıyla bir hiçlik istencine, dolayısıyla nihilizme saplanmadır. Batı düşüncesinin hiçbir koşulda değişmeyen düşünme alışkanlığı nedeniyle, dekadandan kurtulmanın yolu olarak seçilen yollar da yine dekadansa çıkmaktadır. “Dejenerasyona karşı şifa olarak düşünülenler de sadece dejenerasyonun etkilerine karşı yatıştırıcı olurlar; ‘şifa bulanlar’ ise dejenere olmanın bir tipidir sadece.” (Nietzsche, 1968: 26)

Batı'nın ahlakı Nietzsche'nin *‘dekadansa çare olarak sunulan formül olarak dekadans’* savının en açık örneğidir. Çünkü, ahlak da Nietzsche açısından “dekadansın formülü olarak içgüdülerle savaşmak zorunda olmak” (Nietzsche, 2015b: 17) ilkesine hizmet eder. Nietzsche'nin ahlaka ilişkin saptamalarını değerlendiren Deleuze'e göre, Nietzsche'nin karşı durduğu ahlak anlayışı, reaktif kuvvetlerin aktif kuvvetleri egemenlik altına alma mücadelesidir. Deleuze, ahlak söz konusu olduğunda, yaşama ilişkin aktif ve reaktif olmak üzere iki tutumun var olduğunu ifade eder. Aktif güçlerin tutumu, yaşamı olumlama, reaktif güçlerin tutumu ise, yadsıma ve tepkisel hale gelme biçimindedir. “Aktif güçteki ‘evet’ deyiş, reaktif güçte ‘hayır’a dönüşür.” (Deleuze 2010: 56) Reaktifliği zayıfın güç istenci olarak belirleyen Deleuze'e göre, zayıf güce yönelimini güçlüye karşı tepkisel bir tavırla ortaya koyar. Zayıfın reaktif gücü, güçlünün yaşamı olumlayan ve yaratmaya dönük olan güç istencine tepki biçiminde ortaya çıkar. Çünkü reaktifliği dekadans semptomu haline getiren yaşamı olumsuzlama, yadsıma içgüdüdür. Zayıfın reaktifliği, yaşamı yadsıma noktasında aklın ve ahlakın kural koyuculuğuna sığınarak, yaşam içgüdüleriyle savaş içine girer. “...ne pahasına olursa olsun akılcılık, aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdüsüz yaşamın, içgüdülere karşı direnen yaşamın kendisi yalnızca bir hastalıktı.” (Nietzsche,

2015b: 17) Bu nedenle ahlak, zayıfın reaktifliği olarak ya da yaşam içgüdüsünün yadsınması olarak dekadans belirtisidir. Nietzsche'ye göre, Batı'nın içinde bulunduğu dekadans nitelikli kültürün, nihilizmin, yabancılaşmanın ve dejenerasyonun nedeni ahlak yoksunluğu değildir. Tam tersine, Batı'nın ahlak anlayışı ve düşünsel zemini dekadansı ve dolayısıyla nihilizmi beraberinde getirmiştir. Dekadans ve dekadansın mantıksal sonucu olarak ortaya çıkan nihilistik durum, doğal olanı olumsuzlayan ya da ona kural koyan ahlakın, varoluşu bir eylemsizliğe, dolayısıyla bir hiçliğe sürüklemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Batı'nın ahlakı da, düşünme ve din geleneğinde olduğu gibi aklın içgüdüsüz yaşama telkiniyle insanın doğayla olan özsel ilişkisinin gözden kaçırılması temeline dayanmaktadır. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre bedensel ve doğal olana, dolayısıyla yaşama ve oluşa yönelik hınç duygusu, insanı köklerinden uzaklaştırarak beraberinde bir yabancılaşmayı, yozlaşmayı getirmektedir. Bu hınç duygusunun yarattığı sonuç ise, Nietzsche düşüncesinde dekadanstaki başka bir şey değildir. Çünkü dekadansa götüren yol, bedensel ve yaşamsal olanla çarpışmaktan geçmektedir. Öte yandan bu yol nihai olarak nihilizme çıkmaktadır. Bu yüzden Nietzsche için nihilizm, dekadansın mantıksal sonucudur. Hakikat ideali uğruna, yaşamı, kökleri, doğallığı olumsuzlanan insanlığın bir hiçliğin içine düşmesi kaçınılmaz olmuştur.

Özetle ifade edildiğinde Nietzsche, dekadans durumunu yaşamsal anlamı itibarıyla olumsuzlamaz; fakat Batı dekadansını ve onun mantıksal sonucu olarak nihilizmi, Batı düşüncesinin her tarihsel uğrağında zuhur eden bir yazgıya dönüştüren düşünsel kökenlerle hesaplar. Dekadans olumsuz bir durum değildir; çünkü Batı kültürü kök saldırdığı düşünsel referansları nedeniyle dekadansa uğraması gerektirir. Nietzsche'nin asıl sorunu, Batı dekadansının ve nihilizmin kaynağıyla hesaplaşmadır. Çünkü Batı, her dekadans neticesinde var ettiği değerleri yaşamın içine değil, yaşama karşıt bir aşkınsallığa yerleştirerek, yaşamı değersizleştirmiş, insanı yaşamsal içgüdüleriyle çatışır hale getirmiştir. Bu noktada problem dekadans değil, Batı kültürünün doğasının bizzat dekadans nitelikli olmasıdır. Batı dekadansının temel gerekçesi olan bu çatışma, sonuç olarak, beraberinde nihilizmi getirmiştir. Bu nedenle Nietzsche, insanın köklerinden ve doğallığından uzaklaşması neticesinde ortaya çıkan dekadansın ve onun mantıksal sonucu olarak gördüğü nihilizmin gerekçesini afişe eder. Bu gerekçe Batı'nın tinsel bir gerilime

yol açan hakikat ideali ve bilme yetisine atfedilen mutlaklıktır. Bu nedenle Nietzsche için, asıl değerinden düşürülmesi, dekadansa uğraması gereken, Batı metafizik geleneğinin, insanı doğallığıyla çarpışır hale getiren, mutlak, değişmez, dolayısıyla yaşama karşıt hale getiren hakikat arayışıdır.

1.3. Nietzsche'nin Geleneksel Hakikat Görüşlerine Eleştirisi

Nietzsche'nin birçok eserinde ve farklı bağlamlarda ifade ettiği "*Hakikat yoktur*" (Nietzsche, 1968: 330) tezi, düşüncesinin en tartışmalı, hakkında en çok ihtilafa düşülen ve farklı anlamlandırmalara en açık olan tezlerindedir. İlk bakışta, '*hakikat olarak kabul edilebilecek hiç bir şey yoktur*', '*bir hakikat iddiasında bulunmak yersiz, anlamsız ve yanlıştır*' ya da '*dünya hakkında hakikat ihtiva edecek herhangi bir iddiada bulunmak olanaklı değildir*' biçiminde anlaşılabilir bu ifadeyi Nietzsche düşüncesine sadık kalacak biçimde yorumlayabilmek için, öncelikle düşünürün '*yoktur*' dediği *Hakikat*'in tanımının, içeriğinin ve niteliğinin ne olduğunu saptamak gerekir. Başka bir ifadeyle, düşüncesinin bütünü göz önünde bulundurularak '*Nietzsche'nin karşı çıktığı Hakikat nedir?*' sorusuyla yola çıkmak gerekir. Nietzsche, *Hakikati* reddeder; fakat Nietzsche'nin reddettiği *Hakikat* kavramsallaşması tam da kavramı kuran tarihsel serüvenle ilgilidir. Yani Nietzsche, *Hakikat* denildiğinde kavramın içeriğinin ya da içerdiği niteliklerin zihindeki ilk çağrışımları itibariyle *Hakikati* reddeder. Çünkü Nietzsche, kendi tarihselliği içerisinde geleneğin tesisleştirdiği hakikat anlayışının, *Hakikate* yüklediği anlam, içerik ya da niteliklerde başka bir ifadeyle kavramın tarihselliğinde bir problem olduğunu ifade etmek için *Hakikat*'in olmadığını iddia eder. Bu noktada, Nietzsche'nin reddini, Nietzsche düşüncesinin bütününe sadık kalacak biçimde anlayabilmek için *Hakikat* kavramının tarihselliğine, dolayısıyla geleneğin kavramsallaştırdığı hakikat anlayışının neliğine bakmakta fayda vardır.

Nietzsche'nin olmadığını iddia ettiği ya da reddettiği anlayış, hakikati, aşkın, mutlak, değişmez ya da nesnesine sadık olması bakımından nesnel bir şey ya da *düşünce* olarak tanımlayan anlayıştır. Nietzsche'nin '*Hakikat yoktur*' iddiası bu noktada temelde üç düşünceyi yıkmayı hedefler. Bu düşünceler, aynı idealden beslenen fakat bu ideale hizmet ederken ayağı farklı gerçeklik alanlarına basan düşüncelerdir. Bu düşüncelerin ideali aynı,

fakat bu ideale ulaşmak için yürüdükleri yol farklıdır sadece ve bu yüzden tümü aynı krizle sonuçlanmıştır. Gücünü hakikat idealinden alan bu düşünce yollarından ilki *Hakikate* ulaşmak için şimdi ve burada olan dünyanın ötesinde başka bir dünya yaratma yolunu seçerek ontolojik bağlamda aşkın bir dünya yaratmış (Platonculuk-Tanrı-merkezli düşünce); ikincisi öte dünya düşüncesini terk edip, içkin, seküler, şimdi ve burada olan dünyayı esas aldığını iddia ederek düşünsel-epistemolojik bağlamda başka türden bir aşkın dünya yaratmış (özne-merkezli düşünce); üçüncüsü ise, özne-merkezli düşüncenin radikal bir sonucu olarak, şimdi ve burada olan dünyayı tek ve en geçerli bilgi unsuru sayan olgucu bağlamıyla, bu kez de olguyu/nesneyi aşkınlaştıran bir dünya yaratmıştır (Pozitivist düşünce). Modern düşünce, her ne kadar seküler bir dünya modeli öneriyor olsa da, Nietzsche'ye göre, özne-merkezlilik açısından hala geleneksel metafizik perspektifin etkisi altındadır. Nietzsche'nin kendi ifadeleriyle, “ – tüm bilimimiz, bütün soğukkanlılığına ve duygudan arınmışlığına rağmen, dilin baştan çıkarıcı etkisi altında hala ve ‘öznelere’den, şu sonradan gelme hilkat garibelerinden kurtulabilmiş değil (‘atom’ böyle bir hilkat garibesidir örneğin, Kant’ın ‘kendinde şey’i de öyle.)” (Nietzsche, 2011b: 38) Yani gelenek, ister ontolojik, ister düşünsel-epistemolojik ya da olgucu boyutuyla olsun, *Hakikate* her defasında oluşa ve değişime aykırı bir aşkınlık zemininde yer açmıştır. Bu nokta itibariyle denilebilir ki Nietzsche'nin ‘*Hakikat yoktur*’ iddiasıyla yıkmayı hedeflediği hakikat anlayışı tam da bir ideale dayanması suretiyle, her defasında oluşla çarpışan bir aşkınlık yaratma yanılığısına düşen ve ancak bu aşkınlaştırma yoluyla mutlak ve değişmez bir hakikatin bulunabileceğine inanan geleneksel hakikat anlayışıdır. Bu nedenle, Nietzsche'nin ‘*hakikat yoktur*’ savındaki ısrarı, özünde ‘mutlak ve değişmez bir hakikat yoktur’ ısrarıdır. Çünkü, hakikatin mutlak ve değişmez olması gerektiği düşüncesi, kaçınılmaz olarak, ister ontolojik, ister epistemolojik-düşünsel-ahlaki anlamda olsun, oluşun dışında ve oluşa karşıt başka bir düşüncenin ya da gerçekliğin varolduğu savına dayanmak durumundadır. Düşün tarihinin hakikat idealiyle, var kabul ettiği ve üzerine inşa olduğu bu gerçeklik, fiziksel de olsa, düşünsel de olsa, her defasında oluşa karşıt, fakat oluşa yasa koyan bir yapıyı dayatmaktadır. Nietzsche'nin hakikati mutlak ve değişmez nitelikleri çerçevesinde tanımlayan geleneksel hakikat anlayışına savaş açmasının gerekçesi tam da bu noktaya dayanır. Hakikatin mutlak ve değişmez olması gerektiği düşüncesi, doğal olarak oluşa karşıt ya da oluşun ötesinde bir dünya ya da gerçeklik yaratmak

zorundadır. Çünkü, oluşun içerisinde mutlak ve değişmez olanı bulmak olanaklı değildir. Hakikat, mutlak, değişmez, doğru bir bilgi iddiasında bulunma olarak tanımlandığında, içinde yaşanan dünyanın yapısından ötürü, oluşun belirsizliğinin dışında ya da ötesinde bir gerçeklik yaratmak kaçınılmaz olacaktır. İçinde yaşanan gerçeklikte bulunamayan mutlak ve değişmez olanı var edebilme umudu, tıpkı Platon'da ve Platon sonrası düşüncede olduğu gibi, bu dünyayı aşan fiziksel ya da düşünsel bir 'gerçeklik' alanına hakikat statüsü atfedilmesine neden olur. Bu atf nedeniyle de oluşun dünyası sahip olmadığı ya da kendi yapısına uygun olmayan nitelikler üzerinden yargılanmaya, sınanmaya ya da değerlendirilmeye tabi tutulur. Bu durumu Nietzsche şöyle ifade eder: "Şeylerin 'hakiki varlığına' verilmiş olan kıstaslar, varolmayışın, hiçliğin kıstaslarıdır – 'hakiki dünya' gerçek dünyayla çelişme üzerine kurulmuştur." (Nietzsche, 2015b: 23)

Özetle ifade edildiğinde Nietzsche'nin 'Hakikat yoktur' iddiası, 'gördüğümüz dünyanın dışında ya da ötesinde bir yerde ister fiziksel, isterse de zihinsel olsun, mutlak ve değişmez bir dünya ya da bilgi yoktur' iddiasına karşılık gelir. Bu noktada denilebilir ki Nietzsche'nin tek ve gerçek dünyası, görünen dünyadır. Görünen dünyanın dışında ne Hristiyanlığın '*Tanrı*'sında var sayıldığı gibi 'fiziksel' nitelikli, ne de Platon'un '*İdea*'sında, Descartes'ın '*Cogito*'sunda, Kant'ın '*kendinde-şey*'inde var sayıldığı gibi 'düşünsel' nitelikli aşkın bir gerçeklik alanı vardır. Nietzsche için tek gerçeklik, görünen dünya, oluşun dünyasıdır ki bu kabul onun, hakikati oluşun dünyasının ötesinde bir fiziksel ya da zihinsel gerçeklikte arayan gelenekle temel hesaplaşma noktasıdır. Fakat Nietzsche için 'oluş'un dünyası, pozitivist anlamda 'olgu'nun dünyası da değildir. Bu nokta itibarıyla, Nietzsche'nin hakikat sorunsalı çerçevesinde savaş açtığı bir diğer cephe pozitivist hakikat anlayışıdır.

Pozitivist düşüncenin hakikat arayışının nesnesi görünür dünyadır, yani olgudur. Pozitivist düşünce için '*Nesnel*', '*bilimsel*' ve '*doğru*' bilgi olarak tanımlanan Hakikat, olgu içerisinde tespit edilmelidir. Görünür dünyanın tek gerçeklik alanı olarak kabul edilmesi, Nietzsche'nin düşüncesiyle pozitivismi bir noktada uzlaştırır. Fakat her ne kadar görünür dünyayı esas alarak, görünenin ötesindeki herhangi bir metafizik alanın varolma koşullarını tümünden yok etse de Nietzsche'ye göre, pozitivist düşünce de hala bir tür metafizik düşünme

biçimidir. Çünkü, pozitivist düşüncenin hareket ettiricisi de geleneğe bağlı kalacak şekilde mutlak ve değişmez bir hakikatin varlığına duyulan inançtır ve bu nedenle aslında bilimin kendisi de henüz yeterince bilimsel değildir. Nietzsche'nin ifadeleriyle, “inanç, bilginin özgün bir noktası hakkında mutlak bir hakikate sahip olduğumuza inanmadır. Bu yüzden bu inanış, mutlak hakikatlerin var olduğunu, benzer şekilde o mutlak hakikatlere ulaşılması için kusursuz yöntemlerin keşfedildiğini; nihayet, inancı olan herkesin bu kusursuz yöntemleri kullanacağını farz eder. Bu her üç iddia da, inancı olan birinin bilimsel düşünen biri olmadığını kanıtlar.” (Nietzsche, 2003a: 347) Kısacası pozitivist düşünce de mutlak bir hakikatin varlığına duyduğu inançla geleneğin bir devamı olarak süregelir. Pozitivizmin gelenekten tek farkı hakikati metafizik bir alan yerine, olgusal alanda arıyor olmasıdır. Fakat pozitivist düşüncenin yol haritasını belirleyen de hala bir mutlak ve değişmez olanı arama çabasıdır; dolayısıyla bu yol kaçınılmaz olarak oluşa çelişik bir yapıyı dayatmaktadır. Bu nedenle, Nietzsche “... herşey olmaya gelmiştir: Hiçbir mutlak olgu yoktur, tıpkı hiçbir mutlak hakikatin olmaması gibi...” (Nietzsche, 2003a: 25) diyerek bu kez de pozitivist düşüncenin karşısına çıkar. Çünkü, Hakikati, gerçeklikle uygunluk sergileyen, gerçekliği olduğu gibi yansıtan doğru ve nesnel bilgi olarak tanımlayan pozitivist bakış açısı için hakikat doğruluk; doğruluk ise, ‘olgu’ya, ‘nesne’ye sadakat demektir. Hakikat, nesne içerisinde keşfedilmesi, tespit edilmesi gerektirir. Mutlak ve değişmez olan, dolayısıyla *Hakikat* olgunun/nesnenin içerisinde, olguya/nesneye sadık kalındığı takdirde ele geçirilecek olandır.

Pozitivist düşünce itibariyle aşkınlaşan bu kez de olgunun/nesnenin kendisidir. Çünkü, mutlak ve değişmez olanı aramada referans alınan herşey nihayetinde aşkınlaşmak zorundadır. Aşkınlaşır, çünkü oluşla, yaşamla tezat, dolayısıyla oluşa, yaşama düşman daha üst bir yapı haline gelir. Oluşla tezat hale gelir, çünkü oluşun içerisinde mutlak, değişmez ya da kesin olan hiçbir şey yoktur. Bu nedenle denilebilir ki aşkınlaştırma Nietzsche'nin terminolojisinde sadece bu dünyanın ötesinde bir yapıyı kutsallaştırma değil, bu dünyayı, şeylerin dünyasını, şeylerin dünyasındaki herhangi birşeyi – özneyi-nesneyi/olguyu – kutsallaştırma anlamını da taşır. Bir şeye mutlak ve değişmez niteliklerinin atfedilmesi - ister ötede ister şimdi ve burada olsun - o şeyin aşkınlaşması, dolayısıyla kutsallaşması anlamını taşır. Bu nedenle Nietzsche, “her halükarda, hem dünyayı lanetleyen görüşten,

hem de onu göklere çıkararak görüşten vazgeçmeliyiz” (Nietzsche, 2003a: 46) diyerek, bir yandan öteci metafiziksel perspektifi, diğer yandan bilimci perspektifi karşısına alır. Çünkü mutlak ve değişmez olana atfedilen herşey aşkınlaşır, kutsallaşır; aşkınlaşan, kutsallaşan herşey yaşamın üstüne, ötesine geçer, yaşama karşıt hale gelir ve nihayetinde yaşamı tüketir. Bu nedenle denilebilir ki Nietzsche için Batı Metafiziği *Hakikat* adına yaşama ve oluşa karşıt bir *ideal* yaratmanın tarihidir. Nietzsche’ye göre düşünce tarihinde bu ideal yaratımının tarihsel serüveninde birçok önemli aktör vardır. Nietzsche’nin, Batı metafiziğini topyekun tek bir ‘geleneğe’ olarak tanımlamasına rağmen, bu geleneğin başat temsilcileri olan Platon, Descartes, Kant ve Pozitivizm düşüncesine ve bu düşünceler ekseninde Nietzsche’nin reddettiği *Hakikat* algısının nasıl şekillendiğine bakmakta fayda var.

1.3.1. Platon’un Görünen-Gerçek Dünya Ayrımına Karşı: ‘Tek Gerçeklik Görünendir’

Nietzsche, görünen-gerçek dünya ayrımını, duyularımızın tanıklığını tahrif eden bir metafizik yanılğı olarak ifade eder. Bu ayrım, Batı metafizik geleneğinin temel belirleyicisidir. Batı metafizik geleneği, görünen-gerçek dünya ayrımıyla yaşamsal olanı aşan idealler yaratma ve bu ideallere aşırı anlam yükleme yoluyla dünyevi ve yaşamsal olan her şeyi değersizleştirme yolunu tutar. Nietzsche, bu ayrımın Batı metafiziğini şekillendiren temel bir çerçeve olduğunu ifade eder. Buna göre, bu ayrımın kaynağı Platon’da, doruğa çıkışı bir tür Platonculuk olan Hristiyanlık’ta ve devamı gerçek dünyayı, bir ödev, buyruk, imperatif olarak sunan Kant düşüncesindedir. Platon, Hristiyanlık ve Kant düşüncesinde ‘görünen’, yani içinde yaşanılan dünya ve dolayısıyla yaşam ancak ‘hakiki’, başka bir ifadeyle duyuyuüstü bir dünyayla ilişkisinde anlam kazanır. Bu hakiki ve duyuyuüstü dünya, Platon’da İdealara, Hristiyanlıkta tanrısal bir öteye, Kant’ta numenal olana ilişkindir. Nietzsche’ye göre ise, görünen-gerçek dünya ayrımı, özünde doğal, gerçek ve yaşamsal olana karşıtlığı temel bir hakikat olarak gösterme eğiliminin tezahüründen başka bir şey değildir. Bu ayrımın her üç uğrak noktasında da değersizleşen yaşamın kendisidir.

Platon, İdealar öğretisinde gelip-geçici olmayan, ezeli-ebedi, sürekli ve değişmez bir dünyayı gerçek dünya olarak tasvir eder. Buna göre, içinde değişim, oluş ve akış olan bir dünya gerçek-dışı olandır. Başka bir ifadeyle, duyular ya da görünenler dünyası, içinde

değişimi ve oluşu barındırdığı için gerçek-dışıdır. Çünkü görünenler dünyasında herhangi bir süreklilik, durağanlık, dolayısıyla değişmezlik yoktur. Bu nedenle gerçeklik Platon'a göre, görünenler dünyasına ait bir nitelik olamaz. Gerçeklik, değişimden bağımsız, duyu deneyi yoluyla değil, düşünme ve akıl yoluyla ulaşılabilen İdealar dünyasına ait bir niteliktir. Çünkü İdealar, oluş içindeki dünyanın nesnelere aksine, değişmezlik ve tutarlılık taşırlar. Platon, görünen dünya ve İdealar dünyası arasındaki ilişkiyi bir güneş analogisiyle ifade eder. Buna göre, görünen dünyanın gerçekliği, ancak İdealar dünyasından pay aldığı kadardır. Her ne kadar Platon, gerçekliğin bu pay alma ilişkisiyle görünür dünyaya sirayet edebildiğini ifade etse de bu ilişki zayıf bir ilişkidir. Çünkü görünenler dünyasında bir değişim hüküm sürmektedir ve bu değişim görünenler dünyasını gerçek-dışı kılar. Bu bağlamda hakikat, oluş dünyasına değil, İdealar dünyasına aittir.

Nietzsche'ye göre, tüm Batı düşüncesi ve ahlakını etki altına alan Hristiyanlık da bir tür Platonculuk ya da Platon yorumudur. Tıpkı Platon'un İdealar öğretisinde olduğu gibi Hristiyanlık'ta da içinde yaşanılan dünyanın ve yaşamın anlamı, duyuüstü ya da bir 'öte' dünyayla ilişkisinde tanımlanır. Platon'da olduğu gibi Hristiyanlık'ta da varlık ikili bir ayrıma tabi tutulur. Nietzsche'ye göre, Hristiyanlığın temelini aldığı metafizik ve yarattığı ahlak birbirinden ayırt edilemeyecek ölçüde güçlü düşünsel ilişkilere sahiptir. Bu nedenle Nietzsche bir yandan bu metafizik anlayışla, öte yandan bu anlayışın yarattığı ahlaki dünya düzeniyle bir hesaplaşma içine girer. Platon'da değişim ve tutarsızlığın mekanı olan oluşun dünyası, Hristiyanlık'ta günahın ve acının mekanıdır. Bu nedenle ideal bir dünya ya da Nietzsche'nin ifadesiyle '*saf uydurmalar dünyası*'nın (Nietzsche, 2001a: .27) hayaliyle, yaşamdan ve oluştan yüz çevrilir. Çünkü, kurtuluş için acının ve günahın dünyasından yüz çevirmek gerekir:

“...bu kurgular dünyası gerçekliği sahteleştirir, değersizleştirir, değiller. 'Doğa' kavramı 'Tanrı'nın karşıt kavramı olarak ayarlanınca, 'doğal' sözcüğü 'günahkar' anlamına gelmek zorundaydı, -bütün bu uydurmalar dünyası, köklerini doğal olana (-gerçekliğe-) karşı bir nefrette buluyordu, gerçek karşısında derin bir hoşnutsuzluğun dile geliyordu...” (Nietzsche, 2001a: 27)

Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, gerçeğe yüz çevirmenin dini ve ahlakıdır. Hristiyanlık, öte dünya uğruna, dünyevi ve yaşamsal olanı günah ve çelişki olmaya mahkum eder. Şimdi ve burada olan dünya sakınılması gerektir. Yaşamın amaç ve değeri ise, yaşamın içinde

değil, ötesindedir. Çünkü yaşamın değeri, yaşamsal olandan sakınma ölçütüyle belirlenir. Hristiyanlık, bir öteci ideal olarak yaşama aşkın olan bir hakikate ulaşmak için, içinde yaşanan gerçekliği ve ona dair her türlü ‘isteme’yi istememe gerçeğine dayanır. Bu nedenle duyusal, bedensel, içgüdüsel, doğal olan günah sayılır; yaşam ve yaşama ilişkin her şey gerçek-dışı olarak reddedilerek ya da tahrif edilerek ‘Tanrı’ kavramı inşa edilir ve ‘Tanrı’ kavramı yaşamın çeldiricisi halini alır: “...Tanrı’da yaşamın, doğanın, yaşama isteminin düşman ilan edilmesi! Tanrı’nın ‘dünyeviliğin’ her türlü yalanlanması için, her türlü ‘öte dünyalık’ yalanı için, formül haline gelmesi! Tanrı’da hiçbir tanrısallaştırılması, hiçlik isteminin tanrısallaştırılması!” (Nietzsche, 2001a: 31)

Nietzsche Batı metafizik geleneğinde her defasında farklı adlandırmalar altında ortaya çıkan görünen-gerçek dünya ayrımının temelinde oluşun ardında değişmeyen ve mutlak bir hakikatin varolduğuna duyulan derin bir inancın olduğunu söyler. Bu türden bir ayrımı, oluşun dünyasının ötesinde ya da dışında herhangi bir dünyanın ya da referans noktasının olmadığını ifade ederek reddeden Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin bu türden bir ayrımına ve bu ayrım temelinde şekillenen bir hakikat iddiasına sahip olma nedenlerini sorgular. Bu ayrım ve iddianın kaynağı, Nietzsche’ye göre insanın dünyayı hesaplanabilir, anlaşılabilir ve dolayısıyla yaşanılabilir kılma istencidir. İnsanın hayatta kalabilmek için durağan ve değişmeden bağımsız bir dünyaya gereksinimi vardır. Bu gereksinim nedeniyle, oluşun dünyasının karşısına değişmeyen, hesaplanabilir ve denetlenebilir olan bir hakiki dünya ideali konulmuştur. Oluşun dışı ya da ötesindeki bu dünya, oluşun dünyasının tersine, mutlak, değişmez, birlikli ve dolayısıyla güvenilirdir. Oluşun, görünenin dünyası içerisinde yanlıgıyı, çelişkiyi ve acıyı barındırırken, hakiki dünya bir ideali, olması isteneni ya da olması gerekeni barındırır.³

³ Bu durumu salt bir metafizik inancın eseri olarak gören Nietzsche’ye göre, “*Metafiziğin psikolojisi* – Bu dünya görünendir: sonuç olarak bir hakiki dünya vardır – bu dünya koşulludur: sonuç olarak koşulsuz bir dünya vardır; - bu dünya çelişkiyle doludur; sonuç olarak çelişkisiz bir dünya vardır; - bu dünya *oluşun* dünyasıdır; - sonuç olarak *varlığın* bir dünyası vardır. – tüm bunlar yanlış sonuç çıkarmalardır. (akla duyulan kör inanç: *A* varsa, onun karşıtı olan *B* de vardır) bu sonuçlara vardiran acıdır; esasında bunlar böyle bir dünyanın olmasına duyulan arzudur; keza acı veren bir dünyaya duyulan nefret ifadesi olarak bu dünyadan daha değerli bir dünyanın hayal edilmesidir. Metafizikçilerin gerçekliğe karşı hıncı bu noktada oldukça yaratıcıdır.” (Nietzsche, 1968: 310)

Adlandırmaları farklı olsa da, tüm bu öteci ideallerin özünde kendinde bir gidişata ve akışa sahip olması nedeniyle, insanın müdahale gücünün olmadığı, dolayısıyla karşısında kendini aciz ve savunmasız hissettiği oluşun dünyasına müdahale etme istenci yatar. Müdahale edilemeyen oluşun dünyasını bilinebilir, öngörülebilir ve dolayısıyla müdahale edilebilir kılmak için bir referans olanağı olarak mutlak ve değişmez bir hakikatin varlığına ihtiyaç duyulur. “Bilinmeyi bilinen birşeye dayandırmak, hafifletir, sakinleştirir, tatmin eder, ayrıca bir güç duygusu verir. Bilinmeyenle birlikte tehlike, huzursuzluk, endişe gelir, – ilk içgüdü rahatsız edici durumları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Herhangi bir açıklama, hiçbir şey açıklamamaktan daha iyidir.” (Nietzsche, 2015b: 38) Başka bir ifadeyle, hakikat ya da hakiki dünya kavramı Nietzsche’ye göre, insan varlığının kendisini devam ettirebilmek, içinde yaşamak durumunda olduğu fakat akışına müdahale edemediği gerçeklik üzerinde söz sahibi olmak için var ettiği bir kurgudur. Oluşun ya da görünenin ötesinde aşkın bir gerçeklik arayışı bu nokta itibariyle, tamamen insan gereksiniminin ürünüdür. Fakat, Nietzsche’ye göre, görünenin ve oluşun dışında bir gerçeklik yoktur. “Biricik dünya, ‘görünüşte’ dünyadır: ‘hakiki dünya’ onun üstüne eklenmiş bir yalandır sadece.” (Nietzsche, 2015b: 20) Hakiki dünya kurgusu, bu dünyayı anlamak, tanımlamak, belirlemek ve bu yolla ona egemen olmak için mutlak, değişmez ve güvenilir bir referans yaratma istencinin sonucudur. Çünkü, kendinde bir değişim, akış, yok oluş içerisinde olan, dolayısıyla müdahale ve denetim-dışı kalan bir yer insan varlığına güvenilir gelmemiştir. Bu nedenle oluşun dünyası, mutlak ve değişmez bir hakikat referansı yoluyla kavranmak ve formüle edilmek istenir. Bu noktada amaç ya bir şeye egemen olmak ya da bir şeye karşı direnç göstermektir.

“ ‘Gerçek ve görünen dünya’. Ben bu antitezi değer ilişkilerine dayandırıyorum. Kendimizi koruma koşullarını varolmanın ifadesi olarak görmeliyiz. Çünkü büyümek için gerçek dünyayı değişme ve oluşun değil, olanın dünyası olarak inşa etmiş olduğumuz inancına sadık kalmak zorundayız.” (Nietzsche, 1968: 276)

Nietzsche’ye göre insan kendisiyle çelişmeyen, değişmeyen ve içinde acı çekilmeyen bir dünyayı gerçek dünya olarak kurgulamıştır. Çünkü oluşun dünyasının karakteristiği buna uygun değildir. Oluşun dünyasında geçicilik, güvensizlik ve öngörülemezlik vardır. Bu nedenle içinde yaşanan dünya, gerçek-dışı ya da bir yanılgı olmaya mahkum edilir ve olması istenen bir dünya var edilerek ‘hakiki dünya’ olarak sunulur. Oluşun dünyasındaki

gerçeklik karşısında duyulan acizlik, bu dünyanın dışında ya da ötesindeki bir kurgunun ‘hakiki dünya’ olarak sunulmasına ve bu kurgunun gerçek olarak kabul edilmesine neden olmuştur:

“İnsan *hakikati* arar: Kendisiyle çelişmeyen, aldatıcı olmayan, değişmeyen hakiki bir dünya, çelişki aldanma, değişim – acı çekmenin nedenleridir. Böyle bir dünyanın varolması gerektiğinden şüphe edilmez hiç; o dünyaya götüren yol aranmak istenir.” (Nietzsche, 1968: 316)

Özetle, Nietzsche’ye göre, Platon’dan beri hakikate duyulan inanç ve güvenin temel varsayımı hakikatin geçici ve değişken olamayacağı düşüncesidir. Mutlaklık ve değişmezlik, hakikatin özsel nitelikleridir. Hakikate atfedilen bu niteliklerin kaynağında ise yine yaşamın kendisi vardır. Çünkü, değişen ve gelip-geçici olan, hayatta kalmak için tehlike barındırır. Başka bir ifadeyle, hayatta kalmak için insan varlığı bu tür bir hakikat tanımlamasına ihtiyaç duymuştur. Nietzsche’ye göre, Batı metafizik geleneğinin temel dayanak noktası olan ‘görünen-gerçek dünya’ ayrımının gerekçesi de bu noktadır. Görünenin ötesinde bir gerçeklik arayışının nedeni, görünen ya da içinde yaşanılan dünyada hüküm süren belirsizlik ve düzensizliktir. Bu tür bir dünya değişmezlik ya da düzenlilik taşımadığı için anlaşılabilir, güvenilir değildir, dolayısıyla hakikat için bir referans noktası olamayacak ve oluş üzerinde söz sahibi olmaya olanak sağlayamayacaktır. Bu nokta itibariyle, hakikatin kaynağının görünen dünya olamayacağını saptayan Batı metafizik geleneği, hakikat için yeni bir kaynağa ihtiyaç duyar. Bu kaynak ise Platon’dan beri beden ve duyuların yanıltıcılığına karşı, aklın güvenilir rehberliğinde ulaşılabilecek olan görünenin ardında ve ötesindeki ‘hakiki dünya’dır. Görünen dünya bir yanılgılar alanıyken, ‘hakiki dünya’ geçiciliğin, değişimin, dolayısıyla yanılgının olmadığı alandır ve bu haliyle görünen dünyayı anlamlı ve anlaşılır kılmanın da teminatıdır. Görünenin ardındaki gerçek dünya kurgusu sayesinde içinde yaşanılan ve değişen-dönüşen gerçeklik, anlaşılabilir, yasa konulabilir, öngörülebilir, dolayısıyla yaşanılabilir kılınır. Böylelikle, görünen dünyanın duyular ve beden yoluyla ulaşılan değişken karakteri yadsınır, akıl yoluyla ulaşılan gerçek dünya tüm anlama ve değerlendirmelerin temel kaynağı olur ve bu düşünsel-kurgusal dünya yoluyla oluşun ve görünenin dünyasının düzensiz ve belirsiz gidişatına bir birlik ve düzen kazandırılır. “Kavramlar, türler, formlar, amaçlar, yasalar (özdeş durumlar dünyası) inşa etme zorunluluğu, *gerçek dünyayı* tespit etmeye muktedirmişiz gibi anlaşılmalıdır, sadece onun içinde varoluşumuzu olanaklı kılma

adına dünyayı düzenleme zorunluluğudur bu: - böylece kendimiz için hesap edilebilir, basit, kavranabilir bir dünya yaratırız.” (Nietzsche, 1968: 282)

Nietzsche'nin ifadeleriyle, “biz metafizik dünya hakkında onun ötekiliği, bizim için erişilmez ve kavranılmaz olan ötekiliği dışında hiçbir şey iddia edemeyiz; o negatif niteliklere sahip birşey olacaktır. – Böyle bir dünyanın varlığı, mümkün olan en iyi şekilde kanıtlansa bile, onun hakkındaki her türlü bilgi, şüphesiz ki bilgilerin en önemsizi olacaktır.” (Nietzsche, 2003a: 29) Bu nedenle, Nietzsche için “*Gerçek dünya* şimdiye kadar nasıl tasavvur edilmiş olursa olsun, daima görünen dünya olmuştur.” (Nietzsche, 1968: 305) Bu kurgusal dünya, görünen dünya içerisindeki kaosa, akıl yoluyla bir birlik ve düzen kazandırmak için var edilen bir yanılsamadır. Bu yanılsamaya duyulan ihtiyacın kökeni ise yine yaşamsaldır. Oluşun belirsiz gidişatı karşısında duyulan aciziyet, bu gidişatı kontrol edilebilir hale getirme ihtiyacını yaratmıştır. Bu nedenle görünen ve gerçek dünya ayrımı, insanın psikolojik ihtiyaçlarının yarattığı perspektif bir yorum ya da anlamlandırmadır.

Öte yandan ‘görünen dünya’ da tıpkı ‘hakiki dünya’ gibi kurgusaldır ve bir anlamlandırma ürünüdür Nietzsche için. ‘Görünen dünya’ da tıpkı gerçekliği düzenli bir birliğe kavuşturma ihtiyacının yarattığı bir kavramsallaştırma ya da perspektif bir yorumdur. “*Görünen*, içerisinde pratik içgüdülerimizin iş görebildiği, düzenlenmiş ve basitleştirilmiş dünyadır; o bizim için tamamen gerçektir; yani yaşamamız, onun içinde yaşayabilmemiz için; onun hakikatinin kanıtı budur bizim için.” (Nietzsche, 1968; 306) Çünkü ‘görünen dünya’ olarak kavramsallaştırılan da fiziksel gerçekliğin anlaşılabilir kılınmasından başka bir anlam taşımaz. Bu bağlamda “perspektif, görünüşün karakterini belirler” (Nietzsche, 1968: 305) diyen düşünüre göre görünen dünya, fiziksel gerçekliğin kaotikliğini düzenleyen, örgütleyen ve bu yolla onu basitleştirerek anlaşılabilir kılan bir insan kurgusu ya da yorumudur ve bu haliyle tek gerçekliktir. “‘Görünüş’ gerçeklik anlamındadır, gerçeklikten yapılmış bir seçme, bir güçlendirme, bir düzeltidir.” (Nietzsche, 2015b: 24)

Tüm bu açıklamalar itibariyle denilebilir ki Nietzsche'ye göre içinde yaşanan gerçekliğin, görünenin, oluşun dünyasının dışında başka bir dünya yoktur. Bu nedenle ‘görünen-gerçek dünya’ ayrımı herhangi bir geçerliliğe sahip olmadığı gibi, aynı zamanda yaşamı tüketen, yadsıyan problematik bir düşünme ve yaşama tarzını da beraberinde getirir. Çünkü ‘gerçek dünya’ kurgusu, oluşun dünyasını gerçek-dışı bir ‘görünüş’ olmaya mahkum ederek

değersizleştirir ve bu değersizleştirme üzerinden bir düşünme ve yaşama tarzı önerir. Nietzsche'nin ifadesiyle: “‘gerçek dünya’ kavramı, bu dünyanın ‘gerçek-dışı’, ‘yanıltıcı’, ‘gereksiz’, ‘güvenilir olmayan’, ‘otantik olmayan’, dolayısıyla gereksinimlerimize uygun olmayan bir dünya olduğunu ima eder.” (Nietzsche, 1968: 320) Bu nedendir ki bu yanıltıcı dünya herhangi bir değer ya da hakikatin kaynağı olarak referans alınamaz. Oysa Nietzsche'ye göre, insanın içinde yaşadığı gerçekliğe ilişkin tüm anlamlandırmaları ve dolayısıyla hakikate ilişkin iddiaları yaşamın sürekliliğini ve atılımını sağlamaya dönük yorumlardır. Bu nedenle, tüm anlamlandırma ya da yorumların kökeni de hizmet ettiği amaç da yaşamsaldır, yani oluşun dünyasına aittir. Dolayısıyla Nietzsche, tartışmasının odağını yaşamın değeri yani değer problemi üzerine inşa eder. Yaşamı örgütleme dışında herhangi bir aşkın amaca hizmet etmeyen bu yaşamsal değerler, oluşun, içinde yaşanan gerçekliğin ya da yaşamın ötesinde bir yerde konumlandırıldığında tükenen ve yozlaşan yaşamın kendisi olur. Başka bir ifadeyle yaşamı beslemesi için var edilenler, yaşamı tüketen unsurlara dönüşür. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre, ‘gerçek dünya’ kurgusu izleğinde ortaya çıkan aşkınsal düşünme alışkanlığı yaşamla değerler arasındaki ilişkiyi dejenere eder. Oluşun düzensiz, fakat devingen yapısına mutlak, değişmez, kati ve belirlenmiş hakikat(ler) çerçevesinde anlam kazandırmaya çalışmak, bir yandan oluşun karakteristiğiyle çelişirken, öte yandan yine oluşun karakteristiğine uygun düşecek biçimde yeni bir şey söylemenin ya da yeni değerler yaratmanın önüne set çeken bir düşünme tarzı yaratır ve Nietzsche tam da bu gerekçeyle, Batı düşünme geleneğini mahkum eder.

Özet olarak ifade edildiğinde Nietzsche'ye göre ‘görünen-gerçek dünya’ ayrımı, hakiki dünyanın mutlak değerine sarsılmaz bir inanç inşa etme lehine, oluşun dünyasını değerinden düşürerek gerilimli bir düşünsel gelenek olarak süregelmiştir. ‘Görünen dünya’ ya da ‘gerçek dünya’ oluşun fiziksel gerçekliğindeki öngörülemez ve belirlenemezliği anlamlandırmak, dolayısıyla kontrol edebilmek için var edilen kurgu ya da adlandırmalardır. Bir adım daha öteye gidildiğinde Nietzsche için tüm bu adlandırmalar yalan ve yanıltan türetilen doğrular ya da kurgusal gerçekliklerdir. Çünkü Nietzsche'ye göre,

“Sadece tek bir dünya vardır ve o sahte, acımasız, çelişik, ayartıcı ve anlamsızdır – Böyle yaratılmış bir dünya gerçek dünyadır. Bu gerçeklik, bu hakikat üzerinde zafer kazanmak için yalana ihtiyacımız var, yani yaşamak

için...Yaşamak için yalana duyulan ihtiyaç varoluşun korkutucu ve kuşku uyandırıcı karakterinin parçasıdır.” (Nietzsche, 1968: 451)

1.3.2. Dilbilgisel Bir Alışkanlığın Yanılgısı Olarak Descartes’ın Özne – Nesne Düalizminin Reddi

Nietzsche’nin Batı metafiziğine yönelik eleştirilerinin bir diğeri de Batı metafiziğinin düalist karşıtlıklar üzerine inşa olan düşünme biçimidir. Batı düşüncesi episteme-doksa, gerçeklik-görünüş, form-madde, ruh-beden, özne-nesne, numen-fenomen gibi karşıtlıklar üzerine kurulmuş ve bu karşıtlıklar, öğelerden birinin diğere üstünlüğü çerçevesinde şekillenmiştir. Öğelerden birinin lehine diğere değersizleştirilmiştir. Batı düşünme geleneğinin kesintisiz bir biçimde üstünlük atfettiği kendinelik ise daima aşkın olan ve akılsal nitelik taşıyan olmuştur. Batı metafiziğinin hakikat idealine ulaştıracak temel aygıt olarak gördüğü bilme yetisi, her defasında farklı bir kavramsallaştırma yoluyla, oluş-dışı bir mutlak olan olarak tasarlanmıştır. Nietzsche’ye göre, Batı metafiziğinin temel çıkmazlarından biri de sahip olduğu bu akıl kavramsallaştırmasıdır. Bu oluş-dışı akıl kavramsallaştırmasına Nietzsche “insanlığın olmaya geldiğini, hatta bilme yetisinin bile olmaya geldiğini öğrenmek istemiyorlar, hatta bir kısmı koca dünyayı bu bilişsel yetiden örmekte bile bir sakınca görmüyor” (Nietzsche, 2003a: 24) ifadesiyle karşı çıkar. Akıl, mutlak-değişmez, oluştan bağımsız bir özerk yapı değil, olagelen, dönüşen bir yetidir. Nietzsche, bu yanlış akıl tasarımı noktasında da Batı düşünme geleneğinin herhangi bir dönemsal ayrıştırmaya mahal vermeyecek bir süreklilik içerisinde olduğunu ifade eder. Bu akıl tasarımı ve düalistik düşünme alışkanlığının modern düşünce içerisindeki tezahürü de özne-nesne düalizmi olmuştur.

Tanrı-merkezli kozmolojinin bilimsel keşiflerle yerinden edilmesiyle, gerçekliği anlama ve anlamlandırma noktasında ortaya çıkan yeni paradigmaya uygun bir metafiziksel sistem kurma girişimi özne-nesne düalizmini yaratmış ve bu ayrım en yetkin açıklamasını Descartes’ın *cogitosunda* bulmuştur. Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes’ın ‘düşünüyorum, o halde varım’ ifadesiyle düşünen özneyi merkeze alarak keşfettiği hakikat, eyleyen ile eylemi, insan ile dünyayı birbirinden ayıran ve özne nosyonunu aşkınlaştıran bir düalizmi yaratmıştır. Her şeyden şüphe edilse bile, kendisinden

şüphe edilemeyecek bir töze ya da mutlak bir hakikate ulaşmanın metafiziksel temellerini oluşturmak için açık-seçik ilkeler bulma arayışında olan Descartes, *cogitoyu* varolmanın şüphe götürmez kanıtı ve koşulu olarak sunar. Her şeyden şüphe edilse bile, şüphe etmenin, dolayısıyla düşünüyor olmanın kendisinden şüphe edilemeyeceği saptamasıyla varlığı kanıtlanan *düşünen özne*, yeni paradigmaya paralel bir metafizik sistemin referans noktası haline gelir.

Düşünen öznenin varlığı kanıtlandıktan sonra ise Descartes, dış dünyayı düşünen öznenin bağımsız bir varlık alanı olarak ifade eder. Dış dünya artık modern-aşkın ‘özne’nin karşısında konumlanmış bir ‘nesne’ kavramsallaştırmasıyla sunulur. Bu nokta itibariyle insan ve dünya ilişkisi birbirinden bağımsız iki varlık alanı olarak özne ve nesne karşıtlığıyla temsil edilir. *Cogito* ile mutlak hakikatin ve bilginin temelini atan Descartes, insan ve dünya arasında aşılması güç bir yarılmayla modern düşüncenin yol haritasını belirlemiştir.

Modern düşüncenin temel belirleyicilerinden olan özne-nesne düalizmi, yıkılan Tanrı-merkezli düşüncenin yaratabileceği bunalımları ortadan kaldırabilmek için de yeni bir olanak sağlamıştır. Descartes’ın kendi içine kapanma ya da kendini yalıtma yoluyla kurduğu özne alanı, sadece yeni epistemolojik perspektif açısından değil aynı zamanda ahlaksallık açısından da bir anlam taşır.⁴ Nietzsche’nin ifadesiyle, “ahlak, pratik ya da teorik nihilizme karşı panzehirdi.” (Nietzsche, 1968: 10) Akıl, Descartes’tan beri Aydınlanmanın temel parolasını destekleyecek şekilde hem kendi olanak ve sınırlarını belirleyen hem de yöntemsel kullanılışı itibariyle hakikate ulaştıracağı düşünülen en güvenilir yetidir. Bu yeti hem kendisini eleştiren, hem de gerçekliğe ilişkin en güvenilir yargıyı verebilecek olan bir araçtır.

Özneyi dış dünyadan ayırarak özerk bir alan haline getirme, ahlaki-siyasi-bilimsel açıdan yargı koyma yeteneği verili görüş ya da inançlar tarafından tahakküm altına alınmış olan bireyi özgürleştirme açısından da önemlidir. Bu özgürleştirme/özerkleştirme, çağın

⁴ Tanrı’nın ya da duyüstü alanın yerinden edilmesiyle insan eyleminin temel referans noktası da anlamını yitirmiştir. Tanrı’nın olmadığı yerde insan eylemine sınır çizebilecek bir güç de olamayacaktır. İnsan eyleminin sorumluluk duyduğu odağın kaybolmasıyla insan dünyasında ortaya çıkabilecek dejenerasyonun önüne geçebilmek için modern paradigma kurtuluşu seçimlerinde özgür, fakat eyleminden sorumlu bir ahlaki özne tasarımında bulur. Eyleme hükmeden artık vahiy değil, insan aklıdır.

Aydınlanmacı ruhu açısından da önemli bir belirlemeye denk gelir. Aydınlanma ideali, insana, özellikle de insan aklına duyulan güven üzerine inşa olur. Akıl, yanılgısız-şüphe edilemeyen, güvenilir bilgiye ulaştıracak olan nesnel, evrensel ve özerk alandır. Güvenilir bir yöntemle işgören akıl, toplumun ve insanlığın ilerleme koşullarının sağlayıcısı olacaktır. Örneğin Kant'ın işbaşına çağırdığı *Pratik Akıl*, evrensel ve mutlak ahlaki yasalar koyarak insan dünyasına düzen sağlayacaktır. Kant'ın ifadesiyle, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması ve aklın bir başkasının yol göstericiliği ve yardımı olmadan kullanımı” (Kant, 1984: 211) olarak tanımladığı Aydınlanma düşüncesi açısından akıl, zaten bu aydınlanmayı sağlayacak olan yetidir. Bu nedenle Aydınlanma düşüncesi bir bakıma, akıl yoluyla kaydedileceğine inanılan bilimsel-ahlaki-siyasi ilerlemeye duyulan inancın adıdır. Bu inancın gerçekleşme olanağı ancak eylemlerini yönlendirmede özgür olan bir birey tasarımı gerektirir. “İnsanın değeri bir ahlaki değer olarak konumlandırılmıştır. Sonuç olarak insanın ahlaki yanı bir *causa prima* olmalıdır; bunun için bir *causa prima* olarak insanda bir ilke, bir ‘özgür irade’ olmalıdır.” (Nietzsche, 1968: 163) Bu durumun düşünsel-felsefi dayanağı için ise Descartes'ın özne-nesne düalizmi gerekli kaynağı sağlarken, Kant'ın numen-fenomen ayrımı, hem fiziksel nesnelere alanına ilişkin doğru bilgi sağlaması bakımından bilimsel ilerleme idealine, hem de özgür özneler alanını tesisleştirerek ahlaki-siyasi ilerleme idealine ihtiyaç duyulan argümantasyonu sağlar.⁵ Başka bir ifadeyle, özneyi içinde yaşanan dünyadan ayırarak metafiziksel-aşkın bir alana yerleştirme, özgür, fakat eyleminden sorumlu bir ahlaki varlık

· İlk neden

⁵ Her ne kadar Kant'ın transendental idealizmi, özne ve nesne arasındaki Kartezyen yarılımı aşmaya dönük bir teşebbüs olarak değerlendirilse de fenomen-numen ayrımı Kant düşüncesini de aynı özne kavramsallaştırmasına götürmüştür. Ahlaki özerkliğin imkan koşulu olan numenal alan da - tıpkı Descartes'ın *cogito*'su gibi- referansını dış dünyadan, doğal zorunluluk ve onun yasalarından, tarihsel ve toplumsal bağlamdan almayan bir aşkın özne düşüncesi yoluyla kurulur. Kant'ın özel bir önem atfettiği ahlaki ve özgür bireyi de aşkınsal mahiyetli bir bilen öznedir. Çünkü bu öznenin özgür ve dolayısıyla ahlaki olma koşulunu belirleyen doğal zorunluluk ve onun yasalarından, yani oluşun alanından etkilenmeyen yanındır. Ahlaki öznenin eylemine hükmeden akıldır. Başka bir ifadeyle, ahlaki özneyi belirleyen şey, ahlak yasasına karşı duyduğu saygıdır. Ahlaki özne, ancak bu salt sorumlulukla bir ‘iyiyi isteme’ timsali olabilir. *İyiyi isteme*, herhangi bir isteme değildir. O, buyruğu akıldan gelen ahlak yasasına karşı saygı duygusuyla hareket eden istemedir. *İyiyi isteme*, herhangi bir bireysel arzu yada beklentiden yalıtılmıştır. Bu yalıtılmışlık, ahlaki öznenin varoluş koşuludur. İyiyi isteyerek, yasaya sorumluluğunu yerine getiren ahlaki özne, doğadan, zamansallıktan ya da oluşun doğası itibarıyla yanlışa da teşvik edebilecek etkisinden özgürleşerek oluşun amansız elinden kurtulur. Ahlaki öznenin ayrıcalığı, bu yalıtılmışlık dolayısıyla, hem kendi eylemini, hem de içinde yaşadığı dünyayı özgürce yönetebilme gücünden gelir. Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki düşünen özne de ahlaki özne de oluş-dışı bir aşkınlıkta tanımını bulur.

yaratmanın da yolunu açar. Nietzsche'nin ifadesiyle, "insanlar, kendilerini özgür olarak kabul ettikleri için, pişmanlık ve vicdan azabı yaşarlar" (Nietzsche, 2003a: 61), dolayısıyla eylemlerinin sorumluluğunu alırlar. Tanrı'nın dünya üzerindeki hükmü kaybolmuşsa, Tanrı'nın üzerine düşen görev, yetki ve sorumluluğu yerine getirecek özerk fakat akılsallığına karşı sorumlu bir özne alanı, başka bir ifadeyle ahlaki bir özne yaratılmalıdır. Kant'ın ahlaksallığın olanağını tespit ederken başvurduğu yol tam da bu tür bir özne kavramsallaştırmasına işaret eder. Bu nedenle Nietzsche, "Kant temelde öznenen başlayarak, özneyi kanıtlamak istiyordu"(Nietzsche, 2003e: 68) der. Nietzsche bu durumu şöyle ifade eder:

"Nihilistik bir soru olan 'Ne için?' sorusu bir 'öte' tarafından konulan, verilen, istenen bir amacı varsayma alışkanlığından kaynaklanır – *insanüstü bir otorite* tarafından. Bu inançtan vazgeçilse de birileri bu eski alışkanlığı takip etmeye devam eder ve kayıtsız-şartsız konuşabilen, amaç ve buyrukları belirleyen bir başka otorite arar. Bu noktada ön plana çıkan *vicdanın otoritesidir*. (Kişi teolojiden kendini ne kadar kurtarırsa, ahlak o denli buyurucu olmaya başlar.) (Nietzsche, 1968: 16)

Batı metafizik geleneğinin, özne-nesne düalizmi üzerine inşa edilen bir diğer uğrak noktası hümanizmdir. Hem kendini hem de içinde yaşadığı toplumu tek yönlü dönüştürme gücü olarak insan aklını merkeze taşıyan Batı hümanizmi Vattimo'nun ifadeleriyle, "insanı evrenin merkezine yerleştiren ve onu varlığın efendisi haline getiren bir perspektifi imlemektedir." (Vattimo, 1999: 56) İnsan aklına merkezi bir konum atfeden Batı hümanizminin temelinde de Descartes'ın akıl dolayısıyla yüceltilen bilen öznesi vardır. Akıllı dolayısıyla doğa ve toplum üzerindeki tek muktedir olan ve varlığın merkezine yerleşen *bilen özneye* duyulan inanç, Batı hümanizmi ve Batı metafiziğini birbirine paralel bir çizgide tutar. Salt bir bilen özneye dönüştürülerek ayrıcalıklı bir konuma yerleşen insan Nietzsche'nin ifadesiyle, "bir 'aeterna veritas' olarak, şeyler için güvenilir bir ölçü olarak havada asılı kalır." (Nietzsche, 2003a: 24) Bir başka bakış açısından hümanizm, Heidegger'in ifadesiyle "insandan yola çıkarak, bütününde varolanı insanın durduğu yerden, insana göre açıklayarak, değerlendirerek, insanın felsefi yorumlanışını imler." (Heidegger, 2001: 81) Özneye dönüşen insanın dünya karşısında edindiği bu ayrıcalıklı konuma itiraz eden Heidegger, Batı metafiziğinin özne-nesne düalizmi yoluyla insan ve

dünya ilişkisini problematik bir duruma dönüştürdüğüne işaret eder. İnsanın özneye dönüştüğü noktada, dünya göz önüne getirilen, hesaplanabilen, öngörülebilir, dolayısıyla tahakküm kurulabilen bir nesnelere alanına dönüşür.⁶ Bu bağlamda Descartes'ın *cogitosa*, varoldan önce gelen ve varolanı karşısına alarak nesneleştiren araçsallaşmış bir akla işaret eder.

Descartes *cogito* nosyonu, öznel etkinliği düşünme olan kurgusal-aşkınsal bir insan-özne fikri yaratmıştır. Eylemi eyleyenden, düşünceyi düşünenden, dünyayı insandan bağımsız bir kendinelik haline getiren bu anlayış, Nietzsche'ye göre, özünde büyük bir yanılsama taşır. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre Descartes'ın *cogitosa*, şüphe götürmez mutlak bir hakikatin temsili değil, sadece güçlü bir inancın eseridir.

“ ‘Düşünen bir şey olması dolayısıyla düşünülür olan vardır.’ Descartes'ın argümantasyonunun neticesi budur. Fakat bu durum ‘bir düşünce varsa, bir düşünen olmalıdır’ biçiminde eyleme bir eyleyen ekleyen dilbilgisel bir alışkanlığın formülizasyonu olup, töz kavramına duyduğumuz inancın ‘apriori’ olarak konumlandırılmasından başka bir şey değildir. Kısacası bu bir gerçeğin kanıtlanması değil sadece, aynı zamanda mantıksal-matematiksel bir postüladır. – Descartes'ın izlediği yol kesin bir bilgiye değil, sadece kesin bir inanca ulaştırır.” (Nietzsche, 1968: 268)

Nietzsche özne-nesne düalizminin temelinde dilbilgisel kategorilere duyulan inanç ve bu inanç temelinde eyleme bir eyleyen, düşünülene bir düşünen ekleme gereksinimi olduğunu söyler. “‘Özne’ verili birşey değildir, o birşeyin arkasına eklenen, icat edilen, inşa edilen birşeydir.” (Nietzsche, 1968: 267) Bu gereksinim tamamen gramatiktir. ‘Ateş yakar’ ifadesinde olduğu gibi fiile bir fail yaratma biçiminde ifade edilebilir olan bu alışkanlık, nesne ve nesnenin etkinliğini, öte yandan özne ve öznenin etkinliğini birbirinden bağımsız iki kendinelik olarak sunar ve bu ayrım dilde kökleşir. Oysa ki Nietzsche'ye göre, etkinliğinden bağımsız ne bir nesne ne de bir özne vardır:

“Nesne, nesnenin sahip olduğu nitelikler ve diğerleriyle ilişkisinde ortaya çıkan etki ve etkinliklerdir... Ben eğer bir nesnenin bütün bağıntılarını, niteliklerini, etkinliklerini zihnimde yok sayarsam, bu durumda geriye nesne kalmaz; çünkü

⁶ “...özne olmak, düşünen, göz önüne getiren olarak insanın ayırıcı özelliği olmaktadır. (Heidegger, 2001: 97) diyerek Heidegger, Batı düşüncesinin modern yorumunun ortaya koyduğu insan anlayışını resmeder. İnsan özneye dönüşmüştür. “Artık özne olan insanın, varolanın, nesnenin, karşıda duranın hangi anlamda ölçüsü, merkezi olacağı, olması gerektiği açıklık kazanmıştır...İnsan kendini bütün ölçekler için yetkili ölçü olarak bulur, onaylar. Onunla kesin, yani doğru, yani varolan sayılabilecek her şeyi ölçer, biçer, hesaplar.” (Heidegger, 2001: 97-98)

nesne, mantıksal ihtiyaçlardan dolayı adlandırma ve başkalarına bildirme amacıyla uydurulmuştur.” (Nietzsche, 1968: 302)

Buna göre nesne, bağıntıları, nitelikleri, etkinlikleridir ve tüm bunlar nesnede varolan bir kendinelik değil, bilen öznenin kurgusundan ibarettir. Fakat nesneyi bilen öznenin kurgusu olarak tanımlamak Nietzsche düşüncesini, Descartes’ın *cogito*’suyla paralel bir düşünsel düzleme taşımaz. Çünkü, Nietzsche için Descartes’ın şüphe götürmez mutlak hakikat olarak sunduğu *cogito*’su, yani öznesi de tıpkı nesne gibi bir fiksiyon, bir kurgudur sadece.

“Nesnenin özü tamamen kurgulayan, düşünen, isteyen, hisseden bir şeyin ürünüdür. ‘Nesne’ nosyonu sadece nitelikleri kadardır. Hatta ‘özne’ de diğerleri gibi bir ‘nesne’, bir yaratılmış varlıktır: Akleden, icad eden, düşünen ve tek tek aklettiği, icat ettiği ve düşündüğünden ibaret bir güç tanımının ‘nesne’ siyle basitleştirmedir.” (Nietzsche, 1968: 302)

Nietzsche için nesnelere kendinde niteliklere sahip değildir. Nesne oluşun içinde varolan ve diğer nesnelere etkileşimi dolayısıyla tanımlanandır. Edimi, eylemi ya da bir değişimi olmayan bir şeyin zaten nesne olması olanaksızdır, hatta bu şekilde tanımlanan bir şeyin varolması mümkün değildir. Bu bağlamda, nesne ve nesneye ilişkin dile getirilenler dilbilgisel kategorizasyonların, soyutlama, genelleme dolayısıyla dünyayı hesaplanabilir ve anlaşılabilir kılma çabasının ürünüdür. Nesneye ilişkin tüm belirlemeler insan değerlendirmelerinin, yani insan eyleminin birer neticesidir. Özneyi, bizzat kendi eylemi olan nesneden ya da dış gerçeklikten ayrı kategorize etmek görünen-gerçek dünya ayrımında düşülen yanılgıyla benzerlik taşır. Descartes’ın yarattığı düalizm, kendi eyleminden, ürününden, yorumlamasından etkilenmeyen, özerk ve bağımsız olarak tasavvur edilen bir ‘özne’ alanı tahsis etmiş ve bu alana aşkın bir gerçek dünya anlamı atfetmiştir. Özne, görünen dünyadan soyutlanarak metafiziksel bir alana hapsedilmiştir. Descartes’ın *cogitosu*, özneyi nesnenin, oluşun dünyasından yalıtın, bu yalıtılmışlığa rağmen nesnenin varlığını öznenin zihinsel tasarımı dolayısıyla meşrulaştıran bir düşünce yaratmıştır. Özne, nesnenin, oluşun dünyasını belirleyen, değiştiren-dönüştüren, etkileyen, fakat kendisi bu alandan etkilenmeyen izole edilmiş bir varlıktır. Bu nedenle Descartes’ın *cogitosu*, oluş-dışı, metafiziksel bir alana hapsedilerek aşkınsallaşmıştır. Nietzsche’ye göre ise, özne sadece dil içerisinde inşa edilmiş bir metafiziksel kategoridir. Özetle ifade edildiğinde Nietzsche’ye göre, ‘özne’ olarak adlandırılacak bağımsız bir varlık yoktur;

özne salt bir kurgudur ya da Nietzsche'nin deyişiyile, “‘ben’, yumuşatarak söylersek, yalnızca bir kabul, bir sav ama hiç de ‘dolaysız kesinlik’ değildir” (Nietzsche, 2003e: 30) Öte yandan ne bilen öznenin, ne bilen öznenin değerlendirme, anlamlandırma, kısacası eyleminden soyutlanmış, salt bilen öznenin bilen yanıyla ulaşılabilir bir dış gerçeklik ne de etkisinden azade olduğu o gerçekliği dışarıdan gözlemleyen, bilen yanıyla keşfeden, tözsel, metafiziksel bir ‘özne’ kategorisi söz konusudur. “Böyle bir töz yoktur; eylemin, etkinin, oluşun ardında bir ‘varlık’ yoktur; ‘eyleyen’ sadece eyleme eklenen bir uydurmacadır. – eylem her şeydir.” (Nietzsche, 2011b: 38) Dolayısıyla *eyleyen* ve *eylem*, *özne* ve *nesne* arasındaki ayrım ve düalistik karşıtlık bir yanılgıdır.

Modern dönemin dünya resmi şudur: Tanrı'nın yerine göz diken bir insan-özne ve insan-öznenin dünyayı var kılan düşünen özü. Varlığın varlığı öznenin düşünen özüne tabi hale getirilir ve insan bilen yanıyla özneye dönüşürken dünyanın efendisi haline gelir. Dünya ise insanın tahakküm nesnesidir artık. Nietzsche'nin ifadeleriyle, “‘Ruh’ düşünen birşeydir: ‘mutlak, saf ruh’ – bu tasarım ‘düşünce’ye inanan içebakıştan türetilen ikinci yanılgıdır: Burada ilkin ‘düşünme’ aslında öyle olmadığı halde bir eylem olarak tasarlanmış, ikinci olarak da, içinde düşünme eyleminden başka hiçbir şeyin olmadığı bir özne-töz tasarlanmıştır, yani hem eylem, hem de eyleyen salt bir kurgudur.” (Nietzsche, 1968: 264) Özne ve nesne, başka bir ifadeyle, insan ve dünya birbiri dolayısıyla şekillenen, anlam kazanan bir birliktelikle tanımlanabilir. Bu tanımlama ne özneye ne de nesneye ayrıcalıklı bir konum atfetme eğilimini dışarıda bırakır. Nietzsche'ye göre, dünyayı hesaplanabilir, öngörülebilir bir yer haline getirme arzusunun düşünsel referansı olan özne-nesne ayrımı bir hakikate işaret etmez; öte yandan insan ve dünya ilişkisini dejenere eder. Nietzsche sonrası birçok düşünürün ifade ettiği gibi, doğayla ilişkisi özne-nesne ayrımı üzerinden tanımlanan modern insan, kendisini varlığın bir parçası değil, efendisi olarak algılar ve bu algı tahripkar bir yabancılaşmayı beraberinde getirir.

1.3.3. Hakikati Bir ‘İmperativ’de İnşa Eden Kant Düşüncesinin Eleştirisi

Nietzsche, Platon düşüncesindeki görünen ve gerçek dünya ayrımının bir diğer uzantısının da Kant düşüncesinde olduğunu ifade eder. Nietzsche'ye göre, Platon felsefesinde yer alan

‘duyular yoluyla algılanan dünya, gerçek dünya değildir’ düşüncesi Kant düşüncesinde görüneni, kendinde-şeyden (Ding an sich) ayıran belirlemeyle somutlaştır. Başka bir ifadeyle, Nietzsche’ye göre, Kant’ın numen-fenomen ayrımı da görünen ve gerçek dünya ayrımına dayanan bir tür Platoncu algıdır. Kant, duyusal olana ya da görülene aşkın şeylerin varoluşundan şüphe etmese de duyusal olana aşkın şeylerin bilgisinin olanaksız olduğu düşüncesini eleştirel felsefesinin temel zemini haline getirir. Her ne kadar Nietzsche, Batı kültürünün düşünsel kökenindeki metafizik yanılgıya ilişkin eleştirel tavrı ve görünen dünyayı bir gerçeklik olarak sunması nedeniyle Kant’ı takdir etse de ona göre Kant, aynı metafizik geleneğin takipçisidir. Çünkü Kaufmann’ın ifadesiyle “Kant’ın öğretisi bilim ve dini uzlaştırmak için tasarlanmıştır.” (Kaufmann, 1997: 86) Nietzsche’ye göre, bu durumun en açık göstergesi Kant’ın fenomen-numen ayrımıdır:

“ ...eski ideale varan bir kaçamak yol açılmıştı. ‘Hakiki dünya’ kavramı, ahlakın dünyanın özü olduğu kavramı (-yanlışlar içinde bu en berbat iki yanlış!), şimdi, bulandırılmış – kurnaz bir skepsis sayesinde yeniden kanıtlanabilir kılınmış olmasa da, artık çürütülemez kılınmıştı...Akıl, aklın hakkı ulaşamıyordu oraya... Gerçeklik ‘görünüştellik’ haline sokulmuş; baştan aşağı yalandan bir dünya, yalandan varlıkların dünyası, gerçeklik haline sokulmuştu... Kant’ın başarısı salt bir tanrıbilimci başarısıdır.” (Nietzsche, 2001a: 21-22)

Kant düşüncesinin temel sorusu bilginin nesnesiyle ilişkisi bağlamında epistemolojik bir nitelik taşır. Bu soru ekseninde geleneksel metafizikle hesaplaşan Kant, bilginin ve insan aklının sınırlarını çizmeye çalışır. Bu sınır çizme çabasının nedeni, Kant’ın içinde yaşadığı dönemin düşünsel iklimiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü yönteme bağlı kesin bir bilgiye ulaşmayı hedefleyen Yeni Çağ rasyonalist geleneğinin, akıl üzerinden temellendirdiği özne nosyonu dolayısıyla bilimsel bilgiye referans oluşturma çabası emprist geleneğin saldırısına uğramıştır. Öte yandan emprist geleneğin düşünceye ancak verili duyusal alanın kaynaklık edebileceği savı – ki bu sav, sadece emprist gelenek açısından değil, bilimsellik idealine dayanan çağın düşünsel iklimi açısından da önem taşımaktadır – Batı felsefesinin metafizikle ilgili bir özeleştirisi yapmasına neden olur. Bu özeleştirisi görevini üstlenen isimlerin başında da Kant gelir. Yalın bir dille ifade edilirse, metafiziği ‘aklın soru sormaktan geri durmadığı soruların alanı’ olarak tanımlayan Kant, metafizik bilginin kapsam, kaynak ve sınırlarını sorgular. Bu sorgulama ekseninde de akla ve aklın ulaşabileceği bilgiye bir sınır belirlemeye çalışır. Buna göre Kant, bilgide olanaklı olanın

sınırını çizebilmek için dünyanın *numenal - fenomenal* ya da *görünen ve kendinde şey* olmak üzere birbirinden ayrı iki yanı olduğunu ifade eder. İnsanın bilme olanağı sadece fenomene, yani görüneye ilişkin olabilir. *Kendinde şey*, insanın bilme olanağının dışındadır. Bu nokta itibarıyla, Kant'ın Transendental İdealizmi ve görünen-kendinde şey ayrımı, nesnelere kendisine ontolojik bir yaklaşım sergilemekten ziyade nesnelere bilinebilirliğine ilişkindir. Transendental düzeyde görünüşler (fenomen), dünyanın duyarlığın zaman ve mekan formlarıyla ilişki içinde görüldüğü şekline, kendinde şey ise bu formlardan bağımsız, 'kendinde' olan haline tekabül eder. Kant'a göre, dünyanın 'kendinde'si olan kendinde-şey, insanın bilme yetisinin yapısından ötürü bilinemez olarak kalır. Kant'a göre, "bütün sentetik apriori bilgiler, olanaklı deneyin ilkelerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle hiçbir zaman kendinde şeylerle bir ilişki içine sokulamazlar. Dolayısıyla, bu bilgiler yalnızca görünüşlerle yetinmek zorundadır." (Kant,1995: 65)

Evrensel ve mutlak bir bilginin olanağını gösterebilmek için hem aklın hem de metafiziğin sınırlarını belirlemeye çalışan Kant, *Saf Aklın Eleştirisinde* duyarlık ve anlama yetisinin sadece fenomenal gerçekliği kavrama yeterliliğine sahip olduğunu gösterir. Kant'a göre bilgi, duyarlığın apriori formları olan zaman ve mekan ile anlama yetisinin apriori formları olan kategorilerin birlikteliğiyle inşa edilmektedir. Buna göre Kant'ın *Saf* ya da *Teorik Akıl*, duyarlık ve anlama yetisinin formlarının kapsadığı ve kurduğu fenomenal alanı bilme yeterliliğine sahiptir; zaman ve mekan formları içerisinde deneyimine sahip olunamayanın bilgisine teorik aklın ulaşması olanaklı değildir.

Kant, fenomenal alana ilişkin bilgiye teorik akılla, yani duyarlık ve anlama yetisinin formları yoluyla ulaşılabileceğini ifade eder. Bu noktada, Kant'ın fenomen-numen ayrımı da, saf görü formları (zaman-mekan) kapsayıcılığında olan ve olmayan ayrımına dayanır. Buna göre, teorik akıl sadece, zamanın ve doğal nedenselliğin hüküm sürdüğü fenomenal alana ilişkin bilgi üretir. Teorik akıl zamansal ve nedensel olmayan numenal alana ya da 'kendinde-şey'e ilişkin nesnel geçerliliği olabilecek herhangi bir bilgi sağlayamayacaktır. Kant'ın ahlaki sorumluluk ve özgürlük açısından temel problemi ise tam da bu noktada başlar. Deleuze'ün ifadesiyle Kant'a göre "fenomenleri, mekan ve zaman koşulları altında ortaya çıktıkları şekliyle ele aldığımız ölçüde özgürlüğü andıran hiçbir şey bulamayız: fenomenler *doğal nedensellik* yasasına (anlama yetisinin kategorisi) tabidirler; bu yasaya

göre, sonsuz biçimde her şey bir başka şeyin etkisidir ve her neden, önce gelen bir nedene bağlıdır. Buna karşılık, özgürlük, ‘bir duruma kendiliğinden başlama’ gücü ile tanımlanır... Bu anlamda özgürlük kavramı, bir fenomenin tasarımını veremez, fakat ancak görüde verilmeyen bir ‘kendinde-şey’in tasarımını verebilir.” (Deleuze, 1995: 69) Bu nokta itibariyle Kant özgürlük olanağını, ‘kendinde-şey’e gerçeklik kazandırarak kurtarır.

Zamansallık ve nedenselliğin hüküm sürdüğü fenomenal alanda özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, fenomenal dünyayı belirleyen yasalar nedenselliğin yarattığı bir belirlenmişliğe dayandığından özgürlük olanağını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü ahlaksallığın temel dayanak noktası olan özgürlük salt bir idedir; zamansallık ve nedensellikte açıklanamayacak bir ‘kendinelik’tir. Bu düşünülür alanı teorik aklın kavraması mümkün değildir. Bu nedenle Kant, zamansal ve nedensel olmayan ‘kendinde-şey’in ya da numenal alanın apriori bilgisine ulaşmanın olanağını *Pratik Akıl* yoluyla inşa eder. Teorik akıl sınırları içerisinde kaldığı müddetçe, ‘kendinde-şey’e ilişkin herhangi bir bilgiye varılamaması nedeniyle Kant, ‘Pratik Akıl’a başvurarak ‘kendinde-şey’e bir gerçeklik kazandırır. Pratik Akıl, insan eylemine kural koyan yetidir. Bu bağlamda, Kant’ın Teorik aklı, ‘olan’ hakkında bilgi sağlarken, Pratik Akıl, ahlak yasası yoluyla ‘olması gereken’i belirleyen, salt düşünceye ait olan, kural koyan yetidir. Duyu-deneyi yoluyla ulaşılamayacak olan kendinde-şey’in hakikatini ortaya koyacak olan Pratik Akıldır. Bu nokta itibariyle Kant, ahlaksallığın fenomenal alanın yasalarından bağımsız olduğunu göstererek onu numenal alanla ilişkisinde bir yasaya dönüştürür.

Özet olarak söylersek, Kant’ın akla ilişkin sınır ve kapsam belirleme noktasında çıktığı yolun rotasını belirleyen *numen-fenomen* düalizmi olmuştur. Buna göre, dünyanın bir görünen, fenomenal yanı, bir de ‘kendinde-şey’ olan numenal bir yanı vardır. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant, aklın gerçeklik hakkında bilme olanağına sahip olduğu tek yanının görünen-fenomenal yanı olduğunu ve aklın gerçekliğe ilişkin nesnel ve evrensel bir tasarıma ulaşabilme noktasındaki yegane nesnesinin de yine bu fenomenal alan olduğunu göstermeye çalışır. Başka bir ifadeyle, fiziksel nesnelere görünen-empirik dünyası bilinebilir olanın, bilme olanağının tek nesnesidir ki bu nokta “bizler ‘kendinde dünyanın özü’ (Wesen der Welt an sich) ile ilişkiye girmiyoruz; biz temsilin alanı içindeyiz” (Nietzsche, 2003a: 29) diyen Nietzsche’nin Kant’la hemfikir olduğu noktadır. Öte yandan

Kant'a göre, numenal alan, yani gerçekliğin *kendinde*-si ise düşünülebilir, fakat bilinemez olandır. Algılayan ve bilen özne için temel bilme nesnesi olan fenomenal alan, numenal alana dair hiçbir şey söylememektedir. Örneğin, 'Tanrı', 'Ahlak', 'Değer', 'Özgürlük' gibi herhangi bir görüneni olmayan ideler için fenomenal alandan herhangi bir kaynak üretilmemektedir. Bu nedenle, bu ideler söz konusu olduğunda, nesnel ve evrensel herhangi bir iddiada bulunmak için öznenin başvurabileceği kaynak fenomenal alan olamayacaktır. Bu idelere fenomenal alanda nesnel ve evrensel bir hakikat kazandıramayan Kant, ihtiyaç duyduğu bu hakikate öznenin ait olduğu numenal alanda ulaşır. Fenomenden, 'olan'dan yola çıkıldığında gerçeklik kazanamayan bu kavramlar, ancak 'olması düşünülen', 'olması istenen', 'olması gereken' bir alanda gerçeklik kazanır. Kant'ın öznesinin kurgusal-aşkınsal mahiyetini tesisleştiren tam da bu noktadır. "Kant, görünen dünyanın şöyle böyle oluşunun sorumluluğundan tam anlamıyla kurtulabilmek için – kısacası kötü ve fena olanı hesap edebilmek için 'özgürlük' hipotezini öne sürdü" (Nietzsche, 1968: 15) diyen Nietzsche, bu yolla görünen dünyanın dışında başka bir alan tesisleştiren Kant'a karşı çıkar.

Kant'ın sistemi açısından fenomenal alan belirlemesi, fiziksel nesnelere dünyasının bilinebilirliği açısından gerekli kesinlik ve nesnellik standardını sunarken, ahlaksallık ve özgürlük olanağı gibi doğrudan insan dünyasını ilgilendiren hakikatleri inşa etme amacına referans olamamıştır. Çünkü Kant'ın özne nosyonu açısından, olması umut edilen ahlaksallığın zemini, kör eğilimlerin yarattığı şiddetin ve çatışmanın arenası olan doğanın ve tarihin empirik-toplumsal-kültürel dünyası, başka bir ifadeyle fenomenal dünya olamayacaktır. Nietzsche'nin ifadeleriyle, "doğa ve tarihin temelden *ahlaksızlığı* karşısında Kant ahlaka inanıyordu, ama doğa ve tarih tarafından ispatlandığı için değil, aksine buna rağmen, ona doğa ve tarih aracılığıyla karşı çıkıldığı için inanıyordu." (Nietzsche, 2001b: 11) Bu nedenle olması umut edilen ahlaksallığın olanağı, öznenin fenomenal alana ait doğasında değil, numenal alana ait doğasında aranmalıdır. Bu noktadan yola çıkarak denilebilir ki Kant için, numenal alanın aşkın öznesi sahip olduğu *Saf Akıl* dolayısıyla fenomenal alanın, *Pratik Akıl* dolayısıyla numenal alanın bilme ve düşünme koşullarının taşıyıcısıdır artık. Nietzsche için ise, "bilgiye sınırlarını göstererek, inanca tekrar yol açmak" (Nietzsche, 2001b: 156) isteyen Kant düşüncesinin özünde Platoncu izlek kendini devam ettirmektedir. Çünkü Kant, Platon düşüncesine sadık kalacak şekilde "daha üstün bir

değere sahip şeylerin mucizevi bir kökenden, doğrudan ‘kendi içindeki şey’in özünden ve aslından geldiğini varsayarak bir zorluğu aşmaya çalışmıştır.” (Nietzsche, 2003a: 23) Numenal alanda, *kendinde-şey* kavramında yeniden sağaltılan Hristiyan varlık tasarımı başka birşey değildir. “Aslında yine aynı güneş, (Platonculuktur): ama sisin ve kuşkunun arasından ışıltıyor; fikir yüceltilmiştir, solgun, kuzeyli, Köningsbergli olmuştur.” (Nietzsche, 2015b: 25)

Kant, ahlaksallığın ‘kendinde-şey’le ilgili olduğunu göstererek fenomenal alanın ötesinde duyuyüstü-düşünülür bir doğanın olanağını inşa eder. Nietzsche için ise, Kant ‘kendinde-şey’ yoluyla bir duyuyüstü dünya inşa etmesi nedeniyle, ‘damarlarında tanrıbilimci kanı akanlar’dandır. Çünkü Nietzsche’ye göre, Kant’ın metafiziği aşma amaçlı eleştiri projesi aynı metafizik dilin içerisinde kalmasıyla sonuçlanmıştır. Öte yandan düşünüre göre, Kant’ın bu dili aşmak gibi bir amacı da yoktur. “Kant’ın teolojik kavram dogmacılığı (‘Tanrı’, ‘ruh’, ‘özgürlük’, ‘ölümsüzlük’) karşısındaki zaferinin, o ideale sekte vurmuş olduğu (teologların bir süre için kafalarında kurmuş oldukları gibi) hala ciddi olarak düşünölmektedir gerçekten? – kaldı ki Kant’ın kendisinin böyle bir niyeti var mıydı?” (Nietzsche, 2011b: 65)

Nietzsche’ye göre Kant, Platon’dan beri süregelen metafizik çizgiye sadık kalmıştır. Çünkü Kant için de bu dünya, salt bir ‘fenomen’, bir ‘görünüş’tür ve bu ‘görünüş’ten ayrı bir ‘düşünölür’, ‘numenal’ alan vardır. Yine oluşun karşısına bir duyuyüstü alan inşa edilir; yaşama, görünüşün dünyasıyla düşüncenin, numenin dünyası arasında bir karşıtlık yaratılır. Kant’ın eleştirel felsefesi geleneğe bağlı biçimde ahlaki dünya yorumu üzerinden yine bir duyuyüstü inşa etmiştir.⁷ Nietzsche için Kant’ın ahlaki dünya yorumu, dünyayı

⁷ Nietzsche’ye göre, Kant’ın fenomen-numen ayrımında yeniden diriltelen ‘görünen-gerçek dünya’ ayrımı, aynı zamanda hakikatin ahlaksal olması gerektiğine duyulan inançtan kaynaklıdır. Hakikat ve ahlakilik arasında kurulan bu paralel ilişkiyi oluşun belirsiz, dolayısıyla yanıltıcı dünyasında kurmak olanaksız olduğundan ahlaki değerler, mutlak ve değişmez bir alana, bir ‘hakiki dünya’ya yerleştirilir. Bu dünya ahlaki olmayan bir dünyadır; bu dünyanın sunduklarına eğilim göstermek, sözgelimi bedeninin arzularına yönelmek – çünkü bedeninin pusulası bu dünyaya işaret eder - gayri-ahlaki ya da günah olarak adlandırılır. Bu noktada ‘hakiki dünya’ ve onun buyruğu olan ahlak, ilke ve kuralları yoluyla oluşun insan eylemini yönetmesine müdahale eder. Oluşun belirsiz doğasının belirlediği istenç, sözgelimi ‘*yapmamalısın*’ biçiminde gelen buyrukla ahlaki bir hizaya getirilir. Yasa, belirsiz bir istencin, yani oluşun doğasının insan eylemini yönetmesine engel koyar. Dolayısıyla oluşun gidişatı belirsiz dünyası değersizleştirilirken, bu değersizleştirmeye var edilen ‘hakiki dünya’ değer kazanır. “‘Daha iyi bir dünya’, ‘hakiki dünya’, ‘öte dünya’, ‘kendinde şey’ dünyayı kötölemenin kaynağıdır” (Nietzsche, 1968: 377) diyen Nietzsche’ye göre ise oluşu değersizleştiren gelenek, Kant’ta da varlığını devam ettirmektedir. Bu nedenle, denilebilir ki

'kendinde' ve 'görünüşte' olmak üzere ikiye ayırma suretiyle yaşamı 'kendinde' değer taşıyan bir hakiki dünyaya göre değerlendirme eğiliminin devamıdır. Bu durumu Nietzsche, "ahlak kimin güç istencidir? – Sokrates'ten beri, Avrupa tarihinin ortak zemini ahlaki değerleri, diğer değerler üzerinde egemen kılma teşebbüsüdür." (Nietzsche, 1968: 156) sözleriyle ifade eder. Kant'ın ahlaki dünyası, bir ödev ya da buyruk olarak oluşa yasa koyan, oluşun 'olması gereken'ini belirleyerek ona değer ve anlam kazandırır ve bu haliyle, Platoncu gelenekle sıkı bir bağ içerisindedir. Platoncu geleneğin bu dünyaya aşkın olan bir hakiki dünya inşa etme istenci, Kant düşüncesinin ahlaki dünya tasarımı somutlaşır.

Özetle ifade edildiğinde ahlaksallığa ilişkin mutlak ve evrensel bir standart arayışında olan Kant, bir yandan geleneksel metafiziği aşmaya çalışırken, yine aynı geleneğe saplanmış, - çünkü yine görünen alanın dışında, bir düşünülür alan tasarlamıştır - öte yandan yine aynı arayış nedeniyle, bilinmeyen, fakat sadece düşünülebilir olan bir alana başvururken, kaçınılmaz olarak özneyi yaşamsal, içgüdüsel, *şimdi ve burada* olan bağlarından soyutlayarak aşkınsal anlam ve işlevlerle tanımlar hale gelmiştir. Tanrısal olana atfedilen anlam, akılsal-ahlaksal olana tahvil edilerek, her ne kadar çağın ruhuyla uyum gösterecek şekilde *insan-merkezli* düşünceye bir katkı sunulmuş olsa da, insanın içinde yaşadığı gerçeklikle, oluşla ilişkisi bir sorunsal olarak kalmıştır. Çünkü Kant düşüncesini ayakta tutan numenal alanın aşkın öznesinin, yani insanın ikamet ettiği yer *şimdi ve burada olan dünya* değil, düşünülür, umut edilebilir, istenebilir, fakat bilinemez olan bir kurgusal alandır. Kant, hem fenomenal alana hem de numenal alana ilişkin kesin ve evrensel bir hakikate ulaşma amacıyla hareket eder. Kant'ın fenomenal alanın bilgisine ilişkin iddiaları, hem akla hem de olguya duyulan güven duygusuyla şekillenen pozitivist düşünceyi güçlendirirken, numenal alanın bilgisine ilişkin iddiaları yine pozitivist düşünce itibarıyla geçersizleştirilecektir. Çünkü, pozitivist düşüncenin perspektifinden, ahlak yasası dolayısıyla varlığı meşrulaşan numenal alan *olgu-dışı* olması itibarıyla zaten konu-dışı olacaktır.

Nietzsche'ye göre 'görünen-gerçek dünya' ayrımı salt ontolojik-epistemolojik bir belirleme değil, aynı zamanda ahlak ve değer problemlerine ilişkin bir ayırmadır.

1.3.4.Pozitivist Düşüncenin ve Mantığın Eleştirisi: ‘*Hakikat, Doğruluk Değildir*’

Nietzsche'nin modern düşünce gelenekleri içerisinde eleştirilerinin yöneldiği bir diğer perspektif, 19. y.y. bilimciliği, pozitivizm ve dolayısıyla mantıksal akılyürütmeye duyulan güvendir. Her ne kadar pozitivist düşünce ve bilimcilik, Hristiyan dünya tasarımına karşı seküler bir dünya modeli önererek, şimdi ve burada olan dünya üzerinden bir gerçeklik inşa ediyor gibi görünse de Nietzsche bu iki perspektif arasında herhangi bir karşıtlık olmadığını iddia eder. Çünkü, Hristiyanlık ve bilimciliğin düşünsel odağı ortaktır. Bu ortaklığı yaratan ‘akılsal olan iyidir’ düsturunda inşa olan Platoncu hakikat istemidir. Nietzsche'ye göre, pozitivizm de kaynağını aynı metafizik gelenekten alır; bu nedenle kaynağını bu metafizik gelenekten ve bu geleneği var eden hakikat idealinden alan diğer tüm düşünsel perspektifler gibi Batı nihilizminin uğraklarından biridir sadece. Bu nedenle Nietzsche, “ben çileci idealin doğal antagonistini aradığımda, bilimi sürmesinler benim önüme... Bu ikisi, bilim ve çileci ideal aynı zemin üzerinde dururlar: hakikate fazla değer biçme, (daha doğrusu, hakikatin değer biçilemezliğine, eleştirilemezliğine olan inanç) zemini üzerinde dururlar, tam da bu yüzden zorunlu olarak birbirinin müttefikidirler” (Nietzsche, 2011b: 162) der.

Batı düşüncesinde pozitivizmin ve bilimciliğin yükselişine kadar olan süreç nasıl şekillenmiştir? Özünde Batı dekadansının tarihsel uğraklarından biri olan pozitivizmin temel kaynağı modern bilimsel keşifler itibariyle ortaya çıkan yeni gerçeklik tasarımıdır. Batı dekadansının ana referans noktası olan hakikat istemi, yine aynı istemin ürünü olan Tanrı'yı ve Tanrı'da temsil olunan değerleri öldürmüş, bir başka ifadeyle dekadansa uğratmıştır. Akıl çağının sunduğu düşünsel iklim, Batı düşüncesini Hristiyan teolojisinin tahakkümünden kurtarmıştır. Fakat Hristiyan Tanrı'nın zemini kaymış olsa da, Batı düşüncesi vazgeçemediği hakikat istemi nedeniyle yeni bir tanrı yaratmaktan geri duramamıştır. Yeni tanrı artık modern özne nosyonudur. Aşkınısal-ötedeki Tanrı yerinden edilmiş, fakat modern özne nosyonu ile, seküler – fakat aşkınlığından herhangi birşey kaybetmemiş – yeni bir tanrı yaratılmıştır. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre, Tanrı idealinden, başka bir ifadeyle hakikat isteminden ve aşkınsallaştırma eğiliminden vazgeçemeyen Batı düşüncesinde değişen herhangi bir şey olmamıştır.

Kısacası, Yeni Çağ düşüncesi de Nietzsche'nin işaret ettiği aynı metafizik geleneğin devamı olarak nihilistik temeller üzerine inşa olur. Tek fark, insanın doğa karşısındaki konumlanış biçimidir. Doğa artık ne Antik Yunan'da olduğu gibi salt bilme heyecanı uyandıran bir varlık alanı ne de Orta Çağ düşüncesinde olduğu gibi, Tanrı'nın bahşettiği bir eserdir. Doğa, Yeni çağ düşüncesi itibariyle, incelenen, araştırılan, denetlenen, yasası insan aklı tarafından konulan ve yine gerektiğinde insan lehine, insan aklı yoluyla dönüştürülebilen, insanın egemenliğini ilan ettiği bir şeyler alanıdır. Doğa artık salt bir bilgi nesnesidir; bu nedenle nihai amaç bu nesnelere alanına ilişkin yöntemle bağlı, mutlak, değişmez ve kesin bir bilgi ya da hakikat ortaya koymak olmalıdır.

Doğadaki her olgunun yeter nedenini, yine doğanın kendisinden türetme eğilimi olarak ifade edilebilecek olan bu yeni düşünsel devrim, Batı felsefesini yeni bir problemle karşı karşıya getirir. Duyuüstü alana ait olan tüm yüklerinden kurtulmaya çalışan Batı düşüncesi için, kesin bilgiye ya da mutlak hakikate kaynaklık edecek tek gerçeklik alanı verilen duyusal alan olmalıdır. Tam da bu nokta, Batı felsefesini temel düşünsel kaynağı olan metafizik düşünme tarzıyla bir hesaplaşmaya zorlar.⁸ Bu hesaplaşmayı sisteminin merkez noktasına oturtan Kant bile – her ne kadar başka türden bir metafizik düşünme olanağına yer açmış olsa da⁹ - bilinebilir olanın sadece fenomenal alanda mümkün olduğunu göstererek pozitivist eleştiriyi güçlendirmiştir.¹⁰ Başka bir ifadeyle, “Kant felsefesi ile

⁸ Nietzsche'nin perspektifinden Batı düşüncesinin özsel mantığı olan metafizik düşünme, sadece Tanrı'nın ve Tanrı'da temellenen değerlerin ölüm gerekçesi değil, aynı zamanda kendi çöküşünün de gerekçesidir. Kesin ve mutlak bir hakikate ulaşma arzusu, Batı düşüncesi içerisinde önce duyuyüstünü var ederek, daha sonra var ettiği duyuyüstünü yine aynı hakikat ideali nedeniyle yok ederek, her tarihsel uğrakta kendi düşünsel kaynaklarının çöküşüne neden olmuştur. Batı dekadansının temel gerekçesi olan hakikat ideali ve bu ideale ulaşmanın yöntemi olarak metafizik düşünme, aynı zamanda modern dönemde bilimsel düşünmenin ortaya çıkışı ve yükseliş koşullarının da hazırlayıcısı olmuştur. Batı düşüncesinin hakikat idealinin modern dönemdeki karşılığı olan bilimsellik idealinin yükselişi ise ilk darbesini metafizik düşünmeye indirmiştir. Metafizik düşünme, hakikat ideali uğruna kendi eliyle yarattığı bilimsel düşünme tarafından değeri ve geçerliliği sorgulanan bir etkinlik haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle, yine hakikat idealine dayanması dolayısıyla bir metafizik düşünme biçimi olarak tanımlanabilecek olan bilimsel düşünme, metafizik düşünmenin, yani metafizik düşünme metafizik düşünmenin çöküşüne gerekçe olmuştur.

⁹ Ayrıntılı açıklama tezin 2.3. *Hakikati Bir İmparativde İnşa Eden Kant Düşüncesinin Eleştirisi* bölümündedir.

¹⁰ Kant'ın numenal alanının ahlaksal sorumluluk olanağı taşıyan aşkın öznesi, pozitivism tarafından iptal edilir. “Hakiki dünya – artık hiçbir şeye yaramayan, daha fazla yükümleyici bile olmayan bir fikir – yararsız, gereksizleşmiş bir fikir, dolayısıyla çürütülmüş bir fikir: ortadan kaldıralım onu!” (Nietzsche, 2015b: 26) Çünkü Kant'ın *koşulsuz buyrukla* kurtarmaya çalıştığı hakiki dünyası olgusal değildir, olgusal dayanağı yoktur. Dolayısıyla hakiki dünyanın vatandaşı olan aşkın öznenin de gerçekliğinden söz edilemez. Bu yüzden de pozitivist düşünce için yok hükmündedir. Geriye kalan olgusal-fenomenal dünyanın ahlaksal sorumluluktan azade edilmiş pozitivist-empirik öznesidir. Olgular-nesnelere-araçlar yoluyla bilgiyi, hakikati isteyen bu öznenin dünyayla kurduğu ilişki ise, araçsallaştırma-nesneleştirme-sömürme ve bu yolla tüketme

‘doğru dünya’nın bir kategorik buyruk olarak kurtarılması denenirken, bu denemenin eksik kaldığının görülmesi ile birlikte – Kant felsefesinin tek yanlı bir sonucu olan – pozitivizm ‘duyulur dünya’ya yeni bir dönüş başlatıyor, ancak pozitivizm bu dünyayı aynı zamanda akılla özdeşleştiriyor.” (Sözer, 2000: 396) Pozitivist düşünce, geleneğe bağlı kalacak şekilde dünyaya ilişkin doğru, genelgeçer ve evrensel bir bilgiye ulaşma iddiasındadır. Pozitivist düşünce, bu iddiayı gerçekleştirebilmek için de olguyu olduğu gibi kavrama ve yansıtma yeterliliğine sahip olduğunu varsaydığı insan aklına duyduğu güvenle hareket eder. Pozitivizme göre, bilginin doğru ve geçerli olma koşulları ise şöyle ifade edilebilir:

- “1. Yalnızca içerikleri erişilebilir araçlarla denetlenebilen (empirik olarak doğrulanabilen) dünya hakkındaki önermeler bilgi adına hak kazanırlar.
2. Bilimlerin ve mantığın (matematiğin) kullandığı yöntemlerden başka hiç bir yasal bilgi edinme yoktur.
3. Hem deneyimden bağımsız olarak geçerli olabilen ve hem de olguları herhangi bir biçimde betimleyen önermeler (‘sentetik a priori yargılar’) olamazlar.” (Altuğ, 1989: 27)

Pozitivist düşünceye göre, bilinebilir olan sadece verili olgulardır. Bu nedenle bilme ediminin yegane konusu olgular olmalıdır. Olgulara dayandığı için bilimsel düşünmeye özel bir önem atfeden pozitivistlere göre, olgular belli yasalara uygun biçimde ortaya çıkarlar. Bu noktada amaç, bu yasaları anlamak olmalıdır. Bu yasaları anlayabilmek için de herşeyden önce bir yöntem bulunmalıdır ki Nietzsche’ye göre, “19. y.y.’ı ayrıcalıklı kılan bilimin zaferi değil, bilimsel yöntemin bilim üzerine zaferidir.”(Nietzsche, 1968: 261) Bu yöntem ise, Nietzsche sonrası dönemde özellikle Mantıkçı Pozitivistlerin önerisi göz önünde bulundurulduğunda ancak, doğrulanabilirlik ve mantıksal akılyürütme olabilir.

Mantıkçı pozitivistler, gerçekliğe ilişkin doğru bir bilgiye ulaşmanın yolu olarak anlamlı önermeler oluşturmanın önemine inanırlar. Bir önermenin anlamının olup-olmadığının

biçimindedir. Varlığıyla bu imhaya engel olabilecek ne bir Tanrı, ne bir ahlaksal alanın varlığı olanaklıdır. Fakat duyuyüstünün iptali sadece duyuyüstüne dayanan değerlerin tasfiyesi değil, varlığını bir düşünsel-yaşamsal alışkanlık olarak bu alanla anlamlandıran insan varoluşu için duyusal dünyanın da değersizleşmesi anlamını taşır. “Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüşteki dünya? Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte biz görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık!” (Nietzsche, 2015b: 26) Herşeyin anlamını yitirdiği bir yerde tüketme, yok etme meşru bir eylem biçimi haline gelir. Bu nedenle görünür dünya artık insanın sorumluluğunu üstlenmesi gereken bir yer olmaktan çıkar, bir tüketim nesnesine dönüşür.

kanıtını ise doğrulanabilirlik ilkesi sağlayacaktır. Bir önermenin doğrulanabilirlik ilkesiyle denetlenebilmesinin yolu, önermenin bir duyuşsal veriye ya da nesneye karşılık gelmesi olacaktır. Eğer önermeyi karşılayacak herhangi birşey bulunmuyorsa, önerme anlamsız bir önerme olarak dışta tutulacaktır. Bir önerme duyuş-deneyi yoluyla sınanabiliyorsa, duyuşsal-olgusal herhangi birşeye karşılık geliyorsa, ‘*anlamlı*’, karşılık geldiği olguyu, gerçeklikte olduğu gibi yansıtıyorsa ‘*doğru*’ olarak kabul edilecektir.

Doğrulanabilirlik ilkesini, anlamlı ve bilimsel bilginin temeli sayan ve doğrulanabilirliğin ancak olgulara başvurma yoluyla olanaklı olduğunu ifade eden mantıkçı pozitivism, emprizmin bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Gerçekliğe dair herhangi bir iddianın geçerlilik-doğruluk koşulu duyuşsal veriye-deneye dayanmasıdır. Duyusal kaynağı olmayan herhangi bir iddianın doğruluk değeri alması olanaklı değildir. Pozitivizmin ve mantıkçı pozitivismin metafiziğe karşı çıkış noktası da burasıdır. Bilim adamı önyargılarından, kendi varsayımlarından soyutlanarak gerçekliğe yönelir. Bu soyutlanma yoluyla olgunun nesnel bilgisine ulaşılabilir. Dolayısıyla denilebilir ki pozitivismin de bir hakikat istemi vardır; fakat bu hakikate kaynaklık edecek olan unsur(lar) olgusal nitelikte olmalıdır. Olgusal dayanağı olmayan herhangi bir önerme ya da düşüncenin hakikate ilişkin birşey söyleyebilmesi mümkün değildir.

Pozitivist düşüncenin yöntemine dayalı bilme edimini, dolayısıyla bilimsel bilgiyi yüceltmesi modern düşüncenin dünyaya ilişkin genelgeçer ve evrensel bir düşünsel yapı ya da bilgi ortaya koyma amacıyla doğrudan ilişkilidir. Bu amaçla akli en güvenilir araç olarak gören modern düşünceyle, mantıksal akılyürütmeye özel önem atfeden mantıkçı pozitivist düşünce arasında tam bir uzlaşım vardır. Modern düşüncenin perspektifinden “bilmek, zihnin dışında olanı, kusursuz bir biçimde temsil etmektir.” (Rorty, 2006: 10) Hakikati, bilginin nesnesine uygun olması bağlamında bir ‘doğruluk’ sorunsalına indirgeyen mantıkçı pozitivist düşüncenin mantıksal akılyürütmeyi bir yöntem olarak belirlemesi tesadüf değildir. Bir bilginin doğruluğunu, *saklı olmama* (aletheia) ya da saklı olanın açılması olarak gören Platon’da ve “olanın (to on) olmadığını veya olmayanın (to me on) olduğunu söylemek yanlış; olanın olduğunu veya olmayanın olmadığını söylemek doğrudur.” (Aristoteles, 1985: 230) diyen Aristoteles’te doğruluk, düşünceye ait bir nitelemedir. Doğruluk, düşüncenin ya da sözün nesnesine uygun olması, nesnesine tekabül

etmesi olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla, sadece pozitivist gelenekte değil, Antik Yunan felsefesinde de düşünce ya da bilgi üreten akıl, bir yöntemsel araç ve dolayısıyla mantıksal-bilimsel düşünme yetisi olarak kabul görür.

Nietzsche, hakikati doğruluğa indirgeyen pozitivist düşünceyi de doğruluğu düşüncenin geçerlilik koşulu ve bilginin nesnesine uygunluğu olarak gören epistemolojik geleneği de tersyüz eder. Bu durumu Abraham Wolff şu sözlerle ifade eder:

“ Yaygın bir biçimde kabul edilir ki bir yandan insan zihinleri var; diğer yandan şeylerin/varlıkların yoğun bir çeşitliliği var; insan zihninde varolan inançlar bu şeylerin bazılarıyla ilgilidir ve zihindeki bu inançlar, bu şeyleri tam da oldukları gibi temsil edebilirler ve genellikle de ederler. Öyle ki her zamanki bildik varsayımla insan bilgisinin böyle bir şey olduğu ifade edilir...Nietzsche bu temel probleme, radikal ve ilginç bir tarzda hücum eder.” (Wolf, 2003: 75)

Nietzsche için hakikat, doğruluk demek değildir ya da başka bir ifadeyle hakikat bir önermenin, sözün ya da düşüncenin olguya karşılık gelmesi ya da onu olduğu gibi yansıtması bağlamında ‘doğru bilgi’ değildir. Nietzsche’nin iddiasını ‘*zihin bir ayna değildir*’ biçiminde özetleyecek olursak, bu iddia aslında bilme olanağını, insan zihninin anlama koşullarıyla ilişkisinde ele alan Kant düşüncesiyle bir paralellik taşır. Zihin, pasif bir alıcı ya da nesnesine sadık bir reflektör değil, bilme sürecine kendi koşullarını katan aktif ve yaratıcı bir güçtür. Bu nedenle bilme edimi tamamen kurgusal bir etkinliktir. Bu nedenle Nietzsche, “bilim en yüksek cehaleti, ‘bilgi’ diye birşeyin olmadığı, bunun bir tür hayal kurma kibri olduğu duygusunu hazırlar, - ‘bilgi’nin kendisi çelişkili bir düşüncedir...’kendinde bilgi’, ‘kendinde şey’ kadar olanaksızdır” (Nietzsche, 1968: 328) der. Zihin sadece kendi bilme ve anlama olanaklarının izin verdiği ölçüde ve izin verdiği yapı içerisinde nesnenin ya da gerçekliğin bilgisine ulaşabilir. Bu nedenle, insan zihni kurgular ve sırf bu yüzden öne sürülen bilgi, doğruluk taşımaktan çok, yanlışlık ya da bir yanlışlığı içeriyor olabilir; gerçeklik içerisinde saklı olanı açığa vurmaktan çok, onu gizliyor, çarpıtıyor ya da maskeliyor olabilir.

Pozitivist perspektiften hakikate ulaşmanın bilimsel yöntemi olarak görülen mantık, *olan* içerisinde olmayanı var kabul etme suretiyle, *olmayan* üzerinden, başka bir ifadeyle, *hata-yanılgı-yanlış* üzerinden bir gerçeklik tasarımı sunar. Bu noktada Nietzsche’nin tartışmasını doğru anlamak gerekir. Çünkü Nietzsche, *doğru nedir?* ya da *doğru bilgiye nasıl ulaşılır?*

gibi sorularla ilgilenmez. Nietzsche bilgi sorunsalını, geleneksel doğruluk sorunsalı çerçevesinde ele almaz. Bu nedenle “inanç bir yaşam şartı olabilir ve buna rağmen yanlış olabilir” (Nietzsche, 1968: 268) diyen Nietzsche’ye göre, gerçeklik kendi içinde herhangi bir nitelik ya da özellik barındırmaz. Nietzsche’nin pozitivistliğe karşı çıkışı da tam da bu noktada başlar:

“Fenomende takılıp kalan pozitivistliğe karşı – ‘Sadece *olgular* vardır’ – Diyebilirim ki: Hayır, *olgular* kesinlikle yoktur, sadece yorumlar vardır. ‘Kendinde’ herhangi bir *olgu* saptayamayız, belki de böyle birşeyi yapmayı istemek aptallıktır.” (Nietzsche, 1968: 267)

Bu nedenle, gerçekliğe ilişkin herhangi bir bilgi iddiası, geleneksel bakış açısına uygun anlamda, ne doğruluk ne de yanlışlık değeri alabilir. Bu saptama, kendinde-gerçeklik diye birşeyin ontolojik reddinin ötesinde gerçekliğe ilişkin ortaya konulan iddiaların değerinin doğruluk ya da yanlışlık üzerinden belirlenemeyeceğine işaret eder. Bu nedenle, Nietzsche’ye göre, bilginin ölçütünü ya da değerini doğruluk üzerinden belirlemeye çalışmak salt bir felsefi ya da bilimsel yanılgıdır.

İnsan zihni sahip olduğu bilme olanaklarıyla nesnel gerçekliğe bakar. Nietzsche tam da bu noktada bilginin özünde bir kurgu, aklın ise bu kurgusal etkinliğin biçim vericisi olduğunu söyleyen Kant’la bir uzlaşım içerisindedir. Bu kurgusallık nedeniyle, Nietzsche’ye göre, her tür bilgi ya da hakikat iddiasında *doğru* ile *yanılgı/hata* iç içe geçer. Zihnin, bilme sürecine kendi koşullarını eklemesi nedeniyle, hiç bir zaman zihinle nesne arasında umut edildiği gibi tam bir tekabüliyeteye ulaşamayacaktır. Nietzsche’nin ‘*bilgide doğru ile yanılgı/hata iç içedir*’ iddiasını bu düşünce paralelinde anlamak gerekir. Bu noktada Nietzsche’nin *yanılgı* ya da *hata* kavramlarıyla işaret ettiği anlam, gerçekliği çarpıtma, gerçeklikle çelişik olanı dile getirmekten ziyade – ki gerçekliği çarpıtma ya da onunla çelişme olasılığımız da yüksektir, çünkü gerçekliğin “*kendinde*”sini bilemememiz dolayısıyla çarpıtıp, çelişmediğimizden emin olamayız – gerçeklikte olmayanı gerçekliğe atfetmektir ya da *olan* (nesne) içerisinde *olmayanın* (zihnin kattıkları) bilme sürecine dahil olmasıdır. Bilme süreci içerisindeyken zihin kendi koşulları nedeniyle, nesnede varılmayanı var kabul ederek işlem yapar. Bu nedenle Nietzsche için bilme edimi kurgusallık içerir. Nietzsche’nin terminolojisinde *hata* ya da *yanılgı* olarak tanımlanan şey, bir gerçeklik tasarımı sunarken, sürece dahil olan insan zihninin soyutlama, genelleme,

özdeş sayma, benzer kılma, kısacası anlamlandırma, değerlendirme ya da yorumlama yoluyla, gerçekliğe onda olmayanı dahil etme zorunluluğudur ve bilim de sürekli olarak eşit olmayanı eşitlemeye, özdeş olmayanı özdeş saymaya dayanır. Bu zorunluluk nedeniyle Nietzsche, ‘olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır’ (Nietzsche, 1968: 267) der. Zihnimizin kattıklarının dışında bir ‘kendinde’, çıplak bir nesne ya da olgu durumu yoktur. Bu nedenle Nietzsche, “*Bilimin Tümü ‘Kendini Tanı’ Demektir.* – İnsan ancak bütün nesnelere tanıdıktan sonra kendini tanımış olacak. Çünkü nesnelere sadece insanın sınırlarıdır” (Nietzsche, 2001b: 46-47) der. Çünkü nesne, insanın bilme koşullarının yarattığı kurgudur. Nesnenin kendisinde ya da doğada varolmayan özdeşlik, paralellik ya da bağıntılar var kabul edilerek bilgi inşa edilir. Nietzsche’nin her bilgi ya da hakikat iddiasında var olduğunu iddia ettiği *hata / yanlış / yanılğı / yalan*, insanın bilme sürecine kattıklarıdır; yani değerlendirme, anlamlandırma ve yorumlamalarıdır. Dolayısıyla pozitivistizmin işaret ettiği “‘nesnellik’, ‘ilgisiz görü’ değildir ki bu bir kavram değil saçmalaktır.” (Nietzsche, 2011b: 123)

Nietzsche’ye göre, “özü inançtan oluşan yargı” (Nietzsche, 2003a: 37) olarak mantık dünyayı yanlışlar. Mantık, şimdi ve burada olan, içinde yaşanan dünyadaki herhangi birşeye karşılık gelmeyen varsayımlar ya da inançlar üzerine kuruludur. Gerçekliğe tekabül eden nesnel bir bilgiye ulaştıracağı iddiasıyla yöntem olarak belirlenen mantıksal akılyürütmelerin tümü varsayımsal ve kurgusaldır. Bu nedenle Nietzsche, “mantık gerçek dünyada hiçbir şeye tekabül etmeyen önkabullere dayanır; örneğin şeylerin aynılığı, aynı şeyin farklı zaman boyutlarındaki özdeşliği varsayımına; böyle şeylerin gerçek dünyada hakikaten var oldukları inancından doğmuştur” (Nietzsche, 2003a: 30) der. Dolayısıyla Nietzsche’ye göre, Aristoteles mantığının temel unsuru olan özdeşlik ilkesinin bilimci-pozitivist felsefedeki uzantısı olan tekabüliyet düşüncesi salt bir kabuldür. Bilimci-pozitivist görüşün tekabüliyet düşüncesi, önyargısız-varsayımsız bir zihnin nesneye ilişkin objektif ve onu tam olarak yansıtan bir bilgiye ulaşabileceği iddiasına dayanır ve bu iddia baştan sona yanlıştır. Zihin, hiçbir koşulda gerçekliğe dolaylı olarak yaklaşamaz; dolayısıyla onu kendinde olduğu haliyle yansıtamaz. Çünkü, bilen öznenin zihni doğası itibarıyla bilgi nesnesini olduğundan farklı bir yapı haline getirerek onu tahrif eder. Bu nedenle Nietzsche, “insan nesnelere neden görmez? Çünkü kendisi engeller: nesnelere

kendisi gizler” (Nietzsche, 2001b: 243) der . Bu nedenle zihnin gerçekliği bir ayna gibi yansıttığı ya da gerçeklikle tam bir tekabüliyet içerisinde olduğu iddiası yersiz bir kabuldür.

Nietzsche’ye göre bilimci-pozitivist düşüncenin özünde de bir hakikat ideali vardır; bu nedenle de geleneksel metafiziğin devamıdır sadece. Buradan hareketle Nietzsche, “tüm bunlar bilim gibi süslense bile, muhtemelen dindir de” (Nietzsche, 2003a: 107) der. Hakikat, doğru bir yöntemsel gidişat belirlendiğinde –ki bu yöntem mantıksal akılyürütmedir– ulaşılabilecek, keşfedilecek olandır. Hakikat oradadır, önyargısız bir zihin ve bilimsel bir yöntemle keşfedilmeyi beklemektedir. Pozitivizm, hakikatin keşfedilmeyi bekleyen bir mutlak olduğunu iddia eden geleneksel metafiziğin, duyu-deneyi ve yöntem eklenmiş uzantısından başka birşey değildir –her ne kadar pozitivist-bilimci düşünce metafizik düşmanı bir perspektif olarak kendini sunsa da. Bilimin hala bir hakikat tutkusuyla hareket etmesi nedeniyle, yeterince bilimsel olmadığını iddia eden Nietzsche, “bırakın bilimin bugün, kendi üstünde bir ideali olmasını, kendisine mutlak bir inancı da yoktur, - bilim nerede hala tutku, sevgi, acı demekse, orada çileci idealin karışımı değil, onun en yeni ve asil biçimini oluşturmaktadır daha çok” (Nietzsche, 2011b: 156) der. Bilim de din gibi bir bilgi iddiasından çok, hakikate duyulan inancın olgucu eseridir sadece.

İnsan bir istenç varlığıdır. Bu nedenle düşünceyi salt bir bilgi kuramına indirgeyen mantıkçı pozitivist bakış açısı, varlıkla kurulan ilişkide her daim yavan ve yüzeysel açıklamalar içinde kalacaktır. Nietzsche için sadece aklın çalışma biçimi olarak tanımlanabilecek olan mantıksal akılyürütmenin nesnel bilgiye ya da hakikate ulaştırma gibi bir hikmeti yoktur. Mantık, ne gerçekliğe tekabül eden nesnel bir bilgi iddia edebilir ne de hakikate ulaşmanın teminatı olarak kabul edilebilir. İnsan varlığı bir gerçeklik tasarımına ihtiyaç duyar. Bu tasarıma ulaşabilmek için sınıflar, eşitler, genelleştirir ve bunları gerçeklikte olmayan, fakat gerçekliğe atfedilen kurgular yoluyla gerçekleştirir. Mantık salt bir kurgulamadır. Nietzsche’nin ifadesiyle “mantığın temelini yaratan, yalnızca benzer olanı eşit olarak ele alma yönündeki baskın eğilimdi. – Hiçbir şey eşit olmadığı için mantıksız bir eğilimdir.” (Nietzsche, 2003b: 122) Mantıksal yöntem ya da bilimsel bilgi sadece doğayı insana uygun hale getirme yollarından biridir.

“Bilimi şeyleri olabildiğince inanılır biçimde insansallaştırma girişimi olarak düşünmek yeterlidir; onların ard arda gelişlerini betimledikçe, sadece kendimizi daha kesin betimlemeyi öğreniriz. (Nietzsche, 2003b: 123-124)

“Siz fizikçilerin mağrur biçimde sözünü ettiğiniz ‘doğanın yasalarla uyumluluğu’... Sadece sizin hatalı yorumlarınız ve kötü ‘filolojiniz’ dolayısıyla mümkündür ... Şeyler, belirli bir ilkeye göre düzenli biçimde gerçekleşiyor değildir. Böyle birşey yoktur ... Ayrıca zorunluluk sınırları dahilinde gerçekleşiyor da değildir...” (Nietzsche, 2003e: 22)

Bilim, Nietzsche’nin ifadesiyle, “doğaya egemen olma amacı için, doğanın kavramlar içerisinde dönüştürülmesi” (Nietzsche, 1968: 328-329) özne-merkezli düşüncenin bir tezahürü olarak, öznenin sahip olduğu akılsal-mantıksal donanımla evrenin tüm sınırlarını çözebileceği inancında meşrulaşır. Bu bağlamda bilim de gizlenmiş ve açığa çıkarılmayı bekleyen mutlak bir hakikatin varolduğu ve akıl yoluyla bu sırrın deşifre edilebileceği inancına dayanır. Bu nedenle Nietzsche, “bilim ve çileci ideal ikilisi aynı temele dayanır. – ikisi de hakikati çok büyük görme temeline dayanır” (Nietzsche, 2011b: 149) der. Her ne kadar birbirine zıt gibi görünseler de bilim ve öteki idealler arasında çok temel bir ortaklık vardır. Bu ortaklık, *Hakikatin* nihai halini almış ve bu haliyle sadece keşfedilmeyi, açığa çıkarılmayı bekleyen bir sır olduğu inancından hareketle, mutlak ve değişmez olduğu düşünülen bu sırrın bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu varsayan bir hakikat idealine, dolayısıyla bir inanca dayanmasıdır. “Biz bilimin de inanca dayandığını görüyoruz. Basitçe ‘önkabuller olmaksızın’ bilim yok.” (Nietzsche, 2003b: 212) Bilim, hala bir inanca dayanması nedeniyle de Nietzsche’ye göre, bilimsel olmaktan çok uzaktadır. Bu nedenle Nietzsche, bilime duyulan güvenin temelinde salt bir metafizik inanç olduğunu öne sürer. “Bu ideal onların da idealidir, onlar belki de yalnızca onlar temsil ediyor bu ideali bugün, o idealin en tinselleşmiş ürünleri ... Özgür tinler olmaktan çok daha uzak bunlar: hala hakikate inanıyorlar çünkü.” (Nietzsche, 2011b: 158) Bilimci-pozitivist perspektif, bir metafizik düşünme biçimidir; geleneksel metafiziğin olgucu uzantısıdır sadece. Keşfedilmeyi bekleyen bir hakikatin peşinde olma, bir metafizik tavır olarak bilimin de köklerine sinmiştir ve bilim hakikate duyduğu metafizik inanç nedeniyle, tam da en temel ölçütü olan duyusallıktan hala çok uzaktadır. Nietzsche’nin ifadeleriyle:

“ Herhangi bir duyusallığın reddi ne kadar erdemin çileciliğinin bir ifadesi ise bu da o kadar aynı çileciliğin ifadesidir (aslında duyusallığı reddetmenin bir başka biçimidir yalnızca). Onu, o mutlak hakikat istencine zorlayan ise, çileci

idealin kendisine duyulan inançtır, - bu, metafizik bir değere, kendi başına hakikatin değerine duyulan inançtır; o değer ki yalnızca bu ideal ile garantilenir ve onaylanır (bu idealle yükselir ve düşer). Kesin bir yargıyla söylenirse: ‘önkoşulsuz’ bilim yoktur, böylesi bir bilim düşüncesi düşünülemez, mantığa aykırıdır: önce hep bir felsefe, bir ‘inanç’ varolmalıdır ki ondan hareketle bilim bir yön, bir anlam, bir sınır, bir yöntem, bir varolma hakkı kazansın ... Doğrucu insan, bilime olan inancın şart koştuğu en gözü pek, en uçtaki anlamıyla, bilimle yaşama, doğa ve tarih dünyasından farklı bir dünyaya ‘evet’ der; bu ‘öbür dünya’yı evetlediği sürece, karşıtını, bu dünyayı, dünyamızı yadsımış olmaz mı? ... bilime olan inancımızın altında yatan hala bir metafizik inançtır.” (Nietzsche, 2011b: 160)

Nietzsche’ye göre, mutlak ve değişmez bir bilgi arayışıyla hareket eden tüm hakikat idealleri, ister pozitivist, ister öteki bağlamıyla olsun, oluşun dünyasına karşıt bir şey yaratma çıkmazına girer; ‘İdea’, ‘Tanrı’, ‘Özne’, ‘Kendinde-şey’ ya da ‘Olgu/Nesne’ gibi. Bilme ihtiyacının tahrif edilmiş bir formu olan mutlak ve değişmez bilgi/hakikat arayışı, insanın dünyayla olan ilişkisini dejenere eder. Doğru bilgisine ulaşılmak istenen dünya, modern düşünce itibarıyla, hesaplanabilir, denetlenebilir bir nesneye dönüşmüştür. İnsan ise, akılsal donanımıyla, ‘düşünen ben’ ya da ‘bilen özne’ olarak oluşun dünyasının karşısında konumlandırılmış; kendi içine kapanarak, oluşun dünyasından yalıtılmış zihniyle, doğa-karşıtı bir varlık haline gelmiştir. İnsan, bir parçası değil, akli dolayısıyla efendisi haline geldiği doğanın ve yaşamın tüketicisine dönüşmüştür. 19. y.y. bilimciliği ve pozitivism her ne kadar hakikate bağlılık zemininde inşa olsa da, Nietzsche’ye göre, bu düşünce içerisinde değer atfedilen tek şey bilimsel yöntemin kendisi olmuştur. Bir başka ifadeyle, pozitivist düşünce açısından değerli olan bilgi değil, bilimsel yöntemdir sadece. Descartes’tan beri, felsefi düşüncenin ağırlık merkezini epistemolojiye kaydıran modern düşünce için temel soru, *bilginin değeri* ya da *bilginin yaşama olan ilişkisi* değil, doğru bilgiye (*Hakikat*) nasıl ulaşılacağı sorusudur. Felsefeyi salt bir ‘bilgi kuramı’na indirgeyen modern düşünceyi “maskelenmiş gizemlilik, bilginin sınırlarını düzeltme olarak felsefe, ‘bilgi kuramı’na indirgendi, aslında o korkak, durağan bir çekiniklik öğretisidir ... - son can çekişmesi içinde sonu gelmiş, son nefesini vermekte olan, acıma uyandıran bir felsefedir bu” (Nietzsche, 2003e: 123) sözleriyle eleştiren Nietzsche için asıl sorulması gereken soru, ‘*mutlak ve değişmez bir Hakikate nasıl ulaşılır?*’ değil, ‘*hakikatin değeri nedir?*’ sorusu olmalıdır. Çünkü, bu noktada amaç, gerçekliğin yapısına denk ve ona sadık

kalacak bir bilgi üretme ise, Nietzsche'ye göre, ne öte bir dünya da, ne insan zihninde ne de olguda saptanacak mutlak ve değişmez bir *Hakikat* vardır.

2.NIETZSCHE'DE PERSPEKTİFE DAYALI BİR YORUM OLARAK HAKİKAT

Nietzsche'nin hakikate ilişkin temel hesaplaşması şu sözlerle tam karşılığını bulur: “Fizyolojik gereklerin, bilinçsizce, nesnel, ideal, saf, tinsel olan gibi örtülerin ardında saklanması ürkütücü boyutlardadır. – Sık sık kendi kendime, daha geniş bir açıdan bakıldığında, felsefenin bedenini yorumundan ya da yanlış yorumundan başka birşey olup olmadığını sormuşumdur.” (Nietzsche, 2003b: 13) Nietzsche düşüncesinin hakikat sorunsalı içerisindeki özgünlüğü, ‘Hakikat’ olarak adlandırılan ideallerin arka planındaki ‘hakikat-dışı’lığı ifşa etmiş olmasıdır. Hakikatin özü hakikat-dışıdır ve Nietzsche düşüncesinde ‘Hakikat’ mutlak ve değişmez doğruluk değil, yaşam için var edilen bir değerdir sadece. Bu nedenle Nietzsche, geleneğin ‘Hakikat nedir?’ sorusunu, ‘hakikatin değeri nedir?’, “hakikat istencinin anlamı nedir?” (Nietzsche, 2011b: 170) sorusuyla değiştirir. Çünkü, ‘Hakikat nedir?’ sorusu, bir hakikatin var olduğu noktasında herhangi bir şüpheye düşmeden, onu var kabul ederek keşfetme veya ele geçirmenin yolunu arar. Fakat ‘hakikatin değeri nedir?’ ilk ve en temel soru olarak, hakikatin tek gerçeklik olarak yaşama, oluşla olan ilişkisini ifşa etme olanağını sunar.

Batı düşüncesi, Platon’dan beri ‘keşfedilmeyi bekleyen bir Hakikat vardır’ önkabulünden hareket eder. Bu türden bir Hakikatin var olup-olmadığı tartışma konusu değildir; temel sorun bu Hakikatin nasıl ele geçirileceği, hangi araç ya da yolla keşfedileceğidir. Bu noktada Batı düşüncesinin, tüm farklı değerlendirmelere rağmen, üzerinde uzlaştığı temel araç ya da yol aklın rehberliğidir ki akıl, doğası itibarıyla en güvenilir rehberdir. Özerk, önyargısız, inançsız ve tarafsız bir akıl, Hakikate ulaşmanın yegane aracıdır. Çünkü akıl, “özellikle Descartes’tan beri hem kendi ‘olanaklarının’ sınırlarını belirleyen, hem de ‘yöntemsel’ olarak kullanılabilen ve kullanılmak zorunda da olan bir yetenek olarak algılandı.” (Simon, 1990: 27) Kant’ın kritiğinde olduğu gibi akıl, tarih-üstü ve doğal bir yeti olarak hem kendisinin, hem de bilginin sınırlarının tarafsız, önyargısız, dolaylımsız sorgulayıcısı olarak kabul edilir. Hakikatin mutlak ve değişmez olduğundan şüphe etmeyen

Batı düşüncesi, aklın özerk ve önyargısız olduğundan da şüphe etmez. Önyargısız, tarafsız ve özerk bir aklın varolduğuna dair duyulan bu şüphe götürmez inancın bizzat kendisinin sorgulanması gerektiği düşüncesi, Nietzsche'nin hakikate ilişkin görüşlerinin temel çerçevesi olur. Güç istenci, oluş ve perspektivizm görüşleriyle, aklın tarih-üstü, özerk, saf ve tarafsız bir yeti olmadığını göstererek Nietzsche, bir yandan aklın meşru bir yanıtlama aracı olduğunu, diğer yandan bu yanıtlama aracının ele geçirme iddiasında olduğu 'Hakikat'ın hakikat-dışı doğasını deşifre eder.

2.1. Güç İstenci ve Hakikat İlişkisi

Güç İstenci kavramı, hem düşüncesinin bütünü hem de hakikate ilişkin görüşleri açısından Nietzsche'de merkezi bir öneme sahiptir. Başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin üzerine konuştuğu herşey, doğrudan ya da dolaylı olarak güç istenci kavramına bağlanır ve bu kavram dolayısıyla anlam kazanır. Çünkü Nietzsche düşüncesinde dünya baştan sona güç istencidir. Nietzsche'nin aynasına yansıyan dünya sınırsız ve sonsuz sayıdaki güç merkezinin kendini 'var' ve 'varsıl' kılma, yani kendini 'var' kılma ve egemen olma mücadelesine sahne olan bir çatışmalar alanıdır. Her güç, ele geçirme, tahakküm altına alma ve hükmetme istencidir ve bu istenç dolayısıyla başka bir güçle çatışma içine girer. Bu çatışma özünde herhangi bir gücün bir diğerini tahakküm altına alması ya da egemen olmasıyla çözüme ulaşmayan, son ve nihai halini alamayacak olan sonsuz bir döngüye karşılık gelir. Nietzsche'nin ifadeleriyle;

“ ‘Dünya’nın benim için ne olduğunu biliyor musunuz? ... Bu dünya: başı ve sonu olmayan bir enerji canavarıdır ... Daha büyük ve daha küçük olmayan, kendini tüketmeyen, fakat sadece kendini dönüştüren ... - Bu dünya için bir isim ister misiniz? Onun muammasına bir çözüm? – *Bu dünya güç istencidir – başka hiçbir şey değil.*” (Nietzsche, 1968: 549-550)

Nietzsche açısından güç istenci, şeylerin dışında bulunan, elde edilmeye çalışılan bir kendinelik değil, şeylerin özsel doğasıdır. Bu nedenle Nietzsche, nesne ile nesnenin eylemi, özne ile öznenin eylemi arasında bir ayrımın olmadığını ifade ederek Kartezyen özne-nesne ayrımına karşı çıkar.¹¹ Özne ya da nesne, etkinliğinden, eyleminden,

¹¹ Ayrıntılı bilgi tezin 1.3.2. *Dilbilgisel Bir Alışkanlığın Yanılgısı Olarak Özne-Nesne Düalizminin Reddi* bölümündedir.

dolayısıyla güç istencinden başka birşey değildir. Canlı ya da cansız tüm şeyler, sadece etkinlik ve eylemlerinden ibarettir, özne ya da nesne, eyleme eklenen gereksiz bir dilbilgisel uzantı, eylem ise sadece güç istencidir. “Gücün kendisini güç olarak açığa vurması bir üstün gelme isteği, aşağıya etme isteği, efendi olma isteği... Bir miktar güç, aynı miktarda bir itki istenç, etkimedir – dahası bu, yapıp-etmeden, istemeden, etkimedir başka birşey değildir.” (Nietzsche, 2011b: 38) Dolayısıyla güç istenci, ele geçirilmeye çalışılan bir ötekilik ya da kendinelik durumu değildir. Dünya ise, her biri baştan sona bir güç ya da güç istenci olan şeylerin karşı karşıya gelme, çarpışma, mücadele etme alanıdır. Her biri birer güç merkezi olan şeyler, özsel doğaları itibariyle varolma ve gücünü artırma amacıyla hareket ederken, diğer güç merkezleriyle bir mücadele içerisine girer. Bu mücadele dolayısıyla bazı güç merkezleri egemen olarak gücünü artırırken, bazı güç merkezleri itaat ederek güç azalması yaşar. Bu nedenle Nietzsche için dünya sabitlenmiş ve son halini almış bir olgular ya da varlık dünyası değil, bu mücadele dolayısıyla bir değişim ve devinimin hüküm sürdüğü oluşun dünyası, yani içinde yaşamın varolageldiği dünyadır. Nietzsche'nin ifadeleriyle, “yaşamın kendisi aslında benimsemedir, yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenme; baskı altına alma, sertlik, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma ve en azından, en yumuşağından sömürü ... bedenli bir güç istemi olmak zorundadır, büyümeye, yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye, esneklik kazanmaya çalışacaktır, - bir ahlaktan ya da ahlaksızlıktan değil, yaşadığından dolayı, çünkü yaşamak güç istemidir.” (Nietzsche, 2003e: 191)

Nietzsche'nin terminolojisinde her şey bir güç merkezi, her güç merkezi bir istenç, bir egemen olma istenci olarak da *Güç İstenci*dir. Dolayısıyla her şey başka bir istenç üzerinde etkide bulunmak, egemen olmak ister; ‘var’laşabilmek için. Başka bir ifadeyle, her istenç, hem fenomen hem de diğer istençler üzerinde egemen olma eğilimi nedeniyle güç istencidir. “ ‘İsteme’, doğal olarak yalnızca ‘isteme’yi etkileyebilir. Bir etkinin gözlemlendiği her yerde bir istemenin başka bir isteme üzerinde etkide bulunduğu varsayılmalıdır.” (Nietzsche, 2003e: 36) Nietzsche, oluşun dünyasında yer alan canlı ya da cansız, organik ya da organik olmayan tüm şeylerin birer güç merkezi olduğunu, dolayısıyla istençlerinin güç istenci olduğunu ifade eder. Bu nedenle organik-organik

olmayan ayrımı yapmayan Nietzsche açısından, şeyler arasındaki farkı yaratan, şeyin doğasında bulunan gücün ölçüsü ya da miktarıdır. Şey, baştan sona güçtür ve onu diğerlerinden ayıran da bu güç ya da gücün ölçüsü ve niteliğidir. Güç sonradan sahip olunan birşey değil, tam da şeyin doğasında bulunan nitelik(ler), etkinlik(ler) olarak bizzat şeyin kendisidir; başka bir ifadeyle, gücün niteliği, etkinliği ya da ölçüsü, o şeyin ta kendisidir. Dolayısıyla her güç merkezi, sadece kendini korumak için değil, gücünü artırmak için mücadele eder ve bu nedenle kendini yok edecek bir çatışmanın da içine girebilir.

Nietzsche'nin istence, dolayısıyla güç istencine atfettiği anlam, Schopenhauer'un 'İsteme'ye atfettiği anlamla bir değildir. Deleuze'un ifadeleriyle, "Schopenhauer'a göre istenç özünde birdir, cellat kurbanıyla bir olduğunu anlar: İstenci kendini reddetmeye, kendini ortadan kaldırmaya götüren, bütün tezahürleriyle istencin özdeşlik bilincidir. (Nietzsche, 2003e: 19) Nietzsche, kendisine bütünüyle Schopenhauerı aldatmaca olarak görünen şeyi keşfeder: İstenç ona bütünlük ve özdeşlik atfedildiğinde zorunlu olarak reddedilecektir." (Deleuze, 2010: 21) Çünkü Nietzsche'de istenç özdeşliğe, birliğe ya da eşitliğe değil, çokluğa, farklılığa, eşitsizliğe denk gelir. İstenç, Nietzsche'deki karşılığıyla güç istenci, kendisinden farklı olan bir başka güç istenciyle karşı karşıya gelir, onunla mücadele eder ve ona egemen olmak ister. Farklı güç istençleri arasında niteliksel olarak bir birlik ya da eşitlik söz konusu değildir: çünkü güçler arasındaki mücadelenin gerekçesi birlik değil, farklılıktır. Güç, kendisinden farklı bir başka gücü itaat ettirmek ister. Bu nedenle Nietzsche, " her istencin başka bir istenci kendine eşit görmesi yaşama düşman bir ilke, insanın yıkıcısı ve parçalayıcısı, onun geleceğine yapılmış bir suikast, bir bitkinlik belirtisi, hiçliğe götüren gizli bir yol olurdu" (Nietzsche, 2011b: 72) der. Bir ve eşit olmayan farklı güçler arasındaki mücadele bir yaşam şartıdır. Yaşamın devamlılığını sağlayan, bir güç istencinin, bir başka güç istencini alt etme mücadelesidir. Yaşamı var eden bu alt etme mücadelesidir. Bu noktada, Nietzscheci anlamıyla güç istenci farklı olanı olumsuzlamak değil, bir güç olarak şeyin kendi farkını ifşa ederek kendini 'var' kılmasıdır. Dolayısıyla 'var' olmak, şeyin doğası itibarıyla egemen olma istencine, güç istencine bağlanır. Güç istenci, yeni formlar yaratma yoluyla kendi farkını ortaya koyarak mevcut olanı aşar, verili form ya da değerlerce tanınma ya da onaylanma yoluyla değil. Bu noktadan hareketle Nietzsche, güç istencini yaşamın kendini alt etme ya da aşma yasası

olarak ifade eder. Yaşam, kendini korumayı değil – ki Nietzsche'nin ifadeleriyle, “yaşamın kendisi, güç istemi: Kendini korumak onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir” (Nietzsche, 2003e: 28) – kendisini aşmayı amaç edinir. Bu nedenle yaşam, ancak güç istenci, daha fazla olma istenci dolayımında resmedilebilir. Yaşam kendisi lehine verili ve mevcut olanı yıkararak, yani yine kendisini aldederek, kendisini aşar ve bu aşma yoluyla devam eder. “Tüm büyük şeyler kendi kendileri yüzünden telef olurlar, bir kendini lağvetme edimi yoluyla: yaşamın yasası bunu buyurur, yaşamın özündeki zorunlu ‘kendini aşma yasası’” (Nietzsche, 2011b: 170)

Özetle ifade edildiğinde dünyanın, dünya içinde olanın ve dünya içinde olmanın temel karakteristiğini güç istenci olarak belirleyen Nietzsche, hakikat sorunsalını da güç istenci çerçevesinde yorumlar ve hakikati, tüm diğer dünya içinde olma halleri gibi, güç merkezlerinin mücadele etme ve gücünü artırma yolu olarak ifade eder. Çünkü Nietzsche, geleneksel tarzda ‘Hakikat nedir?’ sorusuyla değil, ‘Hakikatin değeri nedir?’ sorusuyla ilgilenir. “Hakikat istencinin kendisinin, gerekçelendirmeye ne ölçüde ihtiyaç olduğu bilinci eksiktir ... çünkü hakikatin sorunsallaştırılmasına izin yoktu ... artık yeni bir sorun ortaya çıkıyor: hakikatin değeri sorunu. – hakikat istencinin bir eleştiriye gereksinimi var – biz de kendi ödevimizi belirlemiş oluyoruz böylece – hakikatin değeri sorgulanacak...” (Nietzsche, 2011b: 161) “Nedir bu içimizde Hakikati isteyen? ... Bu istemenin değerini sorduk. Hadi hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayan değil – Belirsizliği – Hatta bilgisizliği? – Hakikatin değeri sorunu çıkıyor önümüze” (Nietzsche, 2003e: 17) diyen Nietzsche hakikati mutlak bir özün keşfi olarak değil, bir istenç olarak ifade eder ve hem bu istencin gerekçesini hem de salt bir istenç olan hakikatin değerini sorgular. Çünkü hakikat istenci aslında aldanma istencinin, başka bir ifadeyle aldanmanın yarattığı güç duygusunun aracıdır sadece. Bu noktada amaç yaşamın devam etmesine duyulan fizyolojik gereksinimdir. “Bu nedenle belirgin olan, belirsiz olandan daha fazla değerli olacaktır, görünüş ‘Hakikat’ten daha az değerli.” (Nietzsche, 2003e: 19) İnsanın hayatta kalmak için aldanmaya ihtiyacı vardır ve hakikat istenci özünde insanın aldanma istencidir. İnsanın hakikat isteminin şiddeti, aldanma istencinin şiddetiyle eşit düzeyde ortaya çıkar. “Bazı şeyler doğru olabilir: Aynı zamanda en yüksek derecede zararlı ve tehlikeliyken de – bu durumda bir tinin gücü, tahammül edebildiği ‘hakikat’in miktarıyla ölçülmelidir; daha

açıkça söylersek, sulandırmak, örtmek, tatlılaştırmak, budalalaştırmak, saptırmak zorunda oldukları miktarda.” (Nietzsche, 2003e: 54) Hakikat, başa çıkılamayan, duygusuna tahammül edilemeyen bir gerçekliğin üstünün örtülmesi ya da çarpıtılmasından başka birşey değildir. Dolayısıyla, hakikat istencinin yüksekliği aldanma istencinin yüksekliğiyle ilişkilidir ve aldanma istenci doğrudan başa çıkılamayanla başa çıkabilmenin, yani güç istencinin bir türüdür. Bu nedenle Nietzsche, “artık şu Kantçı soruyu, ‘sentetik yargılar apriori olarak nasıl olanaklıdır?’ sorusunu bir başka soruyla geliştime zamanı geldi: ‘niçin böyle yargılara inanmak gerekli?’ – yani, bizler gibi varlıkların korunması amacıyla, bu yargılara doğru olarak inanılması gerektiğinin kavranması zamanı geldi; hala yanlış yargılar olabilseler de ya da daha açık söylendiğinde kabaca ve temelinden: Sentetik yargılar apriori olarak hiç de ‘olanaklı’ olmamalı: Buna hakkımız yok, söylenenler yalnızca yanlış yargılardır. Ama onların doğruluğuna inanç, doğal ki yüzeydeki bir inanç, yaşamın perspektif optiğine ait görünüşe dayanak olarak zorunludur.” (Nietzsche, 2003e: 26)

Dolayısıyla denilebilir ki Nietzsche için hakikat mutlak ve değişmez bir özün dürüst bir keşfi değil, bir güç merkezinin hakikat kavramsallaştırması yoluyla kendi varlığını egemen kılma istenci dolayısıyla bir tür güç istencidir. Başka bir ifadeyle hakikat iddiasında bulunma, herhangi bir dürüstlük ya da ahlaki dayanağı olmaksızın sadece bir istençtir; dolayısıyla hakikat istenci bir tür güç istencidir. Bu nedenle Nietzsche, “ ‘Hakikat istenci’ , psikolojik bağlamda aranmalıdır: bu bir ahlaki zorlama değildir, tam tersi güç istencinin bir formudur. Bu durum ancak onun *ahlak-dışı* amaçlar için kullanıldığı gösterilerek ispat edilebilir: başta da metafizikçiler tarafından” (Nietzsche, 1968: 314) der. Hakikat istencinin kökeni tamamen psikolojik, başka bir ifadeyle içgüdüselidir. Bu nedenle Nietzsche, “psikolojik karışıklıklar: -inanma isteği- ‘hakikat istenci’ ile karıştırılır ... Hakikatin yöntemleri, hakikat dürtüsünden icat edilmedi, güç dürtüsünden, üstünlük elde etme dürtüsünden var edildi.” (Nietzsche, 1968: 249) der. Hakikate ilişkin tüm iddiaların temelinde de aynı içgüdüsellik vardır. Yaşamı devam ettirme içgüdüleriyle mutlak ve değişmez bir hakikat iddiasında bulunulmuştur. Yani, hakikat iddialarının özünde ahlakilik ya da akılsallık değil, içgüdüsellik mevcuttur. Fakat bu içgüdüsellik akılsal peçelerle örtülmüş, bu akılsal peçelerin adına da Hakikat denilmiştir. Nietzsche’nin kendi ifadesi referans olarak alındığında hakikat iddialarının temel parolası, “içgüdüler izlenmeli, ama

aklın yardımıyla sağlam gerekçelerle.” (Nietzsche, 2003e: 105) biçimindedir. Yaşamın devamlılığı için öne sürülen bir düşünce hakikat olarak kabul edilir. Bu nedenle Nietzsche örneğin, “kategoriler, bizim için sadece bir yaşam şartı oldukları için ‘hakikattirler’ (Nietzsche, 1968: 278) der. Bu nedenle, Nietzsche, aklın kategorilerinde bir gerçeklik ölçütü olmadığını iddia eder; tüm bunlar realiteye egemen olmak için var edilmiştir; dolayısıyla güç istencinin araçlarıdır. Nietzsche bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Halkın ‘ruh’ dediği buyurucu şey, kendi içinde ve çevresinde efendi olmak, kendini efendi hissetmek ister: Çokluktan basitliğe giden bir istemi vardır; birleştiren, evcilleştiren, egemenlik arayan ve egemen olana yaraşır bir istem, gereksinimleri ve yetenekleri, fizyoloğun yaşayan, büyüyen, çoğalan herşey için ileri sürdüklerinin aynısıdır. Yabancı olanı uyarlayacak olan ruh kuvveti, kendini güçlü bir eğilimde ortaya koyar; bu eğilimde yeni eskiye benzetilir; çokluk birliğe indirgenir, tümüyle çelişkili olan görmezden gelinir ya da bir kenara konulur.” (Nietzsche, 2003e: 154)

Bu nedenle Nietzsche hakikat sorunsalını *Güç İstenci* kavramı çerçevesinde ele alır. Bilme edimi, gerçekliği insanın anlama koşullarına uygun hale getirmek üzerine kuruludur. “‘Yalan söylememelisin’ ahlakçılığı reddedilirse, ‘hakikatin anlamı’ kendisini bir başka mahkemede meşrulaştıracaktır. – insanın devamlılığının aracı olarak, *güç istenci* olarak.” (Nietzsche, 1968: 272) Dolayısıyla, insandan bağımsız ve kendinde bir dinamizm taşıyan gerçekliği insana uygun ve bu anlamıyla insani hale getirme istenci bir hakikat iddiasına dönüşür. Bu bağlamda her hakikat iddiası Nietzsche için, belirlenmiş olanı belirsiz olana, düzenli olanı düzensiz olana, birlik teşkil edeni çokluğa yeğ tutan bir *yorumlama*, *değerlendirme* ya da *anlamlandırma*dır. Nietzsche’nin sözleriyle, “Güzele ilişkin sevgimizde olduğu gibi, bu daima bizim biçimlendirme istencimizdir ... Biçimlendirme ve yeniden biçimlendirme keyfi – ezeli bir keyif! Biz sadece bizim inşa ettiğimiz bir dünyayı anlayabiliriz.” (Nietzsche, 1968: 272) Bu noktada gözetilen amaç, oluş içerisindeki kaosun yaratabileceği tehlikeye bir düzen kazandırarak ona egemen olma, dolayısıyla yaşamı olanaklı hale getirme bağlamında *Güç İstenci*yle ilişkilidir.

Güç istenci, mutlak ve değişmez bir öz ya da hakikat olarak metafizik bir ilke değildir. Çünkü, güç istenci, anlam yaratarak gerçekliği ele geçirenin nitelik ve belirlemeleriyle birlikte değişir, dönüşür, dolayısıyla plastiktir. Daha önce de ifade edildiği üzere, istençler

arasındaki ilişkiyi sağlayan, onları karşı karşıya getiren, egemen olma, buyurma, belirleme, alt etme istenci biçiminde açığa çıkan güç istencidir; her istenç bir egemen olma istenci olarak güç istencidir. Egemen olan da, egemen olunan da bir güç istencini temsil eder. Bir gücün egemen olmasını da itaat etmesini de sağlayan güç istencidir. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te ifade ettiği gibi, “nasıl oluyor bu! diye sordum kendime. Canlıyı söz dinlemeye ve buyurmaya ve buyururken dahi söz dinlemeye kandıran nedir? ... Nerde canlı gördüysem, orda güç istemi gördüm; itaat edenin isteminde dahi, efendi olma istemini gördüm.” (Nietzsche, 2010: 140) Başka bir ifadeyle, “egemen veya etkin kuvvette olduğu gibi, egemen olunan veya tepkisel kuvvette de güç istenci bulunur.” (Deleuze, 2010: 76) Bu nedenle Nietzsche, “bir hiçlik istenci, yaşama karşı isteksizlik, yaşamın en temel koşullarına karşı bir başkaldırı demektir, ama bir istençtir o ve bir istenç olarak da kalır” (Nietzsche, 2011b: 28) der. Dolayısıyla Nietzsche açısından yaşama karşıt, onu olumsuzlayan dekadan kültür, onun yarattığı mantıksal bir sonuç olarak nihilizm, bu tarihsel-düşünsel problemin merkezinde bulunan hakikat istenci ve bu istencin yarattığı bir çarpıtma olarak geleneksel hakikat anlayışı da güç istencinin tezahürüdür. Başka bir ifadeyle her anlamlandırma, gerçekliği ele geçirme ve onun üzerinde söz sahibi olma bağlamında güç istencinin tezahürüdür. Bu noktada güç istenci yorumlayanın, değerlendirenin, anlamlandırmanın hem gerçeklik, hem de diğer anlamlandırma biçimleri üzerinde egemen olma istenci olarak sahneye çıkar; dolayısıyla anlamlandırma ya da değerlendirme, gerçekliğe ve gerçekliğe ilişkin değerlendirmelere egemen olma istenci olarak güç istencinden başka birşey değildir.

Bir tür güç istenci olarak hakikat istenci, bir değerlendirme biçiminin, diğer değerlendirme biçimlerine hükmetmesi, etkisi altına alması, başkalarının değer dünyasını da belirleme dürtüsüdür. “Dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımız, dürtülerimiz ve onların lehinde ya da aleyhinde olduklarıdır. Her dürtü, bir kural koyma hırsıdır; birinin sahip olduğu perspektifi, başka dürtülere bir norm olarak kabul etmeye zorlamasıdır.” (Nietzsche, 1968: 267) Düşün tarihi boyunca hakikate ilişkin öne sürülen her iddianın ortak dürtüsü güç istencidir. Başka bir ifadeyle, filozofların hakikat istenci, özünde mutlak ve değişmez olan bir bilginin keşfi idealiyle gerçeklik üzerinde egemen olma istencidir; dolayısıyla yine güç istencinin tezahüründen başka birşey değildir. Nietzsche için, filozofların hakikat diye

kutsadıkları, kendi önyargı ya da perspektifleridir. “Her dürtü güç tutkunudur ve böyle olarak felsefe yapmaya çabalar.” (Nietzsche, 2003e: 21) “Namusluluk, hakikat sevgisi, bilgelik sevgisi, bilgi için özveri, hakikat düşkünlüğünün yarattığı kahramanlık; bunlarda insanın koltuklarını kabartan birşey var” (Nietzsche, 2003e: 155) diyen Nietzsche için tek sorun, kökeninde güç istencinden başka birşey olmayan hakikat iddialarının mutlak, evrensel, genelgeçer bir bilgi olarak sunulmasıdır. Nietzsche’ye göre filozoflar, hakikat belirlemelerinin altında yatan gerçek öznel-psikolojik gerekçeyi, daha net bir ifadeyle istenci, yaşamsal ilkeyi maskelemişlerdir.

Nietzsche açısından mutlak ve değişmez bir özün keşfi olmayıp, sadece bir anlamlandırma ya da yorumdan ibaret olan tüm hakikat iddialarının varolma gerekçesi biyolojik, dürtüsel ya da psikolojiktir. Düşün tarihi boyunca farklı adlandırmalarla hakikat olarak kabul edilenlerin tümü, Nietzsche’nin terminolojisinde sadece bir istenci, hakikat istencini temsil eder. Hakikat, güç istencinin bir tezahürü olan hakikat istencinin mutlak bir şey ya da düşünce üzerinden temsil edilme çabasından başka birşey değildir. Hakikat adı verilen, özünde hakikat istencinden, dolayısıyla güç istencinden başka birşey değildir. Başka bir ifadeyle, Hakikat olarak tespit edilebilecek birşey yok, sadece hakikat istenci vardır. Hakikat ve hakikat istenci arasındaki ilişki “açlık, kendisini giderecek olan yiyeceğin var olduğunu kanıtlamaz, ama yine de bu yiyeceği arzular” (Nietzsche, 2003a: 119) benzetmesinde en doğru karşılığını bulur. Çünkü Nietzsche’ye göre, “arzu ve tutkular dünyamızın dışında, başka hiçbir şey gerçek olarak ‘verilmiyor’ bize, güdülerimizin gerçekliği dışında, başka bir gerçekliğe çıkıp inemiyoruz – o zaman düşünme, yalnızca bu güdülerimizin arasındaki ilişki olur ... tüm organik işlevler güç istemine indirgenebilir ... bütün etkin kuvveti, kuşkuya yer bırakmaksızın – güç istemi – olarak belirleme hakkı kazanılmış olur. İçten bakıldığında, dünyanın, ‘kavranabilir karakterine’ göre tanımlanmış dünyanın ‘güç istemi’nden başka birşey olmadığı görülür.” (Nietzsche, 2003e: 52-53) Kendi devinimi içerisinde kaotik bir gidişata sahip olan bir düzende yani içinde yaşanılan dünyada, yaşamın devamlılığının sağlanması ve gücün artırılması amacıyla, gerçekliğe ilişkin bir açıklama ya da tanımlama yapılır ve bu yolla bir hakikat ya da bilgi inşa edilir. Amaç bu düzensizliğe bir düzen vermek ya da onu basitleştirmektir. Bir güç merkezi anlamlandırma ya da yorumlamadan öte herhangi bir anlam taşımayan bir bilgi ya da

hakikat iddiasıyla¹² bu belirsizlik ya da düzensizliğe bir birlik ya da anlam kazandırır. Yaşamın devam edebilmesi için bu birliğe ihtiyaç duyulur ve bu ihtiyaç hakikat istencine dönüşür. Bu nedenle, salt bir istençten ibaret olan hakikat kavramsallaştırmasının özünde gerçekliği birebir anlama ve açıklama başarısı değil, sadece bir güç merkezinin yorumu vardır. Yorum ise, verili olan içerisindeki gerçekliğin tespiti değil, bir güç merkezinin kaosa bir birlik, değer ya da anlam yükleme yoluyla onu düzenleme, dolayısıyla egemen olma biçimidir. Bu noktada eşit olmayan şeyleri eşit, benzer olmayan şeyleri benzer kabul etme biçiminde ortaya çıkan hakikat istencinin özünde düzensiz-kaotik bir gidişata sahip olan gerçekliği özdeş hale getirerek -“ki aslında özdeş şeyler yoktur” (Nietzsche, 2003a: 38)- basitleştirme, düzenleme eğilimi vardır. Bu noktada amaç, bilmeye, anlamaya ya da hakikate sadakat göstererek, hakikati tespit etmek değildir. Nietzsche'nin sözleriyle amaç, “‘anlamak’ değil, tersine şematize etmek, - pratik ihtiyaçlarımızı karşılamak üzere kaosa bir düzen ve biçim empoze etmektir. (Nietzsche, 1968: 278) “Bilme organlarının gelişiminin arkasındaki dürtü – soyut-teorik bir ihtiyaç olarak aldanmama değil – hayatta kalmanın gerekleridir – onların bu yolla sağladığı gözlemler, hayatta kalmamıza yeterli olmak için gelişirler. Başka bir ifadeyle, bilgi arzusunun ölçüsü, tür içerisinde gelişen güç istencinin ölçüsüne bağlıdır. Bir tür, üzerinde egemen olmak için, onu kendi hizmetine almak için gerçekliğin bir kısmını ele geçirir.” (Nietzsche, 1968: 266-267) Bu nedenle, her hakikat kabulünün temelinde yaşam lehine bir fiksiyon vardır ve fiksiyon gerçeklikle özdeş olmayandır. Bu nedenle, hakikat istenci, fiksiyonu, dolayısıyla gerçeğe aykırı olanı, yani bir yalanı ya da yanılsamayı hakikat olarak kabul etme sonucuna ulaşacaktır. Hakikat istenci tam da bu nedenle *ahlak-dışı* olanla içiçedir ve Hakikat, tam da *hakikat-dışı* olandır. “Hatadan hakikat nasıl doğar örneğin? Ya da aldanma isteminden hakikat istemi?” (Nietzsche, 2003e: 18) diyen Nietzsche, hakikat istencinin özünde aldanma istenci olduğunu ifade eder. Hakikat istenci yaşam istencine, egemen olma istencine, dolayısıyla güç istencine dayanır ve bu noktada aldanma istencinin ürünü olan şey, hakikat maskesi takarak, güç istencinin araçlarından birine dönüşür.

¹² Nietzsche açısından bilgi ya da hakikat arasında herhangi bir ayrım yoktur. Hakikate ilişkin herhangi bir iddiada bulunmak, sadece bir bilgi önerisinde bulunmaktır. Adına ister bilgi, ister hakikat denilsin, tüm iddialar gerçekliğin kendi koşullarında keşfi değil, insan zihninin koşulları dolayısıyla inşa edilen, var edilen kurgulardır sadece. Nietzsche’de hakikatle bilgi aynı şeylerdir. Bu konu, çalışmanın 2.3.2. *Nietzsche Düşüncesinde Perspektivizm* bölümünde detaylandırılmıştır.

Yaşamın devam ettirilmesi ve artırılması açısından güç istenci, insan varlığı için kaçınılmaz olarak bir hakikat istencini beraberinde getirir. Bu nedenle Nietzsche *Güç İstenci*'nin 567. bölümünde “görünen dünya, yani değerlere göre bakılan dünya, yine bu değerlere göre, belirli hayvan türlerinin gücünün korunması ve artması anlamında bir bakış açısına göre seçilir ve düzenlenir” der. Fakat belli türden değerler çerçevesinde bakılarak inşa edilen bu bilgi ya da hakikat/ler, hiç bir zaman kesin, değişmez ya da mutlak bir hükme sahip değildirler; çünkü kurgusaldırlar. “Düşünülen herşey kesinlikle bir kurgu olmak zorundadır.” (Nietzsche, 1968: 291) Kurgusal olmaları dolayısıyla da bu bilgiler, geleneksel anlamıyla realitenin birebir tespit edilmesi ya da açıklanması bağlamında ‘hakiki’ değildir; salt bir perspektifin ya da güç merkezinin anlamlandırma ya da yorumlaması olarak bir yanlışlık, eksiklik ya da tahrifatı içerir. Nietzsche düşüncesinde bilgi ya da hakikat iddialarının ‘doğruluk’ üzerinden değil, ‘yanlışlık’, ‘hata’ ya da ‘aldanma’ üzerinden tanımlanması doğrudan Nietzsche’nin gördüğü dünyayla ilgilidir. Çünkü Nietzsche’nin gördüğü dünya olmuş-bitmiş varlıkların, olgunun ya da kendinde-şeyin dünyası değil, oluşun dünyasıdır. Oluş halindeki dünyaya dair mutlak bir hakikatin tespiti mümkün olmadığından, sadece perspektifli hakikatlerden ya da Nietzsche düşüncesine daha sadık bir ifadeyle, anlamlandırma ve yorumlamalardan söz edilebilir. Oluş üzerinde egemen olabilmek için öne sürülen tüm bilgi ve hakikat iddiaları salt bir anlamlandırma ve yorumlamadır. Dolayısıyla anlamlandırma ya da yorumlamalardan ibaret olan hakikat iddiaları güç istencinin tezahürleridir. “Güç İstenci yorumlar ... Aslında, yorumlama, birşeye egemen olma aracıdır.” (Nietzsche, 1968; 342) Oluş halindeki dünya hakkında mutlak ve değişmez bir hakikatin keşfi değil, sadece bir güç merkezinin bakış açısının inşa ettiği anlam ya da değerlerden söz edilebilir. Bu nedenle Nietzsche, ‘olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır’ iddiasını destekleyecek şekilde *Güç İstenci*'nin 152. bölümünde “her bir görüş, (biz sürekli olarak daha dar, kısaltılmış, basitleştirilmiş bir dünyaya ihtiyaç duyduğumuz sürece) kökenleri bizde olan perspektifli bir görünüşten ibarettir” der ve oluşun dünyasını, gerçekliği keşfedilen bir bilgi nesnesi olarak değil, salt bir kurgu, bir aldanma olarak bilgi yoluyla kaosu düzenlenen, anlamlandırılan şey olarak tasvir eder. Çünkü tek gerçeklik olarak oluş kaotiktir; bilgi ya da hakikat iddiasının varlık gerekçesi ise, yaşamın devam edebilmesi için bu kaosu düzenlemektir.

2.2. Oluş ve Hakikat

Nietzsche'nin geleneksel metafiziğin ve geleneksel metafiziğin hakikat anlayışının altını oyma teşebbüsünün temel referansı oluş düşüncesine, yani oluşun tek ve temel gerçeklik olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesine duyduğu sadakattir. Bu noktada oluşun dışında herhangi birşeyin olmadığı iddiası dolayısıyla Herakleitos'tan ilham alan Nietzsche, oluşu ya da yaşamı olumlama noktasında ihtiyaç duyduğu temel dayanağını bulur. Oluşun olumlanmasının en temel dayanağı, oluşun dışında herhangi bir şeyin olmadığı düşüncesini benimsemedir. Oluşun, dolayısıyla çokluğun, değişimin ardında ya da ötesinde bir birlik ya da özdeşlik yoktur. Sadece çokluk ve değişim vardır; onu haklılandırarak, yanılması düzeltecek, çelişmesini ortadan kaldıracak bir başka gerçeklik alanı ya da düşünce de yoktur. Oluş, yasasını kendi içinde taşır; yasası başka bir yerden ya da ideden gelmez. Bu nedenle haklılandırılmaya ihtiyacı da yoktur. Çünkü, oluşun ya da yaşamın ötesine yerleştirilen bir gerçeklik alanı, yasa, ide ya da bilgi zorunlu olarak yaşamı düzeltme, engelleme, sınırlama, dolayısıyla onu yadsıma istencinin belirtisidir. Nietzsche'nin ifadeleriyle, bu düşünce şöyle ifade edilir: “özetle, olması gerektiği gibi bir dünya vardır, içinde yaşadığımız dünya bir hatadır – bu dünya varolmamalıdır. Varlık dünyasına duyulan inanç bir sonuçtur. Aslolan oluşa duyulan inançsızlık, güvensizlik, oluşun aşağılanmasıdır.” (Nietzsche, 1968: 317)

Oluş; çokluk, devinim, değişim, rastlantısallık ya da kaostur ve bu haliyle tahripkarlığı ve trajediyi bağrında taşır. Bu tahripkarlık ve trajedinin yarattığı olumsuzlukla kendi doğallığında başedememe hali, oluşu olumsuzlayan düşüncelere hakikat adını verirken, Nietzsche, bu rastlantısallık ya da kaosu olumsuzlamak yerine, onu kendi doğallığında olumlamayı seçer. Oluş, olumlanması gerektir. Nietzsche'nin geleneksel metafiziğin hakiki dünya tasarımına karşı çıkışı da bu nokta itibarıyla anlaşılır hale gelir. Geleneksel metafiziğin hakikate atfettiği mutlak ve değişmez nitelikler, kaçınılmaz olarak bir başka dünya, bir değişmezler dünyası, 'varlık dünyası', yani 'hakiki dünya' miti yaratır. Bu noktada, geleneğin sahip çıktığı ilke, “var olan oluşmaz, oluşan var değildir” (Nietzsche, 2015b: 19) biçimindedir. İçinde yaşanan dünya, bir değişenler, oluşanlar dünyası olduğu için, hakikat oluşun ötesine ya da karşısına inşa edilir ve değersizleşir. Bu değersizleşmenin

temel gerekçesi ise, hakikate yüklenilen mutlak ve değişmez olan nitelikleri, dolayısıyla hakikati, bir ‘varlık dünyası’nda tesis etme eğilimidir. “Daha net olarak: hiçbir şey varlık olarak kabul edilmemelidir – çünkü bu durumda oluş değerini kaybeder ve gerçekten anlamsız, değersiz görünür.” (Nietzsche, 1968: 377) Bu nedenle Nietzsche, değişmezin değeri üzerine inşa edilen ‘varlık dünyası’ tasarımının yerine değişenin, oluşanın değeri üzerine inşa olan ‘oluş dünyası’ tasarımını koyar. Nietzsche, güç istenci argümanı ile, güç merkezlerinin egemen olma mücadelesinin yarattığı değişimin, devinimin, oluşun dünyasının tek gerçeklik olduğu savını sahiplenir. Çünkü, oluşu olumlamanın tek yolu, oluşun tek gerçeklik olduğu savını sahiplenmekten geçer. Bu nedenle, Nietzsche’nin bilgi ve hakikate ilişkin görüşlerinin çıkış noktası, geleneksel metafiziğin mutlaklarının ve değişmezlerinin ‘varlık dünyasını’ iptal edip, yerine ‘oluş dünyasını’ koymasındır.

Nietzsche açısından gerçeklik, ne pozitivist düşüncenin iddia ettiği gibi olmuş-bitmiş-statik bir ‘olgular dünyası’ ne de Platoncu izleğin öne sürdüğü gibi değişmezlerin var ettiği bir ‘hakiki dünya’dır. Topyekun bir karşı çıkış olarak gerçeklik bir ‘varlık dünyası’ değildir. Nietzsche için üzerine konuşulacak tek gerçeklik olarak içinde yaşanan dünya, güç istencinin yönettiği oluş dünyasıdır. Gücünü açığa vurmak ve artırmak için mücadele eden tüm merkezler, diğer güç merkezlerini asimile eder ya da onlara hükmeder. Fakat bu süreç kesintisiz ve sonsuzdur. Asimile edilen, hükmedilen güç merkezi yok olmaz; tersine kaybettiği gücü elde etmek ya da gücünü artırmak için yeni yollar arar. Gücün artışı ya da azalması yoluyla hem güç merkezleri kendi içinde bir değişime uğrar, hem de egemen olan ve itaat eden güç merkezleri arasındaki ilişki değişebilir. Bu noktada bir sabitlenme, nihai hal ya da ulaşılmaya çalışılan bir amaç, erek yoktur. Sadece bu mücadele ve bu mücadelenin yarattığı kesintisiz bir akış ve değişim süreci vardır. Dünyayı bir oluş dünyası haline getiren, onun değişken ve dinamik yapısını oluşturan da bu mücadelenin kendisidir. Bu nedenle dünya, olmuş-bitmiş bir olgu ya da varlık dünyası değil, oluşun dünyasıdır:

“ Oluş’un değeri üzerine – Eğer dünyanın gidişatı bir son hali amaçlasaydı, bu hale şimdiye kadar ulaşılmış olurdu. Bu noktadaki temel gerçek, bu türden bir son halin amaçlanmadığıdır; ve böyle bir son hali zorunlu sayan her felsefe ve bilimsel varsayım bu temel gerçek tarafından çürütülür ... Oluş son amaçlara sığınmaksızın açıklanmalıdır ... Oluş bir *son hali* amaçlamaz, bir ‘varlığa’ dönüşmez.” (Nietzsche, 1968: 377-378)

Bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere, Nietzsche açısından güç merkezleri arasında bir eşitlik söz konusu değildir. Çünkü, her bir güç merkezi sahip olduğu güç niteliği ya da derecesi paralelinde bir dünya deneyimine sahiptir. Bu sonsuz mücadelenin temel gerekçesi de bu farklılıktır. Güç merkezleri arasındaki farklılığın ve farkını egemen kılmanın yarattığı bu mücadele bir yandan dünyanın değişken karakterine gerekçe olurken, öte yandan diğer güç merkezleriyle ilişkisi dolayımında belirlenen her bir güç merkezinin değişmesine de neden olur. Gerçeklik, bu mücadelenin, egemen olma ve itaat etmenin, dolayısıyla ilerlemenin, geri çekilmenin, eylemin ve etkinliğin toplamıdır.

Güç istencinin bir tezahürü olarak kaostan ve belirsizlikten kurtulma ihtiyacı, düzen ve birlik içerisinde varolan bir değişmezler dünyasına hakiki dünya, bu değişmezlere de hakikat denilmesine neden olur. Başka bir ifadeyle, gerçekliğe egemen olmak için, gerçek-dışı olan ya da gerçeğe aykırı olan Hakikat adını alır. Bu nedenle Nietzsche, hakikat iddialarının arka planında gerçeğe sadakat ya da düşünsel-ahlaki bir dürüstlük değil, bir hakikat-dışılık, aldanma istenci olduğunu ifade eder. “Metafizik varsayımları insanlar için değerli, korkunç, zevk verici kılan, böylesi varsayımları doğuran şey, tutku, hata ve kendini aldatmadır.” (Nietzsche, 2003a: 28) Hakikat istenci, özünde aldanma istencidir ve bu istenç, bir kurgunun, dolayısıyla bir yanılsamanın ya da gerçeklikle çelişik, değişmez bir varlık dünyasının en temel gerçeklik olarak tasarlanması sonucunu doğurur. Değişmezler dünyası, varlık dünyası, gerçekliğe aykırı olanın gerçeklik ya da hakikat olarak kabul edilmesidir. Böylelikle dünya bilinebilir, hesaplanabilir, öngörülebilir, dolayısıyla egemen olunabilir bir yere dönüşür. Bu durumu Nietzsche şu sözlerle ifade eder;

“Doğa gibi bir varlığı düşünün, ölçüsüzce savursun, ölçüsüzce kayıtsız, amaçsız ve niyetsiz, acımasız ve adaletsiz, hem bereketli, hem kısır, hem de kesin olmayan; bir güç olarak kayıtsızlığın kendisini düşünün – bu kayıtsızlığın ölçüsüne göre nasıl yaşayabilirdiniz? Yaşamak – bu kesinlikle doğadan başka birşey olmayı istemek değil mi? Yaşamak, değerlendirmeyi, tercih etmeyi, haksız olmayı, sınırlı olmayı, farklı olmayı istemek değil mi?...Yasalarınızın esaslarını doğadan devşirdiğinizi kendinizden geçercesine coşkuyla savunsanız da, burada tersine birşey istiyorsunuz...Kibriniz doğayı, hem de doğanın kendisine ahlakınızı, idealinizi katmak, dikte etmek istiyor...bütün varlığın yalnızca kendi kafanıza göre olmasını diliyorsunuz.... Felsefe, ...kendi kafasına göre bir dünya yaratıyor, bu dünya başka türlü olamıyor; felsefe bu zulmedici etkinin kendisidir; en yüksekteki ruhsal güç istemi, dünyayı yaratma, *causa prima* (ilk neden, Tanrı) istemi.” (Nietzsche, 2003e: 23)

Nietzsche'nin terminolojisinde karakteri sürekli ve sonsuz bir değişim ve dinamizm olan gerçeklik, yani oluşun dünyası hakkında dile gelen her söz, öne sürülen her bilgi, bu yapı dolayısıyla kaçınılmaz olarak 'yanlış', 'yanılgı' ya da 'hata' olmak zorundadır. Çünkü sürekli bir akış ve değişim içerisinde olan gerçeklik hakkında mutlak ve değişmez bir bilgi iddiasında bulunmak mümkün değildir. Bu nedenle Nietzsche açısından bilgi, 'doğru' üzerinden değil, 'yanlış' üzerinden değer alır. "Oluş halindeki dünyanın karakteri, formülasyon yetersizliği, 'yanlış' ya da iç-çelişkidir." (Nietzsche, 1968: 280) Dünya üzerine üretilen her 'söz' ya da 'düşünce', dünyanın statik olmayan yapısından dolayı bir 'yanlış' ya da 'hata' olmak durumundadır. Doğası gereği, kaçınılmaz olarak doğruluk iddiasında olan her söz ya da düşünce statik-değişmez bir bilgi nesnesine ihtiyaç duyar ve bu türden bir bilgi nesnesinin varolduğu kabulünden hareket eder. Dolayısıyla bu ihtiyaç ve bu ihtiyacın yarattığı varsayım, gerçekliği, Nietzsche'nin terminolojisine sadık kalarak ifade edildiğinde oluşun dünyasını kaçınılmaz olarak yanlışlar ya da onunla çelişir.¹³ Bu yanlışlamanın gerekçesi de Nietzsche'ye göre güç istencidir. Güç merkezleri oluşun dünyasındaki kaosu düzenlemek ve onu kavranabilir hale getirmek için bir değişmezler dünyası ya da bir varlık dünyası inşa ederler. Başka bir ifadeyle, varlık dünyası, bir güç merkezinin hem gerçeklik hem de diğer güç merkezlerinin dünya tasarımı üzerinde egemen olmak için var ettiği bir yorumlama ya da anlamlandırmadan ibarettir; hakikat değil, sadece bir hakikat arzusu, dolayısıyla güç arzusudur. Değişken gerçekliğin yanlışlanması, çarpıtılması olarak var edilen değişmez varlık dünyası, dolayısıyla düşünsel-ahlaki temelli bir hakikat değil, salt bir güç merkezinin yorum ya da anlamlandırması olarak güç istencinin ifşasıdır. Gerçekliğin, oluşun kaosunun düzenlenebilmesi için gerçeklikle çelişik olanın, bir yanlışın bilgi ya da hakikat olarak sunulması, bir güç merkezinin perspektifinin varedtiği yorumlama ya da anlamlandırma yoluyla güç istencinin gerçekleşmiş olmasıdır. Çünkü, yorumlama ya da anlamlandırma güç istencinin belirtisidir.

Özetle ifade edildiğinde her güç merkezi egemen olma ve hükmetme yoluyla gücünü artırabileceği bir perspektiften bakarak dünyayı yorumlar. Bu noktada bir hakikatten değil,

¹³ Nietzsche'nin pozitivist 'olgu dünyası'na ve Platoncu 'hakiki dünya'ya karşı çıkışı da bu nokta itibarıyla anlam kazanır. Çünkü her iki düşünce de hakikat iddialarına dayanak olarak bir 'varlık dünyası' tasarımına ihtiyaç duyar ve kaçınılmaz olarak oluşun dünyasını yanlışlayarak, ona çelişik bir yapıyı dayatır. Üstelik, bu yanlışlama sürecinin temel gerekçesi olan güç arzusunun maskesi hakikat arzusu olur.

güç merkezlerinin güçlerini ifşa edebilecekleri bir perspektiften dünyayı yorumlamaları söz konusudur. Başka bir ifadeyle, her güç merkezi kendi perspektifinden bakarak gerçekliği yorumlar ve bir dünya tasarımı inşa eder. Bu noktada amaç, hem gerçeklik, hem de bir başka güç merkezinin yorumlama ya da anlamlandırması üzerinde egemen olma, onu asimile etme, boyun eğdirmedir. Bu nedenle Nietzsche, “yorumlama bir şeyin efendisi olma anlamına gelir” (Nietzsche, 1968: 342) der ve ekler:

“mevcut olan, bir şekilde meydana gelmiş olan birşey, kendinden üstün bir güç tarafından yeni amaçlar doğrultusunda sürekli olarak yeniden yorumlanır, yeniden ele geçirilir, yeni bir yarar doğrultusunda yeniden yapılandırılır ve yönlendirilir; canlılar dünyasında olagelen herşey bir boyun eğdirme, bir efendi olmadır; öte yandan tüm boyun eğdirmeler ve efendi olmalar da o zamana kadarki ‘anlam’ı ve ‘amaç’ı zorunlu olarak bulanıklaştıracak ya da bütünüyle silecek birer yeniden yorumlama, yeniden düzenlemedir.” (Nietzsche, 2011b: 73)

2.3. Anlam ve Yorum

Nietzsche açısından dünyaya ilişkin kavrayışımız sadece anlamlandırma ve yorumlamadan ibarettir; dolayısıyla bu kavrayışın doğası tamamen kurgusaldır. Bu noktada amacı, kesintisiz bir akış ve değişim içerisindeki kaotik oluş dünyasını düzenlemek olan bu yorum ya da anlamlar, insan tarafından yaratılan, inşa edilen yanılmalardan ibarettir. Oluşa ilişkin bir tasarımda bulunmanın ya da bilgisel-düşünsel herhangi bir etkinlik içerisinde olmanın – sözelimi salt bir yorumdan, dolayısıyla bir kurgudan ibaret olan bir hakikat iddiasında bulunmanın – gerekçesi değişmez bir varlık alanı üzerinden, değişeni öngörülebilir, hesaplanabilir kılmadır. Bu nedenle, “bilgi bir güç aracı olarak işler” (Nietzsche, 1968: 266) diyen Nietzsche için oluşa ilişkin dile gelen her söz ya da düşünce, gerçeklikle çelişik bir şey söyleme olarak ya da bir kurgu, anlam, yorum olarak ‘hata’, ‘yanlış’, ‘yalan’ yaratmadır. Bu noktadan hareketle denilebilir ki hakikat iddiasında bulunma da bir tür anlamlandırma ya da yorumlamadır; gerçekliğe tekabül etme bağlamında bir tespit değil. Çünkü, bu türden bir tespit oluşun doğası gereği olanaksızdır. Bir tespit olarak sunulan her bilgi iddiası oluşla çelişir ya da onu yanlışlar. Bu nedenle, Nietzsche’nin terminolojisinde salt bir bilgi iddiasında bulunmaktan ya da bir anlam yaratmaktan öte herhangi bir içeriğe sahip olmayan hakikat iddialarının doğası gerçekliğe

tekabül etme bağlamında ‘doğruluk’ temelli değildir; aksine doğasında özdeşlik ya da birlik olmayan bir gerçekliği, özdeşlik ya da birlik içerisinde tanımlama bağlamında onu tahrif etme, çarpıtma, dolayısıyla ‘yanlışlık’ temellidir. Bizzat güç istenci dolayısıyla var edilen kurgu, inanç, kabul, yanılısama, anlam, değer ya da yorumlar, başka bir ifadeyle, gelenek tarafından adı Hakikat olarak değiştirilenler, gerçekliğe karşılık gelen açıklamalar olarak düşünülse de Nietzsche’ye göre, hiçbir tasarım, bilgi ya da hakikat gerçekliğe tekabül etmeye ya da onu birebir açıklamaya muktedir değildir. Nietzsche için bu noktada amaç, zaten gerçekliğe tekabül eden bir düşünce ya da hakikati tespit etmek değil, güç ifşa etmenin ve onu artırmanın araçlarını elde tutmaktır. Bu noktada Nietzsche, dünya kavrayışımızın, gerçeklikle çelişen doğasını ifşa ederek öne sürdüğü perspektivist bilgi görüşüyle, geleneğin hakikat paradigmasının temellerini sarsar. Adına ister bilgi, ister hakikat denilsin, dünyaya ilişkin kavrayışımız, salt bir anlamlandırma ya da yorumlamadan ibarettir. Daha açık bir ifadeyle hakikat; mutlak, değişmez, nesnesine tekabül eden bir doğru düşünce değil, sadece bir anlam ya da değer yaratmadır, dolayısıyla yorumdur.

Nietzsche, *Güç İstenci*’nin 585. bölümünde “ insan hakikati arar: İç-çelişkisi olmayan, aldatıcı olmayan, değişmeyen ve hakiki bir dünya...” der. Nietzsche’nin bu noktada hakikat istencinin gerekçesi olarak ortaya koyduğu neden oluşa karşıt birşeyi istemedir. Çünkü dünyanın oluş halindeki karakteristiği iç-çelişkili, kaotik, değişken ve düzensizdir. Dolayısıyla bu türden bir gerçeklik alanı içerisinde insanın kendisini güvende hissetmesi olanaklı değildir. Hakikatin, her defasında değişmeyen bir dünya da inşa edilme nedeninin de bir kesinlik, belirlenmişlik ve bu belirlenmişliğin yarattığı güven arayışı olduğunu ifade eder. Mutlak ve değişmez bir hakikat arayışı bu nedenle Nietzsche’ye göre her defasında oluş-dışı ya da oluşa karşıt bir mahiyet almıştır. Oluş iç-çelişkilidir; bu nedenle ona ilişkin tutarlı, doğru, kesin ya da değişmez bir bilgi ya da hakikat iddiasında bulunmak olanaklı değildir ve yine bu nedenle her hakikat iddiası oluş-karşıtı olmak durumunda kalacaktır. Bu bağlamda mutlak bir hakikatin olanaklılık koşullarını iptal eden Nietzsche için onaylanabilir tek dünya oluşun dünyasıdır ve oluşun dünyası görünenin, değişimin, dolayısıyla yanılığın, yanlışın dünyasıdır. Kavranılmış haliyle dünya, gerçekliğin yanlışlanmış, tahrif edilmiş halidir sadece; çünkü üzerine konuşulmaya başlandığı anda gerçeklik kendi doğasından kopar; üzerine bir düşünce, bilgi ya da hakikat iddia edildiği

anda basitleştirilerek, ahlakileştirilerek, anlaşılabilir hale getirilerek insan dünyasının ihtiyaçları uğruna tahrif edilir, çarpıtılır. Bu nedenle Nietzsche açısından, mutlak bir hakikat düşüncesi ile oluşun dünyası arasında sadece mutlak bir tezatlık vardır. Mutlak hakikat düşüncesi kendinde bir olgunun, olanın ya da birlikli ve tamamlanmış bir dünyanın varolduğu savını varsaymak zorundadır ve böyle bir gerçeklik ya da dünya yoktur. Bu türden bir dünyanın varlığı salt bir inanç, varsayım ya da kurgudur. Hakikat, "... bu gelip-geçici, ayartıcı, aldatici, aşağılık dünya dan, bu kuruntu ve hırsın keşmekeşinden türetilmiş olamaz. Daha çok varlığın ana rahminde gelip-geçici olmayandan gizlenmiş Tanrı'da, 'kendi başına şey'de – işte burada olmalı onların temeli, başka hiçbir yerde değil!" (Nietzsche, 2003e: 18) Metafiziğin mantıksal işleyişinin ve yarattığı değer karşıtlığının gerisinde yatan inanç budur ve onların hakikat ya da bilgi dedikleri hatanın kaynağı da bu inançtır. İnançın yarattığı hata, hakikat adını almıştır. Bu nedenle Nietzsche, *Güç İstenci*'nin 604. bölümünde "herşey akışkan, anlaşılmaz ve geçici bir haldedir" ifadesiyle oluş ve değişimden azade bir gerçekliğin varolduğu düşüncesini reddeder. Mutlak hakikat düşüncesi oluşun karakteristiğiyle çelişiktir. Bu nokta itibariyle hakikat, gerçeklik ya da dünya hakkında birlikli, tutarlı, değişmez, doğru bir bilgi olarak tanımlanacaksa, Nietzsche için bu türden bir hakikat olanaklı değildir. Çünkü oluşun dünyasına dair doğru ve kesin bir bilgi iddiasında bulunmak olanaklı değildir. Bu karşı çıkışı Nietzsche, *Güç İstenci*'nin 617. bölümünde şu sözlerle dile getirir: "Oluş halindeki bir dünya da 'kendinde bilgi' olanaksızdır; bu durumda bilgi nasıl olanaklı olabilir? Birisiyle ilgili bir yanlış, bir güç ve aldanma istenci olarak..."

Oluş halindeki dünya, "bağrında mutluluğu ve mutsuzluğu taşıyan dünya, kendi içindeki şey dünyası değil, temsili olarak (hata olarak) varolan dünyadır." (Nietzsche, 2003a: 46) Her bilgi ve hakikat iddiası hatadır, yanlıştır. Bu bağlamda Nietzsche için tek gerçeklik alanı olan görünenin, oluşun dünyası hakkında, ne öte ne de şimdi ve buraya olan dünyadan türetilebilecek olan kesin ve değişmez bir hakikat yoktur. Dünyaya ilişkin bütün iddialarımız bir kurgu ya da kurmaca olması itibariyle hatalı ve yanlıştır. Hakikat, gerçekliğin özüne sadık olması dolayısıyla doğruluk taşıyan bir bilgi ortaya koymak olarak tanımlanıyorsa, bu türden bir hakikat tanımı, dünyanın oluşsal ve değişken yapısından dolayı geçerliliğini yitirir. Bu nedenle Nietzsche için, hakikat iddiasında bulunmak, sadece

bir hatayı ya da yanlış doğru kabul etmenin ötesinde bir anlam taşımaz. Bu nedenle Nietzsche, “nihilizmin en uç biçimi, her inancın, her doğru kabul etmenin zorunlu olarak yanlış olduğunu görebilmedir, çünkü *hakiki dünya* diye birşey yoktur. Buna göre, sadece kaynağı bizde olan perspektif bir görünüş vardır. (daha dar, kısaltılmış, basitleştirilmiş bir dünyaya ihtiyaç duyduğumuza göre...)” (Nietzsche, 1968: 14-15) demektedir. Görünen dünya olarak tanımlanan sadece gerçekliğin bir kısmıdır ve görünen dünya, Nietzsche’ye göre, sadece bir perspektiften görünen dünyadır ve dünya her bir perspektiften farklı bir yorum alır. Hakikat, keşfedilmesi olanaklı olan mutlak ve sabit bir yapı değil, yaratılan, inşa edilen anlamsal-yorumsal bir içeriktir. Hakikate ilişkin ortaya konulan herhangi bir düşüncenin nihai ve kesin olma ihtimali yoktur. Bu nokta itibarıyla, Nietzsche’nin ‘*keşfedilmeyi bekleyen bir hakikat yoktur*’ savı, gerçekliğe dair doğru bilgiye mantığın ya da aklın kategorileri yoluyla ulaşılabileceğini iddia eden ya da hakikat sorunsalını düşünce ve gerçeklik arasındaki tekabüliyet indirgeyen düşünsel eğilime karşı çıkıştır. Başka bir ifadeyle Nietzsche, hakikatin ‘doğruluk’ sorunsalı çerçevesinde ele alınışına bir karşı çıkış sergiler. Çünkü Nietzsche’ye göre, gerçekliği anlamlandıran, yorumlayan akıl, kendi doğasından kaynaklı olarak gerçekliğin meşru tahrif ve yanlışlama aracıdır. Nietzsche *Güç İstenci*’nin 584. bölümünde bu durumu felsefenin yanılgısı olarak ifade eder:

“Felsefenin yanılgısı, faydalı amaçlar için (esasında faydalı yanlışlamalar için) dünyayı düzenleme doğrultusunda mantığı ve aklın kategorilerini anlamlandırmak yerine, onların içinde gerçeklik ve hakikatin ölçütünün ele geçirileceğine inanmış olmasıdır. ‘*Hakikatin ölçütü*’ aslında sadece bu türden bir sistematik yanlışlama sisteminin biyolojik faydasıdır.”

Yorumlama, anlam ya da değer katma yoluyla gerçekliği yaratmadır. Geleneksel hakikat anlayışı, değişmez bir dünyanın gerçekliğinden söz ederek, onu tespit etme ya da ona uygun bir açıklama getirme arayışıyla hareket ederken, Nietzsche’nin terminolojisinde sadece bir yorum olarak ifade edilen hakikat, aktif ve üretken bir yaratma etkinliği olarak tanımlanır. Yorum, anlam ve değer yaratmadır; açıklama ya da gerçekliğin birebir bilgisine ulaşmak değil: Çünkü ne birebir bilgisine ulaşılabilecek değişmez, kendinde bir gerçeklik ne de bu gerçekliği ayna gibi yansıtmaya muktedir zihinsel bir aygıt vardır. Dünya, aktif ve üretken bir yaratma, anlamlandırma ve yorumlama sürecidir ve bu süreçten bağımsız, kendinde bir gerçeklik yoktur:

“ Dünyanın değerinin bizim yorumumuzdan kaynaklanması - belki de başka bir yerde insani olandan daha başka yorumların olması mümkündür -; şimdiye kadarki yorumların sayesinde yani güç istenci, gücü artırma azmi içinde ayakta tuttuğumuz perspektif değerlendirmelerin var olduğu yaşam içerisinde insanın her yükselmesinin, daha sığ yorumlamaların yenilmesini beraberinde getirdiği, her ulaşılmış güç kazanma ve güç genişletmenin yeni perspektiflere yol açtığı ve yeni ufuklara inanma anlamına geldiği, benim yazılarımın ana fikrini oluşturur. İlgili olduğumuz dünya hatadır, yani bir gerçek değil, fakat bir masal ve gözlemlerimizin zayıf bir sonucu temelindeki bir tahmindir; o, oluş halinde olan birşey olarak, hakikati hiç bir zaman ele geçirilemeyen, sürekli değişen bir yanığı olarak ‘akış içerisinde.’ – ‘Hakikat yoktur.’ (Nietzsche, 1968: 330)

“‘Yorum’, anlamlandırmaya giriş, bir ‘açıklama’ değildir ... Olgu diye birşey yoktur, herşey akışkan, anlaşılmaz, ele geçirilemezdir; nispeten en sürekli olan, bizim görüşlerimizdir” (Nietzsche, 1968: 327) diyen Nietzsche için yorumlama, anlam ve değerden azade bir gerçekliğe yaşamsal ihtiyaçlarımız nedeniyle anlam ve değer katmadır. “ Değerin nesnel ölçütü nedir? Sadece genişletilen ve örgütlenen güçtür” (Nietzsche, 1968: 356) “‘Değer’in hareket noktası, oluşun akışkanlığı içerisinde yaşamın sürekliliğinin karmaşık formlarının korunma ve geliştirilme koşullarının hareket noktasıdır” (Nietzsche, 1968: 380) diyen Nietzsche için, yorumlama, anlamlandırma ya da değerlendirme süreçleri yoluyla güç merkezleri, ele geçirmek, anlaşılabilir ve denetlenebilir kılmak için gerçekliğin içinde varolmayan anlamı ve değeri gerçekliğe katarak bir temsil oluştururlar. Başka bir ifadeyle anlamlandırma ve değer yaratma yoluyla, gerçekliğe kendi istencini katar. Bu nedenle, bir güç merkezinin yorumundan öte bir anlam taşımayan bu temsil, bilgi ya da hakikat iddiaları tamamen kurgusaldır, hatadır, yanılgıdır. Çünkü, oluşun ya da gerçekliğin içerisinde bir ‘anlam’, ‘birlik’ ya da ‘amaç’ yoktur. Kurgusal bir etkinlik olarak yorumlama, bu ‘anlam’, ‘değer’, ‘birlik’ ya da ‘amaç’ın gerçekliğe eklenmesi ya da katılmasından başka birşey değildir:

“Bütün ‘amaçlar’, ‘hedefler’, ‘anlam’, olup-biten içerisindeki istencin ifade ve değişim biçimleri: Güç istencidir. Amaca, hedefe, niyete, genel olarak istence sahip olmak, daha güçlü olmayı, büyümeyi istemekle aynı şeydir ... Çünkü biz *pratikte* onun buyruğuna itaat ederiz, çünkü biz aslında bu buyruğuz... Tüm değerlendirmeler, sadece güce hizmet eden sonuçlar ve dar perspektiflerdir; değerlendirme bizzat ve sadece güç istencidir.” (Nietzsche, 1968: 356)

Yorumlama; kurgulama, anlam katma etkinliği olarak gerçekliği çarpıtır, tahrif eder ve bu yolla onu yaratır. Başka bir ifadeyle, gerçekliğe onda olmayan anlam(lar)ı katma, kurgulama olarak yorum sadece gerçekliği tahrif ederek, onu yeniden yaratır ve bu tahrif etme özünde güç istencinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü, kaotik bir gerçeklik üzerinde egemen olmak için kaosu düzenlemek gerekir; her ne kadar bu gereklilik, o gerçekliğin karakterine aykırı olup, onu tahrif etme ve yanlışlama sonucu yaratsa da, bu bir zorunluluktur. Bu süreç, güç istencinin açığa çıkış sürecidir. “Anlamlandırma, güç istencidir.” (Nietzsche, 1968: 323) Yorum bizzat güç istencinin formudur ve bir etki olarak varolur; bir ‘varlık’ değil, bir süreç, oluş olarak (Nietzsche, 1968: 302). Yorumlayan, anlamlandıran bizzat güç istencinin kendisidir. Başka bir ifadeyle yorum, bir tür egemen olma mücadelesi ya da arayışı olarak oluşun, güç istencinin karşılığıdır. Oluş ya da güç istenci, yeni bir yorum yaratma süreci ve bu sürecin vattığı mücadele, çatışma, yıkım ya da değişimdir. Bu nedenle Nietzsche, “ güç istenci yorumlar” (Nietzsche, 1968: 342) der. Özne-nesne düalizmini reddeden¹⁴ Nietzsche, bu paralelde eylem ve eyleyen arasındaki ayrımı da reddederek, güç istencinin doğrudan yorumlama süreci olduğunu ifade eder. Bu nedenle denilebilir ki güç istenci yorumlamadan; yorumlama da oluştan, yani görünenden ayrı olarak düşünülmemelidir. Başka bir ifadeyle, dünyanın yorumlanması, oluşa, gerçekliğe egemen olma arayışıyla, dolayısıyla güç istenciyle bir ve aynı anlama gelir; oluşun dinamizmini yaratan tam da bu özdeşliğin kendisidir.

Nietzsche’ye göre, bilgi ya da hakikat olarak kabul edilenler – ‘Varlık’, ‘İdea’, ‘Özne-Nesne’, ‘Kendinde-şey’, ‘Nedensellik’, ‘Olgu’.. – tamamen kurgusaldır, dolayısıyla yanlısamadır. Hakikat ve gerçeklik arasında geleneğin varsaydığı gibi bir ilişki yoktur. Aksine, hakikat kurgusaldır, bir perspektifin yorumu olması dolayısıyla gerçek-dışıdır, gerçeğe aykırıdır. Hakikat, -gerçeğe sadakat olarak tanımlanacaksa eğer– tam da gerçeğe aykırı olandır, yalandır, yanılıdır, hatadır, kısacası *hakikat-dışıdır*. Fakat bu yalan(lar) yaşamsal bir gerekliliğin sonucu ya da güç istencinin aracı olarak doğru olmasa da yararlı bir yorum olabilir. Bu nedenle Nietzsche, hakikatin ya da bu yorumların değerinin gerçekliğe karşılık gelmeleri bağlamında doğruluklarından değil, yaşamı inşa etmeleri, yani

¹⁴ Ayrıntılı bilgi tezin 1.3.2. *Dilbilgisel Bir Alışkanlığın Yanılgısı Olarak Özne-Nesne Düalizminin Reddi* bölümündedir

bir yaratıma yol açmaları bağlamında güç istenciyle ilişkisinden geldiğini ifade eder. Bu noktada bir yorum olarak hakikatin doğrulukla ilişkisinden değil, sadece değerinden söz edilebilir. “Yaşam hakkında, yaşamdan yana ya da ona karşı yargılar, nihayetinde asla doğru olmazlar ... Yaşayan biri bir taraftır.”(Nietzsche, 2015b: 12) Bilgiyi perspektifsel kılan ise tam da bu noktadır. Dolayısıyla hakikatin ölçütü, *doğruluk* değil, yaşamsal bir atılıma ya da güç istencine hizmet etmesi dolayısıyla *değer*dir. Hakikat ya da bilgi olarak kabul edilen bu yorumların hiçbiri –oluşun karakteristiğinden ve zihnin yapısından dolayı, düşüncenin gerçeklikle örtüşerek hemhal olması noktasında– doğru değildir; fakat yaşamı inşa etmek dolayısıyla bir değere sahiptir. Bu noktadan hareketle denilebilir ki Nietzsche açısından yorum ya da bir yorum olarak hakikat bir doğruluğa işaret etmez; sadece yaşama hizmet edip-etmemesi açısından bir değere sahip olabilir. Bu nedenle, hakikat söz konusu olduğunda, Nietzsche için, tartışılması gereken doğruluk problemi değil, değer problemidir. Çünkü, hakikat iddialarımızın ya da yorumlamalarımızın tümü yanlış ve hatalıdır; fakat yanlış ve hatalı olmasına rağmen, bir yorum ya da hakikat, gerçeklik üzerinde söz sahibi olabilmek açısından bir ihtiyaca karşılık gelir. Dolayısıyla –doğru, kesin ve değişmez olmaması nedeniyle– salt bir yorum olarak hakikat, insan türünün yaşamsal gerekleri açısından zorunlu olan anlamlandırma, değerlendirme, yaratma, inşa etme sürecinin sonucudur. Hakikat bir insan yaratusıdır. “İnsan kendini değer ölçen ve değer biçen bir varlık, ‘değerlendiren hayvanın kendisi’ olarak tanımladı.” (Nietzsche, 2011b: 65) Nietzsche açısından, bu yolla ortaya çıkan bir ürün olarak “bilginin yaşamın devamlılığı için gerekli olanın ötesine geçmesi olası değildir.” (Nietzsche, 1968: 272)

Kısacası yorum, hem gerçeklik hem de gerçeklik hakkındaki diğer yorumlar üzerinde egemen olma yolu ya da süreci olarak, güç istencinin zorunlu bir formudur. Yorum, gerçekliği yaşanabilir bir dünyaya dönüştürme, bir dünya inşa etme yoludur. Gerçeklik, yorum yoluyla çarpıtılarak, tahrif edilerek bir dünyaya dönüşür. Bu nedenle Nietzsche, hakikat istencinin özünde bir aldanma istenci olduğunun altını çizirken, aldanmanın ve hatanın yaşamsal değerine ve zorunluluğuna dikkat çeker. Oluş ve yorum arasındaki yalana dayalı bu zorunlu ilişki ise, Nietzsche’yi perspektivist bilgi görüşüne götürür.

2.4. Perspektivizm ve Hakikat

Epistemolojik bağlamıyla perspektivizm, dış dünyayı anlama ve yorumlamanın ancak bir ilke, kabul ya da kavramsal çerçeveden bakma yoluyla olanaklı olduğunu savunan görüştür. Başka bir ifadeyle, “bireyin bakış açısı dolayısıyla sınırlanmış muğlak bir durum ya da gerçekliğin, yalnızca kendi deneyimine özgü varoluş tarzı”¹⁵ ya da “öznenin bilgisinin bireysel bir perspektife görüldüğü kadarıyla taraflı ve sınırlı olduğu teoridir.”¹⁶ Dolayısıyla perspektivizm, hiçbir bilginin mutlak ve kesin olmadığını, tüm bilgilerin dünyayı ancak bir bakış açısından, bir kabul, ilke ya da bir kavramsal tertibattan seyretme dolayısıyla olanaklı olduğunu savunan görüştür. Gerçekliğe bir kabul, varsayım ya da bakış açısından bağımsız olarak doğrudan doğruya bakmak olanaklı değildir. Buna göre perspektivizm, herhangi bir ilgi, ihtiyaç ve kabulden bağımsız ya da önyargısız bir zihnin gerçekliğin mutlak ve nesnel bilgisine ulaşabileceği savına karşı çıkmıştır; çünkü bu türden bir zihin yoktur. Zihnin gerçekliğe doğrudan ve aracısız bir biçimde bakması olanaksızdır. Önkabul, varsayım, ilgi, ihtiyaç ve bakış açılarından bağımsız bir biçimde gerçekliği olduğu gibi yansıtan ne bir bilgi olanaklıdır ne de bu tür bir bilgiye ulaşabilecek bir zihin mevcuttur.

Perspektivizm, mutlak ve değişmez bir hakikatin varolduğu ve zihnin bu hakikati tespit edebileceği düşüncesi üzerine inşa olan epistemoloji geleneğini reddeden Nietzsche'nin temel formülüdür. Çünkü, Platon'dan miras alınan epistemoloji geleneği, hakikate olan inancını iki temel kabule dayandırır: Buna göre, ilk kabul, ‘değişimden bağımsız statik bir gerçeklik alanı vardır’ kabulüdür – Platon'da ‘İdealar Dünyası’, Kant'ta ‘Kendinde-şey’, Pozitivist düşüncede ‘Olgu dünyası’ adını alan değişmez bir varlık dünyası. İkinci kabul ise, bu gerçekliği bir ayna gibi yansıtmaya ya da temsil etme olanağına sahip olan bir yeti olarak insan zihni vardır – elbette ki varsayimsız, önkabulsüz ya da önyargısız, saf bir yeti olma koşuluyla. Fakat Nietzsche, güç istenci teorisinde temel karakteristiği değişim olan oluşun tek gerçeklik olduğu savıyla ilk kabulü ve yine güç istenci kavramıyla ilişkisinde

¹⁵ James K. Feibleman, ‘**Perspective**’ The Dictionary of Philosophy, e.d. By Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York, s. 228)

¹⁶ **Perspectivism** – definition of perspectivism in English from the Oxford dictionary <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/perspectivism>

anlam kazanan perspektivizm görüşüyle de ikinci kabulü hedef alır. Buna göre Nietzsche ilkin, bir ‘Kendinde-şey’in, ‘İdea’nın ya da ‘Olgu’nun varolduğu, kısacası geleneksel epistemolojinin temel dayanaklarından olan ‘varlığın statik düzenine dayalı değişmez bir gerçeklik alanı’ savının arka planını gösterir; hakikat olarak sunulanın ardındaki hakikat-dışını deşifre eder ve kendinde bir gerçekliğin olmadığını gösterir. Bu hakikat-dışının gerekçesinin salt bir inanç olduğunu gösteren Nietzsche değişken bir doğa karşısında duyulan aciziyetin, değişmez bir dünya istenci ya da ihtiyacı yarattığını ifade eder ve bu istencin de bir tür güç istenci olduğunu gösterir: “Mutluluk sadece varlıkta (olanda) garanti edilebilir; değişim ve mutluluk birbirini dışlar. Bu nedenle en yüksek arzu varlıkla birlik olarak tasarlanır. Bu en yüksek mutluluğa götüren yolun formülüdür. Üretici olmayan, acı çeken, yaşamın güçsüz türü. Olması gerektiği gibi bir dünyanın varolduğu inancı, olması gerektiği gibi bir dünya yaratmayı istemeyen kişinin üretken olamayışının yarattığı inançtır. ‘Hakikat istenci’ – yaratma istencinin zayıflığıdır.” (Nietzsche, 1968: 317) Birinci kabulün hakikat-dışılığını deşifre eden Nietzsche, geleneksel epistemolojinin diğer kabulü olan zihin-gerçeklik tekabüliyetini de yine güç istenci kavramıyla anlamlı hale gelen perspektivist bilgi teorisiyle alt etmeye çalışır. Perspektivizm, geleneğin saf ve katışıksız bir bilme yetisine duyduğu inancı iptal eder. Çünkü Nietzsche açısından ne mutlak ve değişmez bir gerçeklik alanı ne de bu gerçekliği dolaylı ve çarpıtmadan kavrayabilecek bir yeti vardır. Hem gerçeklik hem de zihin sayısız ve sonsuz karmaşık bağlantı içerisinde oluşan yapılardır. Dolayısıyla perspektivizm, zihnin ve gerçekliğin içinde bulunduğu çokluk ve çeşitliliği gözardı etmeksizin bilginin anlam ve olanağına işaret etme teşebbüsüdür. Bu teşebbüsün gerekçesini ve perspektivizmin anlamını Nietzsche şu sözlerle ifade eder;

“sakıncı kendimizi bundan böyle ‘arı, istençsiz, ıstıraplı, zamansız bir bilgi öznesi’ koyutlamış olan o eski tehlikeli kavram uydurmacasından; sakıncı ‘saf akıl’, ‘mutlak tinsellik’, ‘kendi başına bilgi’ gibi çeşitli kavramların ahtapot kollarından ... Yalnızca bir görüş açısından görme, yalnızca bir görüş açısından ‘bilme’ vardır; ve bir konuya ilişkin ne denli çok duygulanıma söz hakkı verirsek, bir konuya ne denli çok ve farklı gözle bakmayı becerirsek, o konu hakkındaki ‘kavramımız’, ‘nesnelliğimiz’ o denli eksiksiz olur. İstenci tümünden elemek, duygulanımları topyekun askıya almak; zihni hadım etmek demek olmaz mı bu?” (Nietzsche, 2011b: 124)

Nietzsche, hem oluşun, hem de insan zihninin anlama koşullarının doğası itibariyle doğru bir bilgiye ya da mutlak bir hakikate ulaşmanın olanaksız olduğunu ifade eder. Doğru bilgi ya da hakikat olarak sunulanlar sadece perspektiflik, yanlı, dolayısıyla içinde yanlı taşıyan, fakat yaşamın idame etmesi açısından bir değeri ve anlamı olan kurgusal kabullerdir; dolayısıyla *Hakikat* değil, sadece hakikat olarak *kabul* edilenlerdir. Bu bağlamda Nietzsche'nin mutlak bir hakikatin olanaksızlığına işaret eden düşüncesi, kendinde bir varlık ya da olgu dünyasının, oluştan ve değişimden azade – ister olgusal ister zihinsel – bir hakiki ya da metafizik dünyanın yadsınmasına karşılık gelir. *Güç İstenci*'nin 12. bölümünde nihilizmi tanımlarken “nihilizm herhangi bir metafizik dünyaya inanmamaya dayanır ve hakiki bir dünyadaki herhangi bir inancı yasaklar. Ancak bu bakış açısına ulaştıktan sonra, oluşun gerçekliğinin tek gerçeklik olduğu kavranabilir” der. Bu türden bir gerçeklik içerisinde mutlak bir hakikate ulaşmak olanaksızdır. Bu türden bir gerçeklik karşısında olanaklı olan tek bilme yolu, Nietzsche'ye göre belli bir bakış açısına bağlı perspektifli bir bilgi ya da hakikat iddiasında bulunmadır. Dünya, olmuş-bitmiş bir ‘varlık’ değil, oluşun hüküm sürdüğü bir saha olduğuna göre, dünya hakkında mutlak hakikatlerden değil, sadece belli bir perspektiften bakma dolayısıyla olanaklı olan anlamlandırma ve yorumlamalardan söz edilebilir. Oluşun süreğenliği ve değişkenliği mutlak, kesin ve değişmez bilgi iddiasını dışta bırakır. “Bilgi ve oluş birbirlerini dışlar, sonuç olarak ‘bilgi’ başka birşey olmalıdır: Herşeyden önce bilgi, birşeyi bilinebilir kılma istenci olmalıdır, oluşun bir türü varolanların aldatıcılığını yaratmalıdır.” (Nietzsche, 1968: 280)

Nietzsche için belli türden bir perspektife bağlı olarak gerçekleşen değerlendirme, anlamlandırma ya da yorumlama, değerlendiren kişi ile değerlendirilen nesne arasında bağlantı kurma anlamını taşır. Nietzsche'nin perspektifinden bilme ediminin taşıdığı anlam da budur. Bilme edimi, bir kendindeligi, kendinde bir gerçekliği *keşfetme*, *ele geçirme* değildir -çünkü bu türden bir kendinelik yoktur- gerçekliği belli türden bir perspektife bağlı olarak bilen kişinin *anlamlandırma*, dolayısıyla *yaratma* etkinliğinin adıdır. Nietzsche'nin ifadeleriyle;

“Kendinde şey’ tam tersi manada, sadece bir ‘kendinde-kanı’, ‘kendinde-anlam’dır. Kendinde hiçbir olgu bağlamı yoktur, olgunun varolabilmesi için onun içine bir anlam konulmalıdır.

‘Bu nedir?’ sorusu bir başka bakış açısından bir anlam yüklemidir. ‘Öz’, ‘özel doğa’ perspektifli bir şeydir ve bir çeşitliliği koşul olarak gerektirir. Bu sorunun altında, ‘bu şey, benim için nedir?’ (bizim için, tüm yaşayanlar için, vs.) sorusu yatar ... Bir şey için ‘bu nedir?’ sorusu sorulduğunda, tüm yaratıklar bu soruya cevap vermiş olabilseydi, o şey tanımlanmış olurdu. Eğer tek bir yaratık bile göz ardı edilmişse, nesne tüm ilişki ve perspektifleriyle birlikte henüz tanımlanmamış olur. ... Kısacası birşeyin özü, sadece o şey hakkında bir görüştür.” (Nietzsche, 1968: 301-302)

Nietzsche için sadece perspektifler ve bu perspektiflere bağlı yorumlama ve anlamlandırmalar vardır ve bu süreç aktif ve dinamik bir yaratma sürecine karşılık gelir. Bir ve tek olan dünya oluşun dünyasıdır ve oluşun dünyası, bize görüldüğü haliyle dünyadır: “perspektivizmin özü budur: bizim bilincine varabileceğimiz dünya, olsa olsa bir yüzey-dünyadır, im-dünyadır; ortak, ortalama kılınmış bir dünyadır. Bütün bilincine varmalar, temelde büyük bir bozulmayla, yanlışlamayla, yüzeyselleştirmeye, genellemeyle bağlantılıdır” (Nietzsche, 2003b: 227) Oluşun dünyası, yani ancak bir perspektiften görünür hale gelen bu dünya hakkındaki bilgi ya da hakikat iddialarımız da salt bir kurgu ya da yorumdan ibarettir. Gerçekliğin birebir tanımlanması ya da açıklaması değildir; kurgu olması dolayısıyla da her defasında bir eksikliği, fazlalığı, çarpıtmayı, tahrifi ya da yanılgıyı içerir. Bu yanılgının temel gerekçesi ise, her bilgi iddiasının perspektifli bir doğaya sahip olmasıdır. Bu perspektifli doğa, dünyanın anlamlandırılması için gerekli kavramsal tertibatı sağlayan bir referans ya da bir merkez noktası olarak tanımlanabilir ve bu merkez noktası Nietzsche’ye göre her zaman bir yaşamsal ihtiyaca karşılık gelir. “Açısal değerlendirmeler ve perspektiflilik olmasaydı, hayat olmayacaktı ve eğer, bazı felsefecilerin erdemli coşkuları ve beceriksizlikleriyle, ‘görünen dünya’ tümüyle ortadan kaldırılmak istenseydi, diyelim ki bunu yapabildiniz – en azından sizin ‘hakikatinize’ hiçbir şey kalmayacaktı. Evet, ‘hakikat’ ve ‘hata’ arasındaki temel zıtlığı varsaymaya bizi zorlayan nedir?” (Nietzsche, 2003e: 51) Bu nedenle Nietzsche, “ her değer vermedeki perspektifsel öğeyi kavramayı öğrenmelisin –yerinden etme, çarpıtma ve ufukların görünüşteki teleolojisi ve perspektivizm ile ilgisi olan herşeyi” (Nietzsche, 2003a: 17) der. Bilgiye doğrudan ya da herhangi bir merkez noktası, bir perspektif olmadan ulaşmak mümkün olmadığından, her bilgi iddiası bir eksiltme, tahrif, çarpıtma ya da yanıltmadır. Bilgi, bir dünya görüşünün görme tarzı dolayımında inşa edilir. Herhangi bir varsayım, önkabul, temel ya da kavramsal tertibat olmaksızın dolayimsız-katışıksız bir biçimde

gerçekliği yansıtan bir bilgi ideali gerçek-dışıdır. Bu nedenle, “benim için, dolaysız kesinlik yoktur” (Nietzsche, 2003e: 30) diyen Nietzsche için bilme doğrudan bilen öznenin psikososyal-duygusal-zihinsel donanımıyla içine dahil olduğu ve yönettiği bir inşa etme sürecidir. Hakikat ya da bilgi adı verilen, Nietzsche’ye göre salt bir kabul, yorum ya da anlamlandırma türü olan bu iddiaların tümünün kökeni, varolanların ya da dünyanın çarpıtılması ya da yanlışlanmasıdır. Biz dünyayı sadece subjektif bilme koşullarımız dolayısıyla anlama olanağına sahipsek eğer, tüm bilgi ya da hakikat iddialarının temeli yalnızca yalan, yanlış ya da bir tahrifi içermek durumundadır. Bu nedenle Nietzsche, “Bu dünya, ... bizim rengimizi aldı – bizler renk verenler olduk; insan aklı görünümünün görünmesini sağladı ve kendi hatalı görüşlerini şeylere taşıdı”(Nietzsche, 2003a: 35) der.

Nietzsche için hakikat iddia etme, sadece bir perspektife bağlı kalarak bilgi iddiasında değildir. “ ‘Bilgi’ kelimesinin dünyayı *bilinebilir*, başka bir deyişle *yorumlanabilir* kılma dışında bir anlamı yoktur, ‘bilgi’nin arkasında herhangi bir anlam yoktur, sayısız anlam vardır: *perspektivizm*” (Nietzsche, 1968: 267) Bu durumu ‘hakikat diye birşey yoktur’ biçiminde okumaktansa, ‘içerisinde herhangi bir çelişki ya da yanlış barındırmayan bir ‘dünya’, ‘nesne’, ‘mutlak’ ya da ‘kendinde-şey’in keşfi bağlamında bir hakikat yoktur’ biçiminde anlamak gerekir. Salt bir kabul olarak bilgi ise, bir insan uydurması, tahrifatı, kurgusu, dolayısıyla da yanılgısıdır. Nietzsche değişen, oluşan, sürekli bir akış içerisinde olan, tamamlanmamış ve son halini almamış ve alamayacak olan bir kaotikliği anlamaya, yorumlamaya çalışan bilgilerin, dolayısıyla hakikat/lerin olabileceğini, fakat herhangi bir iddianın, gerçekliği olduğu gibi yansıtma noktasında mutlak, nesnel ya da kesin olmayacağını ima eder. Bu nedenle, Nietzsche’nin hakikate ilişkin ifadelerini, klasik anlayışa uygun gelecek biçimde bilginin nesnesine uygun düşmesi bağlamında ya da ‘doğruluk’ ekseninde anlamaya çalışmamak gerekir. Hakikat, bu bağlamda doğruluk değildir ya da gerçekliğe ilişkin doğru bir bilgiye ulaşmak adına nesnellik ölçütüne bağlı bir bilgi ortaya koymuş olmak değildir. “Bilginin gücü doğruluk derecesine değil, yaşam koşulu olma niteliğine bağlıdır. Yaşam ile bilginin çatışır gibi görüldüğü yerde hiç bir zaman gerçek bir kavga olmadı.” (Nietzsche, 2003b: 121) Çünkü bir anlamlandırma süreci olarak “hakikat, belli bir canlı varlık türünün onsuz yaşayamacağı bir çeşit yanılsamadır” (Nietzsche, 1968: 272) der Nietzsche. Hakikat iddiası bir yanılsama ya da hata içinde

olmadır Nietzsche için, çünkü hakikat ya da bilgi kurgusaldır ve adına ister kurgu, ister yanılısma denilsin -ki her kurgu özünde olanı olduğundan farklı gösterme biçiminde şekillendiğinden mutlak surette içinde bir yalan barındırır- insan varlığının bu yalana ihtiyacı vardır. Her kurgu olguya, onda varolup-olmadığı belli ya da kesin olmayanı var kabul etme, ‘olan’a ‘olmayan’ atfetme bağlamında bir yanılısamadır. Hakikat ya da bilgi iddiası bir kurgusal yapı inşa eder; bu nedenle yanlışlığı, çelişkiyi ya da hatayı bağrında taşıyan bir tür yaratma istencinin adıdır Nietzsche’nin terminolojisinde. Bu nedenle Nietzsche, “güçlü bir biçimde inanılan hakikat/ler, benim için geçici kabul/lerdir” der (Nietzsche, 1968: 273) ve bu inançlar Nietzsche’ye göre, “hakikati temellendirmez, belirli bir olasılığı -yanılgı olasılığımı- temellendirir.” (Nietzsche, 2011b: 158) Kabulün geçiciliği ise, her daim yeni bir iddiaya ya da kabule açık bir kapının olması dolayısıyla Nietzsche’nin hakikat anlayışında. Bu nedenle Nietzsche perspektivist görüşüyle, mutlak ve kesin tek bir anlamın değil, sayısız anlamın olabileceğine işaret eder. Herşey yeniden ele alınabilir, her zaman yeni birşey söylenebilir. Bu nedenle Nietzsche, “biçim akışkandır, anlam ise daha akışkan” (Nietzsche, 2011b: 74) der.

Nietzsche ‘hakikat yoktur’ derken bir yandan hakikati *olması gereken* ya da *istenen* bir gerçeklik olarak vaaz eden Platon-Hristiyanlık-Kant düşüncesinin ‘hakiki dünya’sını, öte yandan hakikati *olana* sadakat bağlamında, olguya uygunluk olarak tanımlayan pozitivist-tekabüliyetçi düşünceyi reddeder. Nietzsche’nin bilme ediminin tek nesnesi olarak kabul ettiği görünen dünya da gerçekliğin bir yanı olmakla birlikte gerçek-dışıdır; çünkü kurgusal olması nedeniyle bir perspektifin yanlış/hataya dayanan yorumudur sadece. Mantığın temeli, hakikat istencinde değil, hata zorunluluğunda bulunur. “Düşünür şeyleri olduğundan daha yalın duruma getiren kişidir.” (Nietzsche, 2003b: 149) Bu nedenle hakikati ‘kendinde-şey’ ya da ‘olgu’ referansı üzerinden kuran hakikat anlayışlarını reddeden Nietzsche, bilme edimine yeni bir anlam kazandırır. Çünkü bilme sürecinin kendisi perspektifsel doğası itibarıyla, bizzat olanı olduğu gibi ifade etme bağlamında bir hakikat tanımını dışlar. Nietzsche’nin ifadeleriyle, “eğer ilkin düşünce, kendisine özdeş olan içerisinde ‘nesnelere’ yoluyla dünyayı düzenlemiş olmasaydı, bilgi diye adlandırılacak hiçbir şey olmazdı. Düşünce yüzünden hakiki olmayan vardır.”

(Nietzsche, 1968: 309) Bu nedenle bilme, hakikati keşfeden ya da tespit eden bir etkinlik değil, hakikati yaratan, inşa eden edimin adıdır. Nietzsche'nin ifadeleriyle;

“Hakikat, bulunacak ya da keşfedilecek bir ‘orada olan’ değildir; tam tersine o, yaratılması gereken bir şeye ve kendindeliği içinde bir son taşımayı aşma istencine ya da sürecine verilen addır. Hakikat öne sürmek, bir *processus in infinitum* (sonu olmayan bir süreç) olarak aktif bir belirlemede bulunmaktır, kendinde ve belirlenmiş olan birşeyin bilincine varmak değil.”
(Nietzsche, 1968: 298)

Hakikat sadece bir perspektifin anlamlandırma, değerlendirme ve yorumlamasından ibaret bir kabuldür. Bu bağlamda ‘kendinde şey’in ya da ‘olgu’nun reddi, anlamlandırma ve yorumlamalarımızdan bağımsız bir nesne, olgu, varlık, idea ya da dünyanın reddidir. Bilgi iddiasına konu edinilebilecek tek gerçeklik görünüştür ve Nietzsche'nin terminolojisinde ‘görünüş’ bir perspektifin anlamlandırma, değerlendirme ve yorumlamasıdır. Dolayısıyla, hakikatin ölçütü doğruluk değil, sadece *Güç İstenci* olabilir. Hakikat iddialarının kökeninde hakikat kabul edilenin *Güç İstencine* sunduğu katkı vardır; doğruluk ya da yanlışlık değil. Bu nedenle Nietzsche, “bir yargının yanlışlığı bizim için hiç de o yargıya karşı çıkmak değildir: ... soru, onun ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, tür-koruyucu belki de tür-yetiştirici olduğudur ... En yanlış yargılar, bizim için en vazgeçilmez olanlardır ... yanlış yargılardan vazgeçme, yaşamı yadsımadır, hakikat olmayı yaşam koşulu olarak tanımak”(Nietzsche, 2003e: 20) Nietzsche'nin özünde aynı geleneğin iki farklı tezahürü olarak gördüğü hakikat anlayışlarına açtığı savaşın gerekçesi de budur. Bir yandan hakikati aşkın bir düşünceyle eşleştiren ve ona ‘İdea’ , ‘Tanrı’ , ‘Özne’ , ‘kendinde-şey’ ya da ‘Tin’ diyen idealist perspektif, öte yandan hakikati olguya karşılık gelme olarak tanımlayan pozitivist perspektif, hakikatin temel ölçütünün *güç istenci* olduğu gerçeğini maskeleymiş ve hakikati, gerçekliğe dair tam ve yetkin bir açıklamaya ulaşma bağlamında mutlak doğruluk olarak sunmuşlardır. Başka bir ifadeyle, güç istencinin yarattığı bir ihtiyaç olarak değişimden azade bir dünyaya duyulan inancı, yani hakikat-dışı olanı hakikat olarak sunmasıdır. Dolayısıyla hakiki dünyayı ve hakikati mutlak, değişmez ve kesinlik içerisinde nitelenmenin temelinde de insan varlığının ihtiyaçlarına dayanan psiko-sosyal süreçlerin, dolayısıyla güç istencinin olduğunu iddia eden Nietzsche'ye göre:

“Anlama yetisi upuzun bir zaman dönemi boyunca yanlıştan başka hiçbir şey üretmemiştir. Bunlardan bir kaçının yararlı olduğu kanıtlandı, türü korumaya yardım ettiler.” (Nietzsche, 2003b: 120)

“Aklın, mantığın, kategorilerin oluşturulmasının temelinde bir otorite ihtiyacı vardır: ‘bilmek’ ihtiyacı değil, anlama ve hesaplama amacıyla şematize etme ihtiyacı vardır. (Aklın gelişimi, benzer ve eşit kılma amacıyla uydurma, icat etmedir.) – Burada varoluş öncesi bir ‘İdea’ rol oynamamıştır.” (Nietzsche, 1968: 278)

Dünyaya atfedilen nitelikler ya da gerçeklik üzerine türetilen düşünceler Nietzsche’ye göre ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ değeri alamazlar. Çünkü bir düşüncenin doğru ya da yanlış değeri alabilmesi için gerçekliğin kendinde nitelikler taşıyor olduğu varsayımından hareket etmek gerekir. Bu nedenle Nietzsche gerçekliğin bir olgu ya da bir kendinde-şey olarak ifade edilmesine karşı çıkar. Çünkü kendinde-şey ya da olgu olmuş-bitmiş ve keşfedilmeye hazır bir gerçekliğe karşılık gelir. Nietzsche’nin şimdi ve burada olan üzerinden bir gerçeklik tasarımına sahip olmasına rağmen bilimsel düşünceye karşı çıkışı da bu noktada bir anlama sahiptir. Nietzsche için bilimsel düşüncenin en olumlu yanı, dünyaya herhangi bir anlam ya da ereksellik atfetmeden ya da bir olması gereken dünya vaaz etmeden, olanı olduğu gibi açıklama iddiasında bulunmasıdır. Bilimsel düşünce, mutlak ve kesin bir hakikate ulaşma arzusundan vazgeçmez, fakat geleneksel metafiziğin hakikate yüklediği ahlaki anlamı bertaraf eder. Fakat bilim, her ne kadar bu ahlaki amaçtan azade bir gidişata sahip olsa da “hakikatin tanrısal olduğu” (Nietzsche, 2003b: 214) düşüncesiyle hareket eder. Çünkü bilim, olguyla tam bir tekabüliyet içerisindeki bir düşüncenin olanaklı olduğu inancıyla hareket eder; hakikat ise bu tekabüliyet içerisinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle hakikat, doğası gereği hakikat-dışı olan bir inanç üzerinden var edilir. Bilimin kendisi hala bir inançla hareket ettiğinden dolayı yeterince bilimsel değildir. Fakat Nietzsche, tıpkı mutlak hakikat/ler gibi, olmuş-bitmiş, tamamlanmış bir olgunun da olmadığı ısrarındadır. Bu nedenle Nietzsche, “duyuların tanıklığını çarpıtmamıza ‘akıl’ neden olur.” (Nietzsche, 2015b: 20), “her bilme iddiası zalimlikten bir iz taşır” (Nietzsche, 2003e: 154) der. Felsefenin yanılışı mantık ve akıl kategorilerini hikmetinden sual olunmaz birer hakikat olarak sunarak, bu kategorilerin yaşamsal olana dönük ihtiyaçlarla olan bağımlı gözden kaçırması ya da maskeleyiş olmasıdır. Bu nedenle Nietzsche mantığın temelinde olanı olduğundan farklı gösterme bağlamında bir hata, dolayısıyla mantık-dışılık olduğunu ve bu mantık-dışılığın özünün yaşamsal ve insansal olduğunu, “hata hayvanları insan haline

getirdi.” (Nietzsche, 2003a: 317) sözleriyle ifade eder. “Mantık için her türlü temeli yaratan, yalnızca benzer olanı eşit olarak ele alma yönündeki baskın eğilimdir. –Hiçbir şey eşit olmadığı için mantıksız bir eğilim” (Nietzsche, 2003b: 122) diyen Nietzsche, yaşamsal olanın ihtiyaç duyduğu düzenlemenin aslında yararlı bir tahrifatı gerektirdiğini ifade eder, fakat öte yandan tahrifatı ya da yalanı hakikat olarak sunmanın hakikat-dışılığını deşifre eder. Bu hakikat-dışılığın ya da yanılığın gerekçesinin duyular olmadığını, akıl olduğunu vurgulayan Nietzsche, yanılığa düşmenin aklın yapısı gereği bir zorunluluk olduğunu şu sözlerle ifade eder:

“Eskiden başkalaşma, değişme, hatta oluş, görünüştelik, bizi yanıltan birşeyin var olması gerektiğinin bir işareti olarak kabul edilirdi. Bugün ise tam tersine, tam da akıl-önyargısının bizi, birliği, özdeşliği, sürekliliği, tözü, nedeni, şayselliği, varlığı kabul etmeye zorladığı kadar, bir ölçüde yanılığa düştüğümüzü, yanılığa zorunlu olduğumuzu görüyoruz.” (Nietzsche, 2015b: 22)

Hakikat, yaşam lehine yapılan düzenlemenin kaynağında varolan tahrifattır: çünkü düzenleme, olmayanı var kabul etme, eşitleme, özdeş kılma bağlamında tahrifat gerektirir. “‘Mutlak gerçeklik’, ‘kendinde varlık’ bir çelişkidir. Oluşun dünyasında, ‘gerçeklik’ sadece pratik amaçlar için gerekli bir basitleştirmedir ya da organların kabalığından kaynaklı bir aldanma, oluşun temposundaki bir varyasyondur.” (Nietzsche, 1968: 312) Dolayısıyla, hakikate ilişkin hiçbir iddia, bir perspektifin yorumlama-anlamlandırma girişiminden, dolayısıyla tahrifatından öte bir anlam taşımaz. Özet olarak ifade edildiğinde Nietzsche için ne değişim ve oluştan bağımsız aşkın-ötedeki bir ‘hakiki dünya’ ne de pozitivist bağlamda objektif-statik-kendinde bir olgu dünyası vardır. Gerçeklik, görünen dünyadır; görünen dünya ise oluşun dünyasıdır, yani subjektif bilme koşullarımız çerçevesinde ve ölçüsünde belli türden bir perspektife bağlı olarak ulaşabildiğimiz dünyadır. Bu nedenle, her bilgi ya da hakikat iddiası bir yanlış, hatayı ya da çarpıtmayı barındırır. Çünkü dünyanın değişken ve oluş halindeki doğasına dair söylenen her söz, bir basitleştirme, sabitleme ya da özdeş kılma prensibine dayanarak, oluşa karşıt ya da çelişik olanı, oluş içerisinde olmayanı var kabul ederek oluşa dair bir iddia öne sürer. Dolayısıyla hakikat olarak kabul edilen hiçbir şey bir doğruluk içermez, sadece dünyanın oluşsal ve değişken doğasıyla çelişen ve onu yanlışlayan perspektival bir anlamlandırma olabilir. Bu nedenle Nietzsche, *Güç İstenci*’nin 534. bölümünde “ne kadar göz varsa o kadar hakikat vardır, yani hakikat yoktur” ifadesiyle

paralel biçimde *Şen Bilim*'in 265. bölümünde “insanın temel hakikatleri nedir? Olsa olsa onun karşı konmaz yanılırları” der.

Hakikat keşfedilmeyi bekleyen, yani henüz keşfedilmemiş ama keşfedilebilecek olan bir mutlak olan değil, yaratılan, var edilen, inşa edilen bir kabul, iddia ya da her iddiada eksik kalmış, eksik kalacak olan, tamamlanmamış-tanımlanmamış, tamamlanamayacak-tanımlanamayacak, son halini almamış-almayacak olan bir yorumdur. Bu nedenle, keşfetmeyi ya da tespit etmeyi amaç edinmiş hakikat hummasından kurtulmak gerekir. Çünkü bu türden bir hakikat, mutlak bir hakikat yoktur. Kendi bilme koşullarımızdan, zihinsel yapımızın müsaade ettiği kadarıyla sahip olunan iddialarımızdan bağımsız bir gerçekliğe ulaşmak olanaklı değildir. “Kendi başına olan’da, ‘nedensel bağ’, ‘zorunluluk’, ‘psikolojik özgür olmayış’ diye birşey yok; orada sonuç nedeni izlemiyor, ‘yasa’ işlemiyor orada; nedeni, art arda gelmeyi, birbiri için olmayı, zorlanmayı, sayıyı, yasayı, özgürlüğü, gerekçeyi, amacı düzenleyen biziz.” (Nietzsche, 2003e: 34-35) Kant’ın kendinde-şey olarak tanımladığı bu türden bir varolan/lar alanı Kant’ta olduğu gibi, Nietzsche’de de bilinemez olandır. Zihnin olgu olarak tanımladığı, varolanın tam yansıması-kopyası değil, sadece belli bir perspektiften görme olanağına sahip insan zihninin katkı ya da eksiltmeleriyle var ettiği anlamlandırma ya da yorumlamalardır. Bu bağlamda Nietzsche’ye göre bilme edimi, insanın sahip olduğu zihinsel-duygusal tertibatı dolayısıyla varolanla, gerçeklikle ya da bir nesneyle ilişki kurması demektir; özlerin, varolanların, kendineliklerin temellendirilmesi değil. Bu türden bir bilgi Nietzsche için olanaksızdır. Bu nedenle Nietzsche, “bütün bilgilerinin sonucunda insanlık neyi anlamış olacak? – Organlarımızı! Belki de bu şu demek: Bilginin olanaksızlığını!” (Nietzsche, 2001b: 260)

Peki Nietzsche, hakikat kavramını felsefi düşünce içerisinde tümünden eleme ya da onu yok etme çabasında mıdır? ‘*Geleceğin Filozofları*’na ‘*Hakikatin Dostları*’ (Nietzsche, 2003e: 71) olarak seslenen Nietzsche için bunu söylemek pek de mümkün görünmüyor. Onun karşı çıktığı hakikat algılayışı, gerçekliği resmeden en doğru bilgi ya da önermesel karşılık olarak sunulan son, tamamlanmış ve mutlak bir hakikate ulaşma hevesindeki metafizik hakikat geleneğidir. Mutlak ve kesin bir hakikate ulaşma arzusu Nietzsche’ye göre epistemolojik bir kaygıdan çok, metafizik-ahlaki bir kaygıya işaret eder. Aklın çelişki ve

tutarsızlıktan kurtulma çabası bir zorunluluktan ziyade ahlaki bir kaygıya karşılık gelebilir. Bu nedenle Nietzsche, “değerler sorunu, kesinlik sorunundan daha öncelikli bir sorundur. Değerler sorununun çözümlendiği varsayıldığında ancak kesinlik sorunu ciddi bir anlama kavuşur” der. (Nietzsche, 1968: 322)

“Bilgi olarak kabul edilen herşeyin yanlış ve salt bir hatadan ibaret” olduğu tezi, insan zihninin sınırlılığın ya da hakikate ulaşmadaki yetersizliğine işaret etmez. Bu ifade bir acziyet ya da güçsüzlüğü dile getirmek için değil, tam tersine bir bolluk, sınırsızlık, üretkenlik ya da yaratıcılığa işaret eder. “Yalan, yaratıcı olmayı gerektirir” (Nietzsche, 2003a: 70) diyen Nietzsche için, ‘yalan’ ya da ‘hata’ olarak adlandırılan bilgi ya da hakikat iddiası, her defasında yaşam açısından bir yeniyse, henüz söylenmemiş olana, verili ya da söylenmiş olanı aşma olanağına işaret eder. Çünkü hakikat, verili olana ilişkin bir saptama, tespit etme, mutlak bir doğruyu keskin ve önyargısız bir bakışla ele geçirme değil, her defasında yeniden ele alınan ve ele alınabilecek olan, değerlendirilen, anlamlandırılan gerçekliğe dair yeni bir anlam yaratmadır. Bu nedenle Nietzsche bilme edimini, dolayısıyla hakikat iddiasında bulunmayı, -elbette ki geleneksel anlamıyla değil- yaratma olanağı paralelinde tanımlar. Bilmek, *hikmeti kendinden menkul* bir kendindelikle ya da gerçeklikte birşeyi keşfetme ya da ele geçirme değil, hiç bir zaman son, mutlak ve tamamlanmış bilgisine ya da hakikatine ulaşamayacak olan gerçekliğin yeniden yorumlanması ya da anlamlandırılmasıdır. Bu bağlamda denilebilir ki biz hakikati tespit etmiyoruz, onu inşa ediyoruz. Bu nedenle, Nietzsche düşüncesinde hakikat bir anlamlandırma ya da yorumlama olarak gerçeklikle aynı şeydir; çünkü insan anlamlandırmalarından soyutlanmış kendinde-gerçeklik bir bilgi nesnesi olarak yoktur.¹⁷ Nietzsche için, ‘kendinde’, ‘kendi başına’ bir gerçeklik meselesi bir bilgi nesnesi olarak konu-dışıdır. “Kendinde-şey yoktur” ifadesi, Nietzsche’nin sorunsalı bütünüyle göz önünde bulundurulduğunda, insanın anlamlandırma ya da değerlendirmelerinin ötesinde ulaşılabilecek bir kendinde-gerçeklik yoktur biçiminde anlaşılmalıdır. Çünkü Nietzsche’nin temel problemi gerçekliği tespit edilecek, ele geçirilecek, saptanacak bir kendindelikle olarak gören hakikat anlayışıdır. Bu nedenle Nietzsche, “beni ilgilendiren ‘kendinde şey’ ile görünüş arasındaki karşıtlık değil. Çünkü

¹⁷ Nietzsche’nin bu noktadaki meselesi insan zihninden bağımsız bir dış gerçeklik, ontolojik olarak var mıdır? yok mudur? sorusu değildir.

bu konuyu, böyle bir ayrıma karar verecek ölçüde ‘bilmiyoruz’. Bilgi için, ‘hakikat’ için organımız yok. Biz, ancak insan sürüsünün, türünün çıkarı bakımından yararlı olduğu kadarını biliyoruz (ya da inanıyoruz ya da düşünleliyoruz)” (Nietzsche, 2003b: 227) der.

Nietzsche’nin perspektivizmi, insan gerçekliği ve değer problemi dolayımında kendi tanımını bulur. Klasik anlamıyla Nietzsche, “Hakikat nedir?” ya da “insan zihni gerçekliğe ilişkin doğru bir bilgiye ulaşabilir mi?”, “Hakikate nasıl ulaşılabilir?” sorularına cevap arayan bir düşünce yolu izlemez. Çünkü Nietzsche, “Hakikat nedir?” sorusunu, “Hakikat yoktur, sadece yorumlar vardır” iddiasıyla bertaraf eder. Nietzsche sonrası düşünce içerisinde en fazla tartışma yaratan ve farklı değerlendirmelere en açık hale gelen iddia da budur. Bu noktada, Nietzsche’nin inkar ettiği, yok saydığı, reddettiği hakikatin ne olduğunu doğru konumlandırmak gerekir. Çünkü Nietzsche için, yaşamın sürekliliği ve atılımına olanak sağlayan bir yorum, yaratım, verili olanı aşır, yeni birşey söyleme ya da inşa etme süreci olarak hakikat ya da bilgi iddiasında bulunma güç istencinin doğal bir sonucu olarak iptal edilemez olandır. Nietzsche düşüncesinde bir yaratım süreci olarak ele alınan hakikat, bir ‘mutlak’ içerisine hapsolmaz; tam tersine, doğası gereği her yorumlanışında ‘muğlak’ kalarak, özgürleşir; yeni bir şey söyleyebilmeye kapı aralar.

2.4.1. Dünyanın Perspektival Bilgisi: ‘Mutlak Olan’ Yerine ‘Muğlak’lık

Nietzsche’nin dünyaya ilişkin kavrayışımızın bir perspektife dayalı olduğu, perspektifli olduğu görüşü temelde hakikate başka bir anlam kazandırma çabasıyla ilgilidir. Çünkü, Nietzsche’nin hakikate ilişkin bütün görüşlerinde bir bakıma hakikatin doğasına ilişkin yapılan ‘mutlak olma’ atfını, ‘muğlaklık’ atfıyla değiştirme denemesi vardır. Bunun gerekçesi ise, dünyaya ilişkin kavrayışımızın, dünyanın yapısına ya da doğasına, oluşun ve tek gerçeklik olarak görünenin karakteristiğine uygun hale getirilme çabasıdır. Oluşun karakteristiği belirsiz, karanlık ve muğlaksa, ona ilişkin kavrayışımızın mutlak oluşundan söz etmek anlamsızdır. Bu bakımdan, Nietzsche’nin amacının hakikate “bir ‘belki’, bir ‘bazen’ ekleyebilir miyiz?” (Nietzsche, 2003a: 19) sorusuyla anlamak gerekir. Çünkü, bu belirsizlik ve muğlaklık yeni bir düşünme biçimine olanak sağlamak açısından değer taşır.

Mutlak olan ve muğlaklık arasındaki bu yer değiştirme denemesi en çok Nietzsche'nin hakikate ilişkin görüşlerinde belirginleşir. Çünkü, Nietzsche hakikate dair dile geldiğinde bazen onu yeren, bazen yücelten bir üslupla çıkar karşımıza. İlk bakışta bu durum bir tutarsızlık gibi görünse de Nietzsche'nin hakikate dair temel girişiminin ne olduğu göz önünde bulundurulduğunda geçersiz bir iddia haline gelecektir. Çünkü Nietzsche hakikate hem negatif hem de pozitif bir anlam yükler. Nietzsche için hakikatin pozitif ve negatif anlamda neye karşılık geldiğini Jaspers şu sözlerle ifade eder: “Geçmişteyseler idealler onun için birer puttur, geleceğe aitseler hakikat ... Nietzsche, yaratmak ister.” (Jaspers, 2008: 190) Başka bir ifadeyle Nietzsche, hakikat olarak kutsanan geçmişin, geleneksel metafiziğin mutlak olma iddiasındaki ideallerine ve putlarına ‘hayır’ derken, herhangi bir kesinlik iddiası taşımadan, her defasında eski ve verili olanı aşarak yeni bir değer yaratma olanağı, bir anlam üretimi olarak hakikate ‘evet’ der; nihai bir hali olmayan aktif bir süreç, belirsiz, sonsuz bir anlamlandırma döngüsü olarak hakikat. Bu noktada, Nietzsche açısından hakikat, şüpheli, belirsiz, kesinlikten yoksun, muğlak bir karakter kazanır. Hakikat, “hem bir anlama hem de başka bir anlama gelecek biçimde belirsiz olana” (Nietzsche, 2015a: 54) bırakılır. Hakikat, hiçbir zaman nihai ve en yetkin halini alamayacak bir değerlendirme, yorumlama ya da anlam yaratmadır. Bu nedenle Nietzsche, “tüm değerlendirmeler yarım ve öyle olmak zorundadır ve mutlak, değişmez bir yapıya sahip değildir” der. (Nietzsche, 2003a: 48) Hakikat yaratımının muğlak, kesinlikten yoksun doğasının gerekçesi ise bizzat oluşun devingen yapısıdır. Oluşa nüfuz etme noktasında tamamen tahripkar ve yanıltıcı olan insan zihni ise, Nietzsche açısından bir yetersizliğe değil, aktif ve üretken bir güce işaret eder. Oluşun, görünenin karakteristiği, “bizi ilgilendiren, sevmek ve korkmak durumunda olduğumuz bu dünya, bir ‘hemen hemen’in dünyası” (Nietzsche, 2003e: 150) değişken ve muğlaksa eğer, insan zihni her defasında yeni anlamlandırmalar, değerlendirmeler, özü yanılsama olan hakikatler üretebilme yetkinliği olarak tanımlanabilir. Hakikat, her defasında eski yanılsamaları iptal edip, yerine yeni yanılsamalar yaratma olanağıdır. Fakat bu durum, eski yanılsamalar tahrip edildiğinde yeni ve yetkin bir başka hakikate ulaşacağımız anlamını taşımaz. “Bir yanılsamanın tahribi Hakikati üretmez, sadece bir parça daha bilgisizlik üretir, ‘boş alan’ımızı genişletir, ‘ıssızlığımızı’ artırır.” (Nietzsche, 1968: 327) Bu ıssızlık ya da boş alan herhangi bir hakikat kabulünün tahribinde ya da yeni bir hakikat kabulünde ortadan kalkmayacaktır.

Tam da bu nokta itibariyle, Nietzsche yorumlarımızdaki anlam çoğulluğunun gerekçesi ve değerine işaret eder: “ Dünyayı yorumlama noktasındaki yolların bir sınırı yoktur; her yorum büyümenin ya da yok olmanın belirtisidir.” (Nietzsche, 1968: 326) Nietzsche'nin bu noktada oluşun karakteristiğine sadık bir yaratma olanağı açısından önerdiği şey, hakikatin kesinlikten yoksun, muğlak ve her defasında geleceğe ertelenen bir anlamlandırma olarak tanınmasıdır.

Nietzsche, hakikatin onsuz yaşanılmayacak bir yaşamsal ihtiyaç olduğunu ve hakikat istencinin yaşama ilişkisini göz ardı etmez. Fakat hakikatin, görünene, sözle, biçimle ilgili yanının altını çizer. Hakikat, düşüncedir, sözdür, biçimdir ve görünene işgörür. Görünen, bizim eserimizdir, bizim perspektiflerimizin yarattığı ve yorumudur; yani yaşamın, dolayısıyla, doğaya, oluşa ait olanın ürünüdür. Görünenin ardında değişmeyen, mutlak bir öz ya da gerçeklik arayışı, görünene, yani yaşamı değersizleştiren yaşamdan yüz çevirmiş idealler yarattırır sadece. Fakat görünende kalmak, yeni görünenler, sözler, hakikatler, anlamlar yaratmaya sevk eder. Görünen, her daim yeni görünenlere, sözlere, anlamlara gebedir. Bu nedenle hakikat, bir söz, anlam ya da yorum olarak görüneceye dair olmalıdır. Fakat görünene, dolayısıyla hakikat, her anlam yaratımında, her peçe düşürme çabasında, yeni söz ve düşüncelerle yeni peçeler takılan potansiyel bir muğlaklıktır. Her yeni söz ya da düşünce, görüneceye peçe takmadır. Bir peçe olarak hakikat, anlamlandırmadır. Her anlamlandırmada, belirlemede söz ya da düşüncede belirsiz kalan, üstü örtülen bir ara ya da yeni bir anlam olanağı bırakan bu peçe, hakikatin yazgısı, hatta hakikatin ta kendisidir. Bu nedenle Nietzsche, “hakikatin yüzündeki peçe kaldırıldığında, hakikatin hakikat olarak kalacağına inanmıyoruz” (Nietzsche, 2002b: 87) der. Çünkü hakikat, bizzat o peçenin kendisidir.

Nietzsche açısından düşüncenin yeni hazzı, “belirsizden, göze alınmamıştan alınan tat”tır. (Nietzsche, 2010: 356) Nietzsche, geleneğin hakikat kavramsallaştırmasının temel gerekçesi olan kesinlik istencinin karşısına gerçekliğin yapısına daha denk olan belirsizliği koyar. Çünkü, birlik ve belirlenmişlik, dolayısıyla mutlak olan hem oluşun karakteristiğiyle çelişiktir hem de yaşamı kısırlaştırır. “Birliğe yönelik itki ne kadar büyükse, o derecede bir zayıflığın oluştuğu sonucuna varılabilir; çeşitliliğe, farklılaşmaya, içsel bir yokoluşa dönük itki ne kadar büyükse de güç o denli büyük olur.” (Nietzsche, 1968: 346) Son söz

olasılığının olmayışı, belirsizin sonsuzluğu içerisinde yeni anlamlar üretebilmenin yolunu açar. Mutlağın iptali dolayısıyla anlamın bir belirsizlik ya da kesin olmayışa bırakılması, tam da yaratma olanağına tanıdığı şans nedeniyle önemlidir. “Gemilerinizi haritası çıkarılmamış denizlere gönderin.” (Nietzsche, 2003b: 172) “Keşfedilecek başka bir dünya var – Birden fazla dünya. Haydi filozoflar gemiye!” (Nietzsche, 2003b: 174)

Nietzsche'nin önerdiği düşünce kendisini sonsuzda kaybeder ve yine o sonsuzda kendini bulur. Anlam yaratımı bir süreçtir; fakat bu hiç bir zaman düşüncenin en yetkin haline ulaşmasıyla sonuçlanacak bir süreç değildir. Her anlam bir perspektifi egemen düşünce kılarak istikrara kavuşturursa da, bu süreç kesintisiz olarak egemen perspektifi yıkan ve yeniyi inşa eden bir yaratma sürecidir. Bu nedenle Nietzsche, *Zerdüşt*'te, yaşamın kendisine şöyle söylediğini ifade eder: “ Ne yaratırsam yaratayım, yarattığımı ne kadar seversem seveyim, çok geçmeden karşı koymam gerekir ona ve sevgime: böyle ister benim istencim” (Nietzsche, 2010: 141) Çünkü yaşam kendisini korumak istemez sadece, artmak, çoğalmak, çoğullaşmak, bunun için de yıkmak, dağılmak, dağıtmak, mevcut olanı aşmak ister. Bu nedenle Nietzsche, “‘böyle idi’ kırıntıdır, bilmecedir, korkunç rastlantıdır. Yaratıcı istem ona şöyle deyinceye dek: ‘Böyle istiyorum ben!’” (Nietzsche, 2010: 170) Yaşamın yaratıcı istenci, rastlantısal olarak kendimizi içinde bulduğumuz verili durumu, yani, ‘böyle idi’ durumunu altetmeyi, yıkmayı ve aşmayı emreder. Yaşam istenci, yeniyi, henüz dile gelmemiş olanı isteyendir. Çünkü “isteme yaratmadır” (Nietzsche, 2010: 244). Bu nedenle anlam, hiçbir zaman mükemmelleşemeyecek bir ‘mükemmel olmayan’dır. Yeni bir anlam yaratma esnasında düşünce gerçekliğe ilişkin ‘bir şey’ belirlese de bu belirleme her daim eksik ya da yarım kalacak, anlam yine yeni bir anlama ertelenecektir. Belirlenen içerisinde belirlenemeyen bir ara hep olacaktır. Nietzsche'ye göre, hem gerçekliğin devingenliği hem de zihnin kurgulayan yapısından dolayı, düşünce hiç bir zaman gerçeklikle özdeş hale gelemeyecektir; bu nedenle düşünce her daim gerçekliğe aykırı olacaktır. Zihin ve gerçeklik arasında bir özdeşlik kurulması olanaklı değildir. Bu nedenle mantıksal düşünce sadece uydurma hakikatler, yalanlar, anlamlar yaratır. Nietzsche, tam da bu nedenle birlik, özdeşlik uğruna bir yandan yalan üretip, öte yandan yaşamı kötürüm eden mantıksal düşüncenin karşısına perspektivizmi koyar. Çünkü perspektivizm, hem oluşun kaotik doğasıyla çelişmeyen bir anlam çoğulluğuna müsaade etmesi hem de onu kavrayışımızdaki

çoğulluk ve farklılığın yaşama yeni anlam ve değer katması açısından önem taşır. Nietzsche'nin ifadeleriyle;

“Perpektivizmin önemi: Ben bugün hiç değilse, kendi köşemizden bakıp, ancak bu köşeden görünen perspektiflere sahip olunabileceği konusunda bir yargı vermekten uzak olduğumuzu düşünüyorum. Dünyanın sonsuz yorumu olabileceğini yadsıyamayacağımıza göre, dünya, bizim için bir kez daha ‘sonsuz’ olmuş oluyor. Bir kez daha büyük bir dehşete kapılıyoruz. Ama bilinmeyen dünyanın bu canavarını, eskisi gibi, yeniden tanrılaştırmayı kim ister? Bundan böyle bu bilinmeyene ‘bilinmeyen’ olarak tapınmayı isteyen kim? Ah! Bu bilinmeyende tanrısız yorum olanakları çok fazla; yorumun alıklığı, deliliği, şeytanlığı çok fazla – onda bizim kendi insanca, pek insanca deliliğimiz bile var ki onu biliyoruz.”(Nietzsche, 2003b: 254)

Bilginin perspektifliliği görüşü bize şunu gösterir: Gerçeklik adına söylenen her söz, yapılan her anlamlandırma ya da değerlendirme her daim yalandır, yanıltır. “Açıkçası değer, kökeninde her zaman yanıltır; şeylerin üzerine gelişigüzel atılmış bir giysi gibi onların doğasına, hatta derisine bütünüyle yabancısıdır.” (Nietzsche, 2003b: 82) Dolayısıyla, gerçeklik hakkında konuşulmaya başlanıldığı ya da bir hakikat iddiasında bulunduğu anda gerçekliğin bir kısmı dile gelirken, bir kısmı maskelenir, gizlenir. “ Her felsefe bir görüş felsefesidir ... Her felsefe, bir felsefeyi de saklar; her düşünce bir saklanan, her sözcük bir maske.” (Nietzsche, 2003e: 211) Gerçekliğin içerisinde hep bir dile getirilmemiş olan bulunur. Bu nedenle, hakikat, özünde gerçekliğin bir bölümünün örtük kalmasıdır. Bu maskeden kurtulmak, maskenin ardındaki apaçık görmek ya da bu örtüyü tümünden kaldırmak mümkün değildir. Maskeyi düşürüp, apaçık gerçekliğe ulaşmak olanaksızdır.¹⁸ Bu teşebbüsle ulaşılabilecek olan tek şey, gerçekliğe dair eski hakikat maskesinin düşürülüp, yeni hakikat maskesinin takılması, yeni bir yalanın söylenmesidir. Başka bir ifadeyle, mevcut hakikat iddiası yıkılır, yerine “yeni adlar, yeni değerlendirmeler, yeni

¹⁸ Nietzsche'nin nesnel bir bilginin olanaklı olduğuna dair karşı çıkışı da bu noktada anlamlıdır. Nesnellik, ilgisiz bir bakışla olanı olduğu gibi saptama olarak tanımlandığında kendi olanağını da iptal eden bir söyleme dönüşür. Çünkü ilgisiz görü bilme koşullarımız dolayısıyla olanaklı değildir. Kavrayışımızı harekete geçiren ve onu yöneten koşullarımız saf ve ilgisiz değildir. Nietzsche, bilimin yeterince bilimsel, nesnellik iddiasının yeterince nesnel olmadığını iddia eder. Bilim, gerçekliğin mutlak ve değişmez olduğu savıyla bilimsellikten, nesnellik iddiası, bu değişmezliğin önyargısız bir zihinle tespit edilebileceği iddiasıyla nesnellikten uzaklaşır. Çünkü, bilimin dayanağı duyusallıktır ve duyusallık gerçekliğin değişken karakterinin en sadık tanığıdır. Bilim eğer gerçekten bilimsel olsaydı, bu türden bir gerçekliğin mutlak bilgisinin olamayacağını, mutlak bilginin olanaksızlığını gösterirdi. Nesnellik iddiası yeterince nesnel olsaydı, nesnellüğün ancak çok-gözlü, çok perspektifli bir bakışla mümkün olduğunu ifade ederdi. Aslında duyusallıktan ve gerçeklikten zemin aldığı için bilimselliği ve nesnelliği öven Nietzsche'ye göre, ne modern bilim ne de onun nesnellik iddiası yeterince dürüst, bilimsel ve gerçekliğe sadıktır; hatta tüm bunlara ihanet halindedir.

olasılıklar yaratılır.” (Nietzsche, 2003b: 82) Nietzsche'nin yaratmayı güç istenciyle özdeş saymasının nedeni de budur. Fakat hiç bir hakikat iddiası doğruluk taşımasa da, bu yaratılardan sadece yaşama, oluşa, yeryüzüne, gerçekliğe anlam katan ve onu yüceltenler değerlidir. Çünkü bu yalanlar, yalanın *dürüst olanıdır*; uğruna yalan söyleneni, yani gerçekliği, yaşamı değerden düşürmezler ki Nietzsche'nin 'gerçeklik sevgisi'ni duyusallıkla, bedensellikle, içgüdüsellikle ilişkilendirmesi bu noktada anlamlıdır. Çünkü bedenselliğin, duyusallığın ve içgüdüsellüğün pusulasının işaret ettiği yer, ait olduğu zemin şimdi ve burada olandır, yeryüzüdür, oluştur, görünendir. Geleneğin hakikat olarak iddia ettiği öteki idealler/yalanlar ise yalanın *dürüst olmayan* türüdür ve her ne kadar gerçeklik sevgisinden çokça söz etseler de “insanlar ideal bir dünya uydurdıkları ölçüde gerçeğin değerini, anlamını, doğruluğunu harcadılar.” (Nietzsche, 2014: 2) Çünkü gerçeklik sevgisinden yoksun, gerçekliğe aykırı ve düşmandırlar. Yalan söylemelerinin gerekçesi ise tam da gerçeklikten duydukları korku ve bu korkunun yarattığı düşmanlıktır. Hakikat, bir tür yalan yaratma sanatı ise eğer, bu yalanların kendi doğalarına, yani yaşama, gerçekliğe, yeryüzüne değer katma görevine uygun olmaları gerekir. “Bilmek, gerçeğe ‘evet’ demektir” (Nietzsche, 2014: 58), gerçeklikten kaçmak için ideal yaratmak değil. İdeal yaratma, gerçeklikten korkmadır, ona katlanamamadır ve tam da bu nedenle dürüst olmayan bir yalana, yani gerçeğe aykırı olana ‘doğru’ ya da ‘mutlak’ demektir.

Perspektivizm, düşünceyi mutlak olandan ve kesinlikten kurtararak muğlak, belirsiz, fakat sonsuz sayıda yeni bir şey söyleyebilme olanağı içerisinde özgürleştirir. Nietzsche, bu mutlak ve kesinlik arayışının da tamamen içgüdüsel olduğunu ifade eder. Belirsiz, kaotik bir dünya içerisinde olma hali, içgüdüsel olarak insanı belirlenmiş bir hakikate tutunmanın rahatlatıcı ve yatıştırıcı keyfine sevk eder. “Tembellik duygusu ‘Hakikat’ın tarafını tutar – (düşünmek ıstıraptır, sefalettir) ... İtaat etmek, sorgulamaktan daha rahattır. ‘Hakikate sahibim’ düşüncesi kişinin etrafındaki karanlığı görmesinden daha fazla gurur okşar. Herşeyden önce: bu düşünce yatıştırır, güven verir, yaşamı kolaylaştırır.” (Nietzsche, 1968: 248) Fakat Nietzsche için teklige, mutlak olana ve belirlenmiş meyletmek, aynı zamanda kısırlığa, kıtlığa, kötürümlüğe hapsolmaktır. Bu istenç özünde eylemsizlik istencidir ya da isteme kötürümlüğüdür. “İsteme kötürümlüğü: ... Nasıl da sık sık süsleniyor! Süsleri ne de ayartıcı görünüyor! Bu hastalık için en güzel, en görkemli ve yalancı giysiler var; bugün

vitrinlerde görünenlerden çoğunu, örneğin ‘nesnellik’, ‘bilimsellik’, ‘istemedi arındırılmış saf bilgi’ oluşturuyor; bunlar süslenmiş kuşkuculuk ve isteme kötürümlüğüdür.” (Nietzsche, 2003e: 129) Tepeden tırnağa güç istenci olan oluşun tek bir hakikat ya da yorumla mutlak bilgisine ulaşmak söz konusu değildir. Oluş, doğası gereği kaotik, belirsiz, dolayısıyla anlam çoğulluğuna açıklıktır. "Eylemsizlik (inertia), birliğe (monism) ihtiyaç duyar; yorumların çokluğu gücün işaretidir. Dünyayı, tedirgin edici ve muğlak karakterinden yoksun bırakma arzusu olmaksızın.” (Nietzsche, 1968: 326) Bu muğlak ve kaotik doğaya, onun yapısına aykırı düşmeden katlanabilmenin yolu yaratmadan, dolayısıyla farklı perspektifler yoluyla anlam üretebilmeden, anlam çoğulluğundan geçer:

“Katlanmanın araçları: Değerlerin yeniden değerlendirilmesi. Kesinlikten değil, belirsizlikten duyulan zevk; ‘neden ve sonuç’ değil, tersine sürekli yaratıcılık; kendini koruma istenci değil, güç istenci; ‘ Her şey öznedir’ diyen aciz bir ifade yerine, o bizim eserimizdir! diyebilme – Bununla gurur duyulalım.” (Nietzsche, 1968: 545)

Adına ister hakikat, ister anlam denilsin tüm bu kurgular insan varlığının varoluşsal dayanaklarıdır. İnsan, bir yaşamsal gereklilikten dolayı gerçekliğe ilişkin yalan, kurgu ya da uydurma da olsa birşey söylemek zorundadır. “Söylencesiz bir kültür, kendi yaratıcı, sağlıklı doğa gücünden yoksun kalır.” (Nietzsche, 2003c: 147) Bu nedenle, hakikat ya da anlam yaratma bir yaşamsal zorunluluktur. “Yaşamın kendisi zorluyor bizi değerler koymaya, yaşam bizim aracılığımızla değerlendiriyor değerleri koyduğumuz zaman.” (Nietzsche, 2015b: 31) Bu nedenle anlam yaratımı yaşamsal zorunluluğundan dolayı her belirleniminde hem gerçeklikle özdeş olanı hem de onunla özdeş olmayanı içinde taşıyan bir potansiyeldir. Özdeştir, çünkü gerçeklik ve onun yarattığı yaşamsal ihtiyaç, onunla uyum kurulmasını sağlayacak bir yalanı hakikat olarak kabul ettirecektir; düşünceyi gerçeklikle özdeş kılan tek nokta da bu ihtiyaç ve onun yarattığı bilinçsiz dürtü ya da itkidir. Özdeş değildir, çünkü gerçeklik değişkendir ve zihin bu değişkenliği ancak kendi katkılarıyla, dolayısıyla tahrifatıyla anlamlandırabilir; öte yandan bu anlamlandırmalar konusunda bir ortaklık ya da teklikten söz etmek de olanaklı değildir. Hakikat, sözdür, anlamdır. Söz ya da anlam çoğuldur ve her hakikat kabulü, yetersiz, eksik bir anlamlandırma ürünü olmak zorundadır. Nietzsche bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Eskiden bir hakikat ya da olasılık olarak sevdiğimiz şey, şimdi size bir yanılgı gibi geliyor ... Ama belki de bu yanılgı o zaman, siz henüz başka bir insanken -siz hep başka birisiniz- sizin için, görmenize henüz izin verilmeyen çok şeyi bir deri gibi örten, kaplayan şu andaki ‘hakikatleriniz’ ölçüsünde zorunluydu. Bu kanıyı sizin için öldüren aklınız değil, yeni yaşamımızdır.” (Nietzsche, 2003b: 185)

Anlam hem şimdiye hem de geleceğe bırakılmış bir belirsizliktir ve Nietzsche açısından bu belirsizlik insan varlığının yaratıcılığını kısıktırması açısından değerlidir. Nietzsche’nin ifadeleriyle, “insan varlığının bu şeylerin uyumsuz uyumunda, bütün bu harika belirsizlikte, bu bereketli çok anlamlılıkta soru sormadan, soru sorma hırsı, şehveti ile ürpermeden durması ... Benim alçaklık olarak duyumsadığım bu.” (Nietzsche, 2003b: 42) Bir anlam yaratımından başka birşey olmayan bilgi, düşünce ya da hakikat, istikrar bozulana kadar istikrarı koruyan bir geçici kabuldür ve hiçbir zaman son ve yetkin hal değildir. İnsan zihninin son ve yetkin düşünceye ulaşmak gibi bir hikmeti yoktur. Bu nedenle ‘hakikat’ten değil, ‘hakikatler’den söz edilebilir. Fakat hakikat ya da anlamın hiç bir zaman son ve yetkin haline ulaşamayacak olmasının yarattığı hakikat ya da anlam çoğulluğu, başka bir ifadeyle mutlaklığın iptali, Nietzsche için, bir eksiklik değil, tam tersine övgüyü hak eden bir durumdur. Bu nedenle “Tanrının değil, ama tanrıların olması, ‘tanrısallığın’ ta kendisi değil midir?” (Nietzsche, 2010: 216) der. Çünkü, bu tanrısallık, insanın yaratma, yeni birşey söyleme olanağında gerçekleşir. Bu nedenle Nietzsche, “hakikate duyulan inanç, o ana dek inanılan tüm ‘hakikatlere’ duyulan kuşkuyla başlar” (Nietzsche, 2015a: 17) der ve asıl ‘gerçeklik sevgisi’ nin de bu kuşkudan kaynakladığını ifade eder.

Özet olarak ifade edildiğinde hakikat söz konusu olduğunda Nietzsche açısından dolayimsız olarak bilinebilir olan tek gerçek ‘hakikat istenci’dir. Bu istenç gerçektir, dolayimsızdır ve kaçınılmazdır. Ancak bu istencin varlığı, mutlak ve değişmez bir hakikatin var olduğuna işaret etmez ya da onu kanıtlamaz. Hakikat, sadece bir istenç olarak vardır. Nietzsche bu istencin yaşamsal karşılığının farkında olarak, bu istencin yaratıcı, üretken boyutunu açığa çıkarmanın ya da bu boyutun önünü tıkayan engelleri ortadan kaldırmanın yolunu arar. “Biz değer koyarak dünyayı *yarattık!* Bunu bilerek, hakikate duyulan derin saygının bir yanılısamanın sonucu olduğunu da biliyoruz.” (Nietzsche, 1968: 326) Bu nedenle Nietzsche, hakikat istencinin yarattığı tüm hakikat iddialarının hakikat-dışılığını deşifre ederek, mutlak ve kesin bir hakikatin olanaksızlığını gösterir. Bu yolla

hakikati, yaşamsal kaynağına geri döndürme yolunu tutar. Çünkü, geleneğin aksine, Nietzsche'yi yöneten gerçeklik tutkusudur, şimdi ve burada olana duyduğu derin bağlılıktır. Gerçeklik tutkusu nedeniyle Nietzsche, düşünce yoluyla gerçeğin bir yandan dile gelen, görünen, öte yandan yine aynı düşünceyle üstü örtülen bir belirsizlik olduğunu kabul ederek, olumlayarak ve buna sadakat göstererek düşünce ya da bilgi üretmenin koşullarını ifade eder. Düşünce, yalan üretir. Çünkü düşünce, algılanan-görünen gerçeklik üzerine dile gelir. Fakat düşünce, yani görünen-algılanan gerçeklik ve onun yarattığı tedirginlik uğruna, gerçeğe ihanet etmek, onu yadsımak ya da ona kara çalmak Nietzsche açısından kabul edilemez olandır. Gerçek, daha açık bir ifadeyle söylenirse, görünen, Nietzsche için de belirsiz, aldatıcı ve tehlikelidir; fakat bu durum onu yadsımayı, yok saymayı değil, bu haliyle ona sahip çıkmayı gerektirir. “Tapılacak birşey varsa, o *görünendir*, yalandır – Hakikat değil – yalan tanrısalıdır.” (Nietzsche, 1968: 523) Yalan/yanılgı/hata insanın bilme ediminin kurgusallığıyla, yani anlamlandırma sürecinin yaratıcılığıyla ilgilidir. ‘Hiçbir şey gerçek değil, herşey görünendir, yanıltıcıdır, yalandır’ tespiti yaşamı tüketen değil, yaratan bir farkındalığa dönüşmelidir. Çünkü Nietzsche, “yüzeyde kırışıkta ve dert üzerine pervasızca kalıvermek; görünüşe tapmak, biçimlere, seslere, sözcüklere, görünüşe inanmak gerek!” (Nietzsche, 2002b: 87) der. Yaşama ait olmak, görünüle, sözle ve biçimle ilgili olmak demektir. Bu tespit Nietzsche'yi ne alternatif bir gerçeklik alanı yaratarak şimdi ve burada olanı inkar eden bir düşünceye, ne de herşeyi haklı çıkaran, reddeden bir tehdide ya da her düşüncenin, söylemin aynı değere sahip olduğu iddiasına götürür.

Nietzsche açısından yorum ya da anlamlandırmalardaki farklılık ve çeşitlilik, oluşun karakteristiği gereği kaçınılmazdır. Öte yandan bu fark ve çeşitlilik yaşama yeni anlam ve değer katma, yaratma olanağı açısından da olumlanması gerektir. Nietzsche, yorum çeşitliliğini, anlam çoğulluğunu gerçeklik tutkusundan, gerçekliğin yapısına uygun bilgi üretme istencinden dolayı olumlar. Çünkü Nietzsche, ahlaki dini, felsefi anlamda belirlenmiş bir hakikate, kesinliğe ya da teklığe ulaşma amacında değildir; teklığe, mutlak olana ya da kesinliğe ulaşma çabası gerçekliğe aykırıdır. Belirsizlik ise, verili olandan şüphe edip, eskiyi yıkıp, yeni birşey söyleme olanağı açısından yaşamın yaratıcı özüne yakın değildir. “Hakikat istemi, bu gelişigüzel, taşkın ve serüvenci atılganlık, bu metafizikçinin yitip gitmiş konumunu koruma hırsı, gerçekten işe karışabilir bir avuç

dolusu ‘kesinliği’, bir araba dolusu güzel olanağa tercih eder; giderek, belirsiz birşey üstüne yatıp uzanmak yerine, güvenceli bir hiçlikte yatıp uzanmayı, ölmeyi yeğleyen puritan bir vicdan fanatiği de olabilir.” (Nietzsche, 2003e: 24) Gerçeklik tutkusundan dolayı Nietzsche, kaynağı ve kökeni ister. Nietzsche’nin gerçeklik tutkusu, ‘*A, A’dır*’ biçiminde bir özdeşliği, kesinliği ya da ‘*A, iyidir*’ biçiminde yaşama ölçüt koyan bir ahlaki ilkeyi değil, ‘*A’nın kaynağı, kökeni nedir?*’, ‘*yaşama ilişkisi nedir?*’, ‘*yaşam açısından anlamı ve değeri nedir?*’ biçiminde sorgulamaları beraberinde getirir. Anlam çoğulluğu, gerçekliğin ve ona ulaşmaya çalışan zihnin yapısının kaçınılmaz sonucudur ve bu haliyle yaratıcıdır. Fakat Nietzsche açısından bu durum, salt perspektifli bir yorumdan ibaret olan tüm hakikat iddialarının, dolayısıyla farklı anlamlandırmaların yaşam açısından aynı anlam ve değere sahip olduğu, dolayısıyla tümünün olumlanması gerektiği düşüncesini haklı çıkarmaz. Bu nokta, Nietzsche’nin perspektivist bilgi görüşü ile rölativizmi birbirinden ayıran temel noktadır.

2.4.2. Perspektivizm ve Rölativizm

Nietzsche’nin perspektivizmi, yalın bir ifadeyle, dünyaya ilişkin kavrayışımızın kısıtlı ve belli bir görme ve bilme yoluyla olanaklı olduğu görüşünde temellenir. Bir perspektif, bakış açısı ya da ön-kavrayış olmaksızın bilgiye ulaşmanın olanaksız olduğu düşüncesi üzerine inşa olan perspektivist düşünce, bir yorum çeşitliliğinin ya da anlam çoğulluğunun önünü açar. Dolayısıyla, dünyaya ilişkin, hatta aynı fenomene ilişkin olarak kapsayıcı, mutlak ve tek bir doğrunun ya da hakikatin olamayacağı, olsa olsa farklı yorumlar ya da hakikatlerin olabileceği savı, perspektivist bilgi görüşünün rölativizmin bir uzantısı olarak anlaşılmasına neden olur. Bu tür bir anlamının doğru olup-olmadığını anlamak için, Nietzsche düşüncesinin bütününe göz önünde bulundurarak Nietzsche’nin perspektivizmiyle inşa etmeye çalıştığı düşünme biçiminin rölativist bilgi görüşüyle örtüşüp örtüşmediğine bakmak gerekir.

Rölativizm, nesnel bir gerçekliğin varolduğu ve tüm bilgi ya da yorumlamalarımızın da bu gerçekliğe ulaşmak amacıyla olduğu düşüncesinde temellenir. Nesnel bir gerçeklik vardır; fakat bu gerçekliğe ulaşma noktasında farklı kültürel, bireysel, psikolojik ya da biyolojik belirlenmişlikler nedeniyle bir nesnellik, evrensellik ya da genelgeçerlilik yoktur. Geleneklerin, kültürlerin ya da diğer psiko-sosyal süreçlerin şekillendirdiği farklı bakış

açıları, farklı görme biçimlerine, birbiriyle ihtilafli yorum ya da değerlendirmelere gerekçe olurlar. Rölativizm, bu ihtilafli farklılık durumunu görelî doğruluk ölçütüyle olumlar. Tüm bu farklı ve çoğu zaman ihtilafli yorumlar, rölativizme göre eşit ölçüde doğrudur. Başka bir ifadeyle, mutlak ve genelgeçer bir doğru olmadığına, doğrunun kişiden kişiye, kültürden kültüre, kısacası her bakış açısına göre farklı yorumlanmasına dayanarak rölativizm, her yorumun ait olduğu perspektifli koşullar dolayımında doğru olduğunu, *mutlak doğrunun* değil, *görelî doğruların* var olduğunu savunur. Dolayısıyla, bu doğrular arasında herhangi bir ayrıcalık, öncelik, üstünlük ya da değer farkı olması olanaksızdır. Nietzsche'nin perspektivist bilgi görüşünün rölativizmden ayrıldığı nokta da burasıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Nietzsche açısından da dünyaya ilişkin kavrayışımız, farklı bakış açılarına ve perspektifli koşullara bağlıdır. Dolayısıyla, tek, nesnel ve mutlak bir doğruluk iddiasında ve arayışında olmak beyhude bir çabadır. Bu nedenle Nietzsche de kavrayışımızı, farklı görme tarzlarının zorunlu sonucu olan yorum çoğulluğu üzerine temellendirir. Fakat bu noktada savunulan yorum çoğulluğu, her yorumun, dolayısıyla bilginin eşit derecede ve görelî olarak doğru olduğu iddiasıyla sonuçlanmaz. Çünkü Nietzsche düşüncesinde bilginin geçerlilik kriteri doğruluk değildir. Nietzsche'nin perspektivizmi, anlam ya da yorum çoğulculuğu, tüm yorumların doğru olduğu düşüncesinde değil, tam tersine tüm yorumların yanlış olduğu savında temellenir. Yorumlama, zihnin yapısından dolayı zaten yanlışlamadır, tahrif etmedir, çarpıtmadır. Düşünce, bilgi, yorum ya da hakikat iddialarının tümü, perspektifli doğalarından, sadece kültürel-toplumsal değil, aynı zamanda anlama yetisinin tahripkar doğasından dolayı yanlıştır. Kısacası, Nietzsche'nin perspektivizmi '*tüm yorumlar yanlıştır*' iddiası üzerine temellenirken, relativizm '*tüm yorumlar doğrudur*' iddiası üzerine temellenir. Nietzsche'nin temel ayrılık noktası ise bu iddianın ardından gelir. Çünkü, Nietzsche açısından, tüm yorumlar yanlış olmasına rağmen, rölativizmin argümanlarının tersine, bu yorumlar arasında bir değer farkı vardır. Başka bir ifadeyle, tüm yorumlar eşit ölçüde yanlıştır, fakat bu yanlışlar eşit ölçüde bir değere sahip değildir.

Nietzsche, "kesin anlamıyla asla hakikat hakkında değil, her zaman yalnızca hakikat olasılığı ve onun dereceleri hakkında" (Nietzsche, 2015a: 13) konuşulabileceğini ifade eder. Bu bağlamda hakikat, bir yaşam koşulu olarak yalandır. Yaşamsal bir zorunluluktan

dolayı, yaşayan bir canlı tarafından kavranan gerçeklik sadece görünendir, yanılgıdır, yalandır. Fakat bu yalanlardan vazgeçmek yaşamdan vazgeçmektir ki bu noktada Nietzsche'nin kastettiği anlamıyla yanılgı ya da yalan, gerçekliğe upuygun olamayacak olan bağlamında görünenle aynı anlamda kullanılır. Nietzsche açısından, tek gerçek ise, yaşamı destekleyen bu görünendir; dolayısıyla yanılgıdır. Bu nedenle, her durumda hakikat dile getiren kişi yalan söyler. Çünkü, hiçbir koşulda apaçık ortaya çıkamayacak, ifşa olmayacak olanı maskeler. Bir yalan olarak hakikat, her dile gelişinde kendini örter, maskeler ve böylelikle yeni anlamlara, yaratılara açık hale gelir. Fakat Nietzsche, yalanı, dolayısıyla hakikati bir yaşam koşulu olduğunu kabul ederek olumlusa da, bir hakikat iddiası olarak ortaya çıkan tüm yalanları, dolayısıyla tüm hakikat iddialarını olumlamaz. Keza bu durumun en açık örneği, Nietzsche'nin geleneksel metafiziğin idealist yalanına ya da hakikatine ilişkin sert eleştirileridir. Özetle ifade edildiğinde Nietzsche açısından hiçbir hakikat iddiası doğru değildir; tümü bir yalana dayanır. Doğru ya da hakikat denilen sadece diğer yanlışlar üzerine egemen olma, onları alt etme ve kendini 'hakikat' olarak benimsetme ayrıcalığına sahip olandır. Fakat bu yalanlar Nietzsche açısından aynı değerde de değildir ki Nietzsche'nin temel tartışma konusu da bu noktadadır.

Nietzsche düşüncesinin kurucu ögesi değer sorunudur. Yani Nietzsche, 'değer olmayı hakeden mutlak nedir?' sorusuyla ilgilenmez; fakat 'değerlerin değeri nedir?' sorusu düşüncesinin temel problemi haline gelir. Değerlerin değeri problemi çerçevesinde değerleri belirleyen değerlendirmenin ardındaki varoluş halleri, duygu ya da dürtüleri saptayarak, bu kökenin soyluluğu mu, yoksa bayağılığı mı temsil ettiği sorusunu sorar. Çünkü değerlerin değerini belirleyen, mutlak özellikleri, yararları ya da görelilikleri değil, niteliksel olarak neyi temsil ettikleridir. Bu nedenle Nietzsche açısından bir nesnenin ya da bir fenomenin anlamı ve değeri, onu ele geçiren, elinde tutan, değerlendiren ya da anlamlandıran istenç ya da istençler dolayımında belirlenir. Nesne kendisini ele geçiren istenç ya da istençler doğrultusunda ve oranında anlama sahip olur. Başka bir ifadeyle, şey kendisini ele geçiren istencin diliyle ya da değerlendirmesiyle anlam kazanır. Her değerlendirme ya da yorumlama, bir perspektifin ya da istencin kendi gücünü ifşa etmesi, koruması ve artırması için yapılır. Bu nedenle, bir şeyin anlamı, onu elinde tutan, o anlamı yaratan, yorumlayan istencin *kimliğinde* tespit edilebilir. Dolayısıyla Nietzsche açısından

bir nesne, olay ya da düşüncenin kendisi bir istencin açığa çıkışıdır ve bu istenç, her defasında başka istençlerle ilişki içerisinde olma durumundadır. Anlamlandırmanın ya da değerlendirmenin kökensel ilkesi güç istencidir. Dolayısıyla bir anlamlandırma ya da değerlendirmenin değeri, yine onun ne tür bir güç niteliğiyle ilişkili olduğu çerçevesinde sorunsallaşır. Başka bir ifadeyle Nietzsche açısından soru, “bir bilgi, düşünce ya da yorum, bir güç istenci olarak neyi istemektedir?” sorusuna dönüşmektedir. Anlamın ya da değerlerin değeri –ki bu nokta Nietzsche’nin tartışmasının özüdür– anlamlandırmanın ya da değerlendiren gücün niteliğiyle, yani etkin ya da tepkisel, soylu ya da bayağı oluşuyla ilişkilidir. “Değerlendirenin güç istenci, etkin mi, yoksa tepkisel mi?” ya da “soylu mu, yoksa bayağı mı?” sorusuna verilen cevap dolayımında bir değere sahiptir. Başka bir ifadeyle, güç istencinin bir tezahürü olan (etkin ya da tepkisel) tüm anlamlandırma ya da yorumlamalar için sorulması gereken soru, egemen olan güç istencinin aslında neyi istediği sorusudur. Bir anlamlandırma biçiminin güç istenci neye hizmet ediyor? Yeni ve farklı bir anlam-değer yaratmaya mı? (etkin form) ya da verili-kurulu anlam-değer alanını muhafaza etme amacıyla farklı, yeni ve yüksek olanı aşağı çekme ya da yok etmeye mi? (tepkisel form) Bu noktada sorun, galip gelen, egemen olan güç istencinin kime ya da hangi niteliğe ait olduğudur.¹⁹ Bir anlamın, hakikatin, yaratımın, değerlerin değeri sorunu tam da bu noktada açığa çıkar. “Burada yaratıcı olan açlık mı yoksa aşırı bolluk mu?” diye soruyorum... Yaratımın nedeni varlığı kimsesiz kılmak, ölümsüzleştirmek isteği mi, yoksa yıkma, değiştirme isteği mi; gelecek, oluş isteği mi? ... Yıkım, değişiklik, oluş isteği geleceğe gebe olan taşkın bir gücün dışavurumu olabildiği gibi; görgüsüz, yoksun, kıt kaynaklı birinin isteği de olabilir. Böylesi, varlık, bütün varoluş onları öfkelenirip kışkırttığı için yıkar, yıkmak zorundadır.” (Nietzsche, 2003b: 250) Bu nedenle,

¹⁹ Keza Batı düşüncesinin hakikat nosyonu ya da tüm diğer anlamlandırma ve değerlendirmelerinin altında yatan temel dürtü de güç istencidir. Fakat Batı düşüncesinde galip gelen, egemen olan bizzat güç istencinin tepkisel formudur ve istenilen yeni yaratma değil, mevcut, verili bilgi formlarının muhafazasını sağlamaktır. Modern düşüncenin özünde Hristiyan dünya görüşünün gölgesinde kalması, farklı hakikat kavramsallaştırmaları yoluyla olsa da, mevcut paradigmanın devamlılığını sağlaması örneğinde olduğu gibi ya da Kant’ın ahlak yasası yoluyla kiliseyi ya da papazı modern insanın içine yerleştirmesinde olduğu gibi. Bu noktada da bir yaratıcılık söz konusu olsa da, bu yaratıcılık Nietzsche’nin olumladığı bir yaratıcılık değildir. Çünkü, bu yaratıcılık, yeni bir şey söylemez, verili-kurulu değerler alanını aşmaz, eski putların muhafazasına meşru bir zemin yaratır. “Herhangi bir rahatsızlık vermek istemediği tüm yerleşik güçleri durmadan sağlamlaştıran, iyi huylu, ussal bir varlık; ne de olsa o yalnızca ‘saf bilgi’dir.” (Nietzsche, 2003g: 23) Bu noktada bir hakikat yaratımı hala bir güç istenci olsa da, olumlanmaz. Çünkü, meşrulaşan düşünce, mevcut değerlerle çatışmadan ve onların da onayından geçerek yani eskiye sadık kalarak hakikat iddiasında bulunmadır.

Nietzsche'nin düşüncesinde güç istençleri arasında, dolayısıyla onların perspektifleri ve yorumlamaları arasında metafiziksel ya da epistemolojik bir birlik ya da eşitlik yoktur. Bu istençler, perspektifler ve yorumlar arasında bir değer farkı vardır. Dolayısıyla, Nietzsche'nin perspektivizminin, hiç bir yorumun doğruluk ve değer açısından birbirine üstünlüğünün olmadığını savunan rölativizmle bu bağlamda bir farklılığı vardır.

Kısaca ifade edersek, Nietzsche açısından salt bir yorum olarak hakikat, tamamen muğlak ve belirsiz bir karaktere sahiptir.²⁰ Hakikat, düşünülen şeyin, bir perspektife görünen anlam ve değerine bağlıdır. Bu noktada hakikat söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken, hakikat iddiasının ardındaki güç ve o gücün neyi isteyip, neye hizmet ettiği, dolayısıyla yaşam açısından anlamı ve değeridir. Deleuze'un ifadeleriyle;

“Doğru, düşüncenin temel ögesi değildir. Düşüncenin temel ögesi anlam ve değerdir. Düşüncenin kategorileri yanlış ve doğru değil, düşüncenin kendisine egemen olan kuvvetlerin doğasına göre *soylu* ile *bayağı*, *yüksek* ile *alçaktır*.”
(Deleuze, 2010: 137)

Düşünce, salt bir perspektifin, kısıtlı ve sınırlı bakış açısına görünen kadarıyla işgörür ki bilginin de düşüncenin de olanaklı koşulu sadece bu sınırlılık ya da kısıtlılıktır. Dolayısıyla düşünce hatadır, yanlıştır, bir gözden kaçırma, eksiklik ya da birşey eklemidir ve yaşam bu türden perspektiflerin çokluğuna, çeşitliliğine, farklılığına açıklıktır. Hakikat, farklı perspektiflerin ya da güç merkezlerinin yarattığı anlamlandırmalar, yorumlar, kabullerin birbiriyle mücadelesi dolayısıyla çoğulcu bir zeminde inşa olur. Fakat bu noktada, perspektivizmin rölativizmden ayrıldığı noktaya ve Nietzsche düşüncesini, her düşünceyi tehdit eden ya da her düşünceye eşit ölçüde onay veren bir düşünsel zemine çekme teşebbüsüne dikkat etmek gerekir. Nietzsche, öncelikle tüm hakikatlerin ya da yorumların hatalı ve eksik olduğunu ifade eder. Fakat bu hakikat ya da hataların hangi perspektife ait olduğunun, hakikat iddia edenin kim olduğunun, ne istediğinin ve istencinin neye hizmet ettiğinin bir değer farkı yarattığını gösterir. Yorum çoğulculuğu, Nietzsche'de her yorumu aynı değer ve doğruluk düzleminde biraraya getirmez.

²⁰ Hakikatın bu muğlak ve belirsiz karakteri, son ve nihai hale, gerçekliğe ulaşmanın olanaksızlığıyla ve bu olanaksızlık dolayısıyla ortaya çıkan üretken döngüsellikle ilişkilidir. Nietzsche, hakikatın bu karakterini farklı metinlerinde özellikle Dionysos'a “ben senin labirentim” (Nietzsche, 2003f: 99) diyen Ariadne'yle temsil eder.

Perspektivizm, farkın, başka bir ifadeyle farklı perspektiflerin yaşamın en olası tezahürü olması nedeniyle anlam ve yorum çoğulluğuna kaynaklık etmesini olumlamaktır. Çünkü yaşam farklı güç merkezleri, farklı perspektifler ve farklı yorumlar yaratacak kadar dinamik, değişken ve doğurgandır. Fakat yaşam, aynı zamanda farklı güç merkezlerinin, dolayısıyla farklı perspektiflerin kendi yorumlarını egemen kılma mücadelesidir. Bu nedenle Nietzsche için perspektivizm ve güç istenci açısından işaret edilen farklılıkların egemen olma mücadelesidir. Başka bir ifadeyle, farklı perspektifler dolayısıyla ortaya çıkan farklı yorumların hakikat olarak kabul edilme mücadelesidir. Bu nedenle Nietzsche, “ilk önce güçtür önemli olan, ancak ondan sonra gelir hakikat” (Nietzsche, 2015a: 110) der. Nietzsche açısından olumlanan ise, mevcut, verili-kurulu değerler alanını aşma, yaşama yeni değer ve anlam katma amacıyla hareket eden perspektifin ya da güç istencinin bu mücadeleden galip çıkması, egemen olması, etkimesi, başka bir ifadeyle hakikat olarak tanınmasıdır. Bu nedenle Nietzsche'nin perspektivizmi, fark ve egemen olma-alt etme mücadelesi dolayımında güç istenci kavramıyla anlam kazanır. Yorumların özdeşliği ya da eşitliğinin değil, farklılığın, bu farklı yorumların egemen olma mücadelesinin olumlanması ve egemen olan yorumun yaşam açısından değeri noktasındaki görüşleri itibariyle, Nietzsche rölativist bilgi görüşünden ayrılır.

2.5. İkna Eden Söz Olarak Hakikat

Nietzsche, geleneksel düşüncenin hakikate ulaşma noktasında, akıl ve beden arasında kurduğu sıradüzeni tersyüz eder. Hakikatin dayanağı akılsal olan değil, bedensel-duyusal olandır artık. Yaşamı güç istenci, dolayısıyla istenç olarak belirlemesi de bu nedenledir. Başka bir ifadeyle, Nietzsche, hakikatin kendisini, tam da geleneksel düşüncenin yüz çevirdiği bedensel ve duyusal olana açacağını ifade eder. “Yalnız duyulardan gelir ele veren herşey, tüm güvenilirlik, tüm vicdanlılık, hakikati ele veren herşey” (Nietzsche, 2003e: 89) ‘Duyular yanıltır, akıl düzeltir’ biçiminde özetlenebilecek geleneksel bakış, Nietzsche düşüncesinde “duyuların tanıklığını çarpıtmamıza ‘akıl’ neden olur. Duyular, oluşu, yokoluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler” (Nietzsche, 2015b: 20) iddiasıyla iptal edilir. Çünkü gerçek görünendir ve duyusal olandır. Hakikat, gerçekliğe

ilişkin bir söz söylemeysel, bunun kaynağı bizzat duyusal, bedenseldir. Bu nedenle gerçeğe ulaşmanın dolaylımsız yolu akıl değil – çünkü aklın bizatihi kendisi dolaylımsız değildir – bedendir: “ Doğru yer bedendir.” (Nietzsche, 2015b: 97) Bedensel, içgüdüsel ya da duyusal bir nedeni ya da kaynağı olmayan hiçbir hakikat iddiası yoktur ki geleneksel metafizik de buna dahildir. Keza bir ideal ya da hakiki dünya yaratmanın da kaynağı bedensel ya da içgüdüsel varoluştur. Bedenselliği ve duyusalılığı değersizleştiren öteki idealler de dahil tüm hakikat iddialarının temel gerekçesi, oluş karşısındaki aciziyetin yarattığı acıyı hisseden, bu acıyla başa çıkmayı isteyen ve bu istenç nedeniyle aklı kendi hizmetine sokan bedensel, içgüdüsel yanımızdır. Bedensellik-içgüdüseliği değersizleştirerek hakikati ötede arayanların arayışını da yaratan yine bedendir. “Acı çekmek ve yetersizlikti bütün öte dünyalıları yaratan ve en çok acı çekenin yaşayabileceği kısa bir mutluluk çılgınlığıydı ... Bedenden umut kesen beden kendisiydi ... Yeryüzünden umut kesen beden kendisiydi. Bedeni ve yeryüzünü horgörenler, gökseli ve kurtarıcı kan damlalarını bulanlar zayıflar ve ölenlerdi; ama o tatlı ve karanlık ağuyu bile bedenden alıyorlardı” (Nietzsche, 2010: 48-49) “ Birey acı yüzünden kurtarıcı düşüncüyü yaratmaya itilir.” (Nietzsche, 2003c: 32) “ Yaratıcı kişilerde içgüdü yaratıcı-düzenleyici güçtür.” (Nietzsche, 2003c: 87) Dolayısıyla denilebilir ki hakikat, bedensel-içgüdüsel, pusulası yaşam olan yanımızın yaratisidir. Akıl ya da anlama yetisi ise, sadece içgüdüsel yanımız tarafından yönetilen ve ihtiyaçlarımızı karşılama noktasında rasyonel olanaklar yaratan yetidir. Akıl sadece beden ve istencin aracıdır, elidir. “Senin küçük aklın dahi beden bir aracıdır.” (Nietzsche, 2010: 51) Bilgi, düşünce, hakikat ve tüm bunları üreten yeti olarak akıl ya da anlama yetisi içgüdülerden ve bedenden bağımsız değildir ya da onları iğdiş etmeye muktedir değildir, tam tersine doğrudan arzularımıza, içgüdülerimize, istencimize, dolayısıyla bedene bağlıdır; bedenselliğin, içgüdüseliğin hizmetindedir. “İsteme-istememe duygusu öylesine güçlüdür ki anlama yetisi bunlar karşısında susmak ya da kendini onların hizmetine sokmak zorunda kalır.” (Nietzsche, 2003b: 43) Düşüncüyü bedenimiz yönetir. Nietzsche'nin ifadeleriyle:

“Düşünce tarihine bugüne dek kılavuzluk eden en yüksek değer yargılarının ardında bireylerin ya da sınıfların, hatta bütün ırkların fiziksel yapısının örtük yanlış anlamaları vardır. Metafiziğin bütün gözüpek çılgınlıkları, özellikle de onun varoluşun değeri konusundaki sorulara verdiği cevaplar, öncelikle beden

semptomları sayılabilir. Bu tür dünya onaylamaları ya da yadsımaları ... beden in işaretleri ya da semptomlarıdır.” (Nietzsche, 2003b 13-14)

Gerçeklikle, görünenle doğrudan ilişki kurmamızı sağlayan bedenimizdir. Çünkü düşünceyi yöneten güçlü ve egemen olma arzudur; sadece yaşamı sürdürme değil, yaşamı artırma istencidir. “İstencin kendisi güç istencidir, o bitmez tükenmez doğurma istemidir ... Hayat kendisi şu sırrı açtı bana: ‘Bak’ dedi, ‘ben hep kendini altetmesi gerekenim” (Nietzsche, 2010: 139) Bu nedenle Nietzsche Descartes’ın ‘*cogito, ergo sum*’ mottosunu, “*vivo, ergo cogito*” (Nietzsche, 2003d; 130), yani ‘yaşıyorum, öyleyse düşünüyorum’ ifadesiyle yıkar. Bu “istenç yaratıcıdır” (Nietzsche, 2010: 170), yaşamsal, bedenseldir ve akıl sadece bu istenci gerçekleştirebilmenin araçlarını yaratır.

Nietzsche, aklın ya da anlama yetisinin doğası ve işlevi noktasında gelenekten ayrılır. Akıl, doğruluğun ölçütünü elinde tutan, tutarlı ve belirli olan bir şeyin bilincine varan saf ve dolaylı bir yeti değildir. Akıl, anlama yetisi ya da mantık, güç arzusu, hayatta kalma istenci dolayısıyla, ilave eder, eksiltir, eğretir, benzetir, özdeş olmayı özdeş kabul eder; gerçekliği kendi katkıları dolayısıyla birlikli hale getirir ve bunu yaşamsal-içgüdüsel yanımız için yapar. Başka bir ifadeyle mantık, bir şeyi herkes tarafından düşünülebilir, kabul edilebilir kılan, bir ortaklaşalık yaratan düşünme yoludur. Bunu sağlarken de gerçekliği yüzeyselleştirerek bir temsil sağlar. Bu nedenle Nietzsche için akıl ve bir düşünme biçimi olarak mantık, hakikati tespit eden bir yeti değil, yapısı dolayısıyla hata üreten bir yetidir. Dolayısıyla hakikat, doğası gereği tahripkar ve yanıltıcı olan aklın aktif yaratımıdır.

Doğrudan yaşamsal ihtiyacın bir gereği olarak hakikat ya da Nietzsche’nin terminolojisiyle bir yorumun hakikat değeri alması, ‘birçok göz vardır, dolayısıyla birçok hakikat’ görüşüne rağmen, bireylerin ya da çoğunluğun sınırları dolayısıyla belirlenir. Jaspers’in ifadeleriyle hakikat, “topluluğun olabilir kıldığı şeylerde sınırını bulur.” (Jaspers, 2008: 294) Bu nedenle hakikat iletilebilir olmalıdır. Çünkü hakikat ya da yorum, bireyler arasında ayakta kalmanın bir aracıdır. Bu iletilebilirlik sorunu nedeniyle, hakikat diğer bireylerle ortaklık

yaratacak nitelermelerle dile gelir. *'Ahlak-dışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine'* adlı metinde Nietzsche bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“‘Hakikat’ olacak birşey belirlenir, yani varlıkların eşit derecede geçerli ve bağlayıcı bir nitelmesi icat edilir ve dilin ilk yasası hakikat ve yalanın karşıtlığı burada ilk olarak ortaya çıkar: Yalancı, gerçek olmayanı gerçek göstermek için geçerli adları, kelimeleri kullanır.” (Nietzsche, 2011a: 107)

Hakikat, bir söz, söylence ya da kavram üretimidir. Dil, mecazlar, eğretilmeler, benzetmeler yoluyla bu sözü ya da anlamı inşa eder. Çünkü söz ya da anlam, Nietzsche için, “bir varlığın kah o, kah bu özelliğinin tek yanlı sınırlandırılmasıdır.” (Nietzsche, 2011a: 108) Bu nedenle Nietzsche, dilin, varlığın niteliklerinin değil, zihnin eğretilen, benzeten, özdeş kabul eden yapısının bir ürünü olduğunu ifade eder:

“Her kavram, aynı olmayanların aynılaştırılmasıyla doğar. Bir yaprağın, bir başka yaprakla asla tıpatıp aynı olmadığı ne kadar kesinse, yaprak kavramı da bu bireysel farklılıkların rastgele önemsenmemesiyle, farklılıkların unutulmasıyla oluşturulur ve şimdi, sanki doğada yaprakların dışında ‘yaprak’ diye birşey varmış, bütün yaprakların o örneğe göre dokunduğu, çizildiği, biçimlendiği, boyandığı, buruşturulduğu, renklendiği bir ilk biçim varmış gibi bir tasarım uyandırır; ama hiçbir örnek o ilk biçim gibi tam ve güvenilir, o ilk biçimin sadık kopyası gibi olmaz.” (Nietzsche, 2011a: 109)

Dolayısıyla Nietzsche açısından dil, aynılık, birlik, özdeşlik üzerinden çokluğun belirlendiği, denetlendiği, tanımlandığı tasarımdır. Bu bağlamda hakikatin dil, söz, kavram, anlamla, dolayısıyla dilin doğası itibariyle yalanla olan ilişkisine vurgu yapan Nietzsche şöyle der:

“O halde hakikat nedir? Eğretilmeler, ad değişimleri ve insan-biçimciliklerden oluşma hareketli bir ordu, kısacası şairane ve hatipçe abartılmış, süslenmiş ve uzun bir kullanımdan sonra bir halka sağlam, ilkeli ve bağlayıcı gelen insani bağıntılardır. Hakikatler öyle yanılığlardır ki neler olduğu unutulmuştur, aşınmış ve anlamca güçsüzleşmiş benzetmelerdir.” (Nietzsche, 2011a: 109)

Hakikat, herkes için geçerli ya da bağlayıcı bir mantıksal-akılsal dizgeyle söz ya da yalan söylemedir. Her yeni yalan, dolayısıyla hakikat geçerli kabulün dışına çıkar. Yeni yalanın bir hakikat ya da geçerli bir kabule dönüşmesi için ise, kanıtlanabilir olması, başka bir ifadeyle her kafaya uygun hale gelmesi gerekir ki bunun aracı akıl, anlama yetisi ya da mantıktır. Bu nedenle dil, akıl ya da mantıksal düşünme, sadece diğer bireylerle ya da çoğunlukla uzlaşma yoludur. Hakikat ya da doğruluk, ikna edici bir yalanın, yalan

olduğunun unutulmasıyla geçerli bir kabule dönüşür. “İnsan bilinçsizce ve yüzyıllık bir alışkanlıkla yalan söyler –ve işte bu bilinçsizlikle, bu unutmayla hakikat duygusuna ulaşır.” (Nietzsche, 2011a: 110)

Bir yalan ikna edebildiği ve ikna edilebilirliğini sürdürebildiği sürece hakikattir. Bu nedenle söz, düşünce ya da yalan kaçınılmaz olarak ikna etmek, dolayısıyla etki etmek zorundadır. Etki etme ya da ikna etmenin ölçütü ise doğruluk değildir. Başka bir ifadeyle, *‘bu düşünce ya da söz doğru değildir’* ifadesiyle konuşmayan Nietzsche için ‘etki etme’ söz konusu olduğunda kurulabilecek doğru cümle, *‘bu düşünce doğru kabul edilmeyebilir’* biçimindedir. Hakikat, etki eden ya da ikna eden sözdür. Bu nedenle hakikat bir güç değil, gücü kendi tarafına çeken ya da gücün tarafına geçen yalandır, sözdür. Tam da bu nedenden dolayı, hakikat dürtüsü Nietzsche açısından saf, ahlaki ya da entellektüel bir dürüstlüğün doğruluk istenci değildir. Hakikate duyulan inanç, tam da hakikat-karşıtı, ahlak-dışı ya da doğruluk ve dürüstlükten uzak bir yapı inşa edebilir. Çünkü etki yaratma, ikna etme zorunda olma, gücün yanında kendini gösterme zorunluluğu, tam da hakikat-karşıtı ve ahlak-dışı bir yalanı hakikat olarak öne sürebilir. Bu nedenle denilebilir ki hakikatin ölçütü güçtür; hakikat dürüstlikle değil, güçle ilişkilidir. Önemli olan söz ya da düşüncenin doğruluğu dile getirmesi değil, sadece hakikat olarak kabul edilmesidir.

Nietzsche bir yanılgı da olsa, görüneni görünen olarak ve onu başka herhangi bir öz ya da mutlak olan üzerinden yargılanmayacak biçimde olumlar. Bilgi ya da hakikat, görünenin maskesini düşürmez, görünenin ardındaki özü deşifre etmez. Fakat buradan yola çıkarak, görüneni yanılgı olduğu için iptal etmek yerine, görünenin anlam ve değeri üzerinden söz, düşünce ya da hakikat inşa etmenin önemine vurgu yapar. Hakikat istenci, görüneni iptal etmek yerine, sonu olmayan bir şüphyle, ‘tehlikeli bir belki’yle ona bakmayı ve yeniden anlamlandırmayı, tarihi ve geçmişi aşan yeni söz ve hakikatler üretmeyi beraberinde getirmelidir. Çünkü her yorum ya da hakikat bir eğretileme, yüzeyselleştirme, benzetme, bir ya da özdeş kabul etme üzerinden inşa olur. Farklılık ya da özdeş olmayan gözardı edilerek birlik içinde tanımlanan gerçeklik, her daim yeni anlamlandırmalara ve yorumlamalara kapı aralar. Gözardı edilen, yeni bir söze ya da söyleneceye olanak sağlayarak tarihi ve geçmişi aşar.

Hakikat kabul edilene duyulan inanç sayesinde “insanın kendisini *sanatçı olarak yaratan özne* olduğunu unutmasıyla bir dereceye kadar huzur, güven ve tutarlılık içinde yaşar.” (Nietzsche, 2011a: 112) Gerçeklik hakkında geçerli ve tutarlı bir açıklama, söz ya da düşünceye sahip olma bir güç ve üstünlük duygusu yaratarak rahatlatır. Fakat, insan ve dünya arasında Nietzsche’nin ifadeleriyle, “özne ve nesne gibi birbirinden farklı iki alan arasında nedensellik de yoktur, doğruluk da yoktur, olsa olsa estetik bir tavır vardır.” (Nietzsche, 2011a: 112) İnsan benzetmeler, mecazlar ya da eğretilmeler yoluyla, her defasında geçmişin yaratılarını da altüst edecek biçimde yeniden yaratır. İnsanın dünyayla kurduğu ilişki estetik ve yaratıcı bir ilişkidir. Bu nedenle hakikat, her ne kadar bir sabitleme istenci olsa da sabitlenmez. Nietzsche açısından hakikat, ‘tehlikeli belki’nin yolunda sürekli bir devinim halindedir.

Kısacası yaşamın devingenliği itibarıyla, anlam ya da hakikat sürekli bir değişim halindedir. “Bir gerçek, bir yapıt, her çağ ve her yeni insan tipi için anlamlı bir yeni yoldur. Tarih daima yeni *hakikatleri* dile getirir.” (Nietzsche, 1968; 511) İkna eden söz ya da egemen söylem, anlamı bir süreliğine sabitlese de yaşam da, anlam da değişkendir ve bu değişkenlik itibarıyla, sonsuz sayıda söz ve yorum olanağı vardır. Bu yorumların hiçbiri mutlak bir hakikat değil, sadece hakikat olarak kabul edilen perspektifli yanılsamalardır. Yaşam, perspektifli bir görüntüdür; bu nedenle yaşam hakkında son ve nihai bir karar ya da yorumda bulunmak olanaksızdır. Tüm yorumlar sadece bir ‘hemen hemen’dir ya da ‘belki’dir; fakat asla mutlak değildir. “Görüşlerle, benzetişlerle ancak inandırılır, bir saptama yapılmaz.” (Nietzsche, 2002a: 67) Bilincine varılan ya da kavranan dünya sadece bir yüzeyselleştirilmiş dünyadır ve dil, bu yüzeyselleştirmenin bizatihi kendisidir. Bu nedenle düşünce ve gerçeklik arasında mantıksal bir tekabüliyet ilişkisi değil, sadece estetik bir uyumun olabileceğini ifade eden Nietzsche için, hakikat sadece ikna edici bir söz, anlam ya da düşünce yaratma döngüsüdür. Düşünce ve gerçeklik arasında perspektifli bir yorum ya da söz söyleme ilişkisi vardır. Dünya, sözün ikna edici gücünün ve sözlerin egemen olma mücadelesinin yarattığı ya da ürünüdür. .

Hakikat, insan varlığının dil ve eğretilmeler yoluyla dünyayla estetik ve yaratıcı bir ilişki kurma biçimidir. Dünyanın kendinde ve verili olduğu bir hali yoktur. Sadece tarihsel ve

toplumsal olarak belirlenmiş farklı perspektiflere görünen yüz ya da yüzleri vardır. Bu nedenle, her hakikatin ortaya çıkışı, dile geldiği çağın tarihsel-toplumsal-kültürel koşullarıyla ilişkilidir. Fakat hakikatin tarihsel koşullarla olan bu ilişkisini Nietzsche açısından doğru konumlandırmak gerekir. Çünkü Nietzsche, *'hakikatin ne olduğuna tarih ya da zaman karar verir; dolayısıyla her hakikat çağıyla bağıntılı ve çağı dolayısıyla geçerlidir'* biçiminde özetlenebilecek tarihselci tavra karşıdır. Çünkü Nietzsche'nin olumladığı hakikat, çağına sadık değil, tam tersine çağına aykırı, hatta ona düşman olmalıdır. Zamanın içindeki karar, zamanı aşan yeni bir söylencenin ortaya çıkışını engeller. Batı düşünce tarihinde olduğu gibi her düşünsel uğrakta tekrarlanan eski söylence olur. Bu nedenle Nietzsche, “yarınlarmın ve öbür günlerin zorunlu insanı olarak felsefeci, kendini her zaman kendi gününe düşman buldu, bulmak zorundaydı: Düşman her zaman bugünün idealiydi” (Nietzsche, 2003e: 134) der. Dolayısıyla Nietzsche, hakikat söz konusu olduğunda tarihin ya da zamanın karar verici olarak tayin edilmesine karşı çıkar. Vattimo'nun ifadeleriyle, Nietzsche için “karar zamanın içinde değil, zaman kararın içindedir.” (Vattimo, 2005: 52) Çünkü karar, sonsuz, ereksiz, belirsiz ve bitimsiz bir döngü olan tarihi, geçmiş ve geçmişin söylencelerini aşarak yeni bir söz ya da anlam yaratma sorumluluğunu alan az sayıda insana aittir. Bu nedenle Nietzsche açısından, kararı zaman değil, anlamlandırma ya da değerlendirme gibi insansal olanakları en üst düzeyde gerçekleştirme sorumluluğu alanların kararı zamanı belirler:

“Oysa asıl felsefeciler buyurucu ve yasa koyucudurlar: ‘Bu olmalı!’ derler, önce insanın nereye, hangi amaçla sorusunu belirlerler. Bunu gerçekleştirirken felsefe işçilerinin ön hazırlıklarına sahiptir tüm geçmiş yenenler, - yaratıcı ellerle geleceği kavrarlar, tüm olanlar ve olmuş olanlar araç, aygıt, çekiçtir onlar için, ‘bilmeleri’ yaratma, yaratmaları yasa koyma, hakikat istemeleri - güç istemesidir.” (Nietzsche, 2003e: 134)

“Geleceğin yasa koyucuları: Onlar buyurucudur; derler ki: ‘Bu böyle olmalıdır.’ Onlar ‘nereye’yi ve ‘niçin’i, insana yararlı olanı ve insana yararlı olanın inşasını belirler ... bilgi onlar için sadece yaratma anlamını taşır.” (Nietzsche, 1968: 509)

Nietzsche, geleneksel hakikat anlayışının maskesini düşürür. Bu maske düşürmenin amacı, yeni bir hakikat yaratma değil, fakat yeni bir söz ve söylence biçimi yaratmadır. Yeni bir söz, anlam ya da söylence yaratabilmek için de önce eski söylenceden kurtulmak gerekir.

Böylelikle Nietzsche, yeni bir felsefe yapma tarzı önerir. Amaç, sözü, anlamı ya da söyleneceyi, dolayısıyla bir yaşamsal yanılığ olarak hakikati kapı dışarı etmek değil, onu çağını aşan ve geleceği belirleyen bireysel bir karar ve sorumluluk olarak üstlenebilecek yeni bir felsefe yapma biçimi sunmaktır. Hakikat, tarih tarafından yaratılmamalı, tam tersine tarihi yaratan söz ya da söylenece olmalıdır.

II. BÖLÜM: GADAMER DÜŞÜNCESİNDE HAKİKAT SORUNSALI

1. GADAMER'İN HERMENEUTİK İÇERİSİNDEKİ YERİ

Gadamer'in hermeneutiğe eleştirileri yoluyla kazandırdığı yeni anlam, aynı zamanda yeni bir hakikat anlayışının inşasına hizmet eder. Hakikat, Gadamer'in temel problemidir. Çünkü hakikat, olmazsa olmaz yaşam koşuludur. Gadamer'in hermeneutikle olan hesaplaşması da bu noktada başlar. Çünkü, hermeneutik, insan bilimlerini (Geisteswissenschaften) kesin ve nesnel bilgiye, yani hakikate ulaştıracak bir yöntem olarak kurma arayışı olarak süregelmiştir. Gadamer ilkin, hermeneutiğin bir yöntem olmadığını, yöntem olmanın çok ötesinde bir deneyime karşılık geldiğini gösterir, daha sonra yöntem olmadan inşa edilebilecek olan bir hakikat anlayışının olanağını temel bir felsefi mesele olarak ele alır. Gadamer'in ifadeleriyle;

“Daha tarihin başlangıcından beri hermeneutik, modern bilimin inşa ettiği birşey olarak, yöntem kavramının sınırlarını aşar. Metinleri anlamak ve yorumlamak yalnızca bilimle ilgili birşey değildir; apaçık biçimde genel olarak insanın dünya tecrübesiyle ilgilidir. Hermeneutik fenomen, özü itibarıyla hiçbir durumda bir yöntem problemi değildir. Hermeneutik fenomen, metinleri, diğer tüm deneyim nesnelere gibi bilimsel araştırmaya tabi tutulan araçlarla anlama yöntemiyle ilgili değildir. O herşeyden önce, bilimin metodolojik idealini tatmin edecek türde doğrulanmış bilgi toplamakla da ilgili değildir – fakat yine de bilgi ve hakikatle ilgilidir.” (Gadamer, 2006: XX)

Modern bilim, bilimsel yöntemin alanını aşan herşeyin hakikatle olan ilişkisine şüpheyle bakar, meşruiyetini sorgular. Fakat Gadamer, felsefe, sanat ve tarih deneyiminin tam da bilimin ve bilimsel yöntemin sınırlılığını gösteren açık bir uyarı olduğunu ifade eder. Çünkü, “insani işler, zorunluluk ögesi içermeyen ve dolayısıyla değişmeye tabi şeylerdir. O

nedenle, kendimizle ilgili her hakikat, bu temel ontolojik hakikati gizlememeli, tersine onu varsayarak onun üzerine inşa edilmelidir.” (Wachterhauser, 2002: 130) Dolayısıyla, bilimsel hakikate karşı direnen başka türden bir hakikat olanağının olabileceğini gösterir. Bu başka türden hakikat denemesini ilkin sanat deneyimini ele alarak gerçekleştiren Gadamer, bu yolla sadece sanatta ifşa olan hakikati göstermekle kalmaz, anlama, yorumlama, hermeneutik deneyimi yoluyla yeni bir bilme ve hakikat anlayışının olanağını sorgular. Çünkü Gadamer’e göre, “sanat deneyimi temelde metodolojik bilgi alanının ötesine geçen hakikatlerle ilişkilidir; aynı şey insan bilimlerinin tümü için de geçerlidir.” (Gadamer, 2006: XXII)

Gadamer, insan bilimlerinin nesnesinin baştan sona tarihsel gelenek olduğunu ifade eder ve “hakikat, tarihsel gelenekte dile gelir” (Gadamer, 2006: XXII) der. Sanat, felsefe ya da tarih deneyiminde kendini gösteren bilinç, aynı zamanda bilimsellik iddiası olmayan bir hakikat deneyiminin koşuludur. Bu nedenle Gadamer’in oluşturmaya çalıştığı hermeneutik bir yöntem değil, bizzat insan bilimlerine özgü anlama deneyiminin dünya ile ilişkisinin ne olduğunu ortaya koymak ve bu ilişkinin yöntem arayışının çok ötesinde bir anlama sahip olduğunu göstermektir. Bu nedenle Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*’in ikinci baskısının önsözünde “insan bilimlerinin metodolojik prosedürüne yön vermek şöyle dursun, onu tanımlayacak bir kurallar sistemi geliştirme niyetinde değildim. Ne de amacım, saptamalarımı pratik amaçlara uygulamak için, bu alanlarda çalışmanın teorik temellerini araştırmaktı ... Burada mesele, insan bilimlerinin yöntemleri değildir” (Gadamer, 2006: XXV) der.

Gadamer, daha önce Kant tarafından sorulan bir soruyu, kendi problemi çerçevesinde tekrar gündeme getirir. Kant, bilme koşullarımızın bilgiyi ya da bilimi olanaklı kılan koşullarını ve bilme ediminin sınırlarını sorgular. Gadamer ise, şu soruyla yola çıkar: ‘Anlama nasıl mümkündür?’ Bu soru sadece doğa bilimleri ya da insan bilimleri için sorulmaz. Bu soru, insanın total dünya deneyimi hakkında sorulan bir sorudur. Amaç ne doğa bilimleri ne de insan bilimleri için kesin bir yöntem, kural ya da norm öne sürmektir. Bu noktada Gadamer, Heidegger’in ‘anlama’nın kökenine yaptığı vurguyu merkez noktası haline getirir:

“Heidegger’in zamansal Dasein analitiğinin, anlamanın yalnızca öznenin mümkün çeşitli davranışlarından biri değil, bizatihi Dasein’in varlık modu olduğunu tatmin edici bir biçimde gösterdiğini düşünüyorum. ‘Hermeneutik’ terimi burada tam da bu anlamda kullanılmaktadır. Bu terim Dasein’in kendi sınırlılığını ve tarihselliğini oluşturan devinim-içinde-olma temelini gösterir ve bu yüzden onun dünya deneyiminin tümünü içerir. Anlama hareketini kuşatıcı ve evrensel hale getiren kaprisleri veya hatta tek bir boyutunun önplana çıkarılarak düşünülmesi değil, nesnenin kendi doğasıdır.” (Gadamer, 2006: XXVII)

Hermeneutik söz konusu olduğunda Gadamer, Heidegger’in anlayışına yakın bir duruş sergiler. Gadamer, “‘anlamalar’ın varoluşsal olanaklar ve yapılar olarak bütün sonuçlarını ve uzantılarını açıklayabilecek şeyin, ancak insan varlığının ‘dünyada varoluş’ olarak kavranması olduğunu” (Gadamer, 2008a: 180) gösterdiğini ifade eden Heidegger’den düşüncesinin temel ilham kaynağını alır. Anlamanın bir metodolojik-epistemolojik eksene kaydırılmasında sorun gören Gadamer, insan bilimlerinin çok başka bir kaygısının olması gerektiğine dikkat çeker: Bu kaygı, insanın ‘kendini-anlama’ kaygısıdır. Bu nedenle hermeneutiğin, anlama ya da yorumlamayı epistemolojik ve yöntemsel olarak ele alan duruşundan kopuş sergileyen Gadamer, Heidegger’in ontolojik hermeneutiğine yaklaşır. *Dasein*, ontolojik olarak anlayan, yorumlayan varlıktır. Anlama, *Dasein*’in anlama ve yorumlama olanaklarına bağlı kalarak yorumlamadır. Bu olanaklardan bağımsız olarak deneyimlenebilecek bir dünya yoktur. Anlama, nesnesinin kesin ve nesnel kavrayışına ulaşmaya muktedir bir yeti değildir. Bu duruma rağmen hermeneutik ve insan bilimleri, insanın öz-bilincine ulaşabilmesi açısından çok daha ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu nedenle Gadamer, anlamaya bir temel bulmaya çalışan metodolojik ve epistemolojik yaklaşımdan uzak durur.

Gadamer, insanın sınırlı bir varlık olduğu gerçeğini zemin alarak hermeneutik ve dolayısıyla anlama tecrübesini konumlandırmaya çalışır. İnsan, bir yandan kendisine bir bakış açısı ve ufuk açan, öte yandan diğer bakış açılarını ve ufukları içine alan bir gelenek içine doğar. Gelenek, anlama ediminin sınırınıdır. Bu sınır, bir yandan bir bakış açısı ya da anlam ufku sunarken, öte yandan anlama ediminin öteki anlam ufuklarına ya da görüş noktalarına yabancı ve uzak kalmasına neden olur. Gadamer, tam da bu noktada, kaçınılmaz olarak anlama deneyiminin her defasında geleneğin sınırına takılacağı gerçeğini

kabul eder. Sınırlılık, anlama ediminin doğasıdır. Fakat bu sınırlılığı aşma yolunun ancak bu sınırın varlığını ve anlama deneyimine etkisini kabul etmekten geçeceğini ifade eder. Çünkü, bu sınırlılığın bilinci, bizi ötekine, farklı olana, diğer anlam ufuklarına, bakış açılarına, öte yandan hem ait olduğumuz bakış açısının hem de öteki bakış açılarının taşıyıcısı olan geleneğe açık hale getirecektir. Anlama deneyimi esnasında kendi sınırlılığımızın farkındalığı ve bu sınırdan görülmeyeni görme istenci, aynı zamanda bu sınırı aşma yoludur. Anlama deneyimi, gelenekle olan bağından dolayı sınırlıdır. Bu sınırı aşmak, bu sınırın ötesine geçebilmek öteki bakış açılarıyla iletişim ve işbirliğiyle olanaklıdır. Çünkü “anlama, bir başkasıyla anlaşmaya varmadır.” (Gadamer, 2006: 180) Başka bir ifadeyle anlama, ortak bir konu hakkında bir başkasıyla anlaşmaktır. Anlamanın asli unsuru ötekine başvurma, Gadamer’in ifadesiyle onunla diyalog kurmadır. Bu nedenle Gadamer, ‘anlama’yı kesin bir yöntem kazandırma arayışı içinde ele alan, ona bilimsel bir vasıf kazandırma çabasında olan metodolojik yaklaşımlara karşı çıkar. Salt bir kesinlik istencinin yarattığı yöntem arayışı, dünya deneyiminin kavramsallaştırılmayan unsurlarını dışarıda bırakan çok sınırlı bir tasarım sunar. Gadamer’in kendinden önceki hermeneutik gelenekten kopuşu bu noktada anlamlıdır. Gadamer, anlama deneyimine kesin bir kural ve yöntem arayışı içerisinde olan ve böylelikle insan bilimlerine, doğa bilimlerinde olduğu gibi bilimsel bir nitelik kazandırma amacıyla hareket eden Dilthey’ı bu metodolojik arayıştan dolayı eleştirir. Çünkü anlama, orijinalden ya da metinden kopuk bir uğraşı olmamasına rağmen, orijinalle mutlak tekabüliyet içeren bir yöntem arayışı da değildir. Gadamer’in ifadeleriyle, “anlama uğraşı, özerk bir yaratı olarak orijinal metinden bağımsız değildir ... Fakat, orijinalin yalnızca sözcüğün, jestin, tonun somut özünde ‘gerçekleştirilmesi’ de değildir. Yorumlama anlamında ‘okuma’, bir metni aynen okumaktan farklı olarak, kendi kendini amaçlayan bir iş değildir ... okuma süreciyle yeniden canlandırılan metne bağımlı bir iştir. Okuma, metnin okunmasında aşılar, içerilen bir iştir.” (Gadamer, 2008a: 178) Bu nedenle hermeneutik, bilimsel bir yöntem, kesinliğe götürecek bir yol olarak haklı çıkarılamaz. Çünkü insan bilimleri, aynı zamanda, bilimsel yöntemin geçerliliğini ve kesinliğini de sorgular. Bu nedenle Gadamer, insan bilimlerini kesin ve bilimsel kılacak bir yöntem tartışmasına girmek yerine, her tür anlama deneyiminin bizzat kendisinin sınırlılığını gösterme amacındadır. Bir bakıma Gadamer’in amacı, insana ve büyük anlamlar atfedilen bilme ve anlama olanağına sınırlarını hatırlatarak ya da göstererek, bu

sınırlılığın bilincine sadık bir hakikat anlayışı önermektir. Bu sınırlılık ve sonluluğun bilinci insanı, diğer insanlara, tahmin edilemez ve mutlak bir biçimde bilinemez olana açık hale getirecektir. Hakikat ise, tam da bu açık hale gelme durumunda kendini gösterecek olandır; kesinlik istenci dolayısıyla bir yöntem yoluyla ele geçirilecek olan değil.

Gadamer için birincil olan hakikattir. Hakikati isteyen, bu nedenle bir yönetime ihtiyaç duyan Gadamer öncesi hermeneutik gelenek, önce hakikate götürecek bir yöntem bulmanın gerekliliğine inanır. Çünkü, yöntemsizlik, keyfilik getirir. Gadamer, hakikate ulaşmanın mutlak bir yöntemi gerektirdiği düşüncesine sanatta dile gelen hakikat düşüncesiyle karşı çıkar. Wachterhauser'e göre Gadamer için, "hermeneutiğin kendisi bilimin dışında ikamet eden tecrübe tarzlarıyla ilgilenir; bizatihi felsefenin, sanatın, tarihin tecrübesiyle." (Wachterhauser, 2002: 127) Anlamanın metodolojik bir sorun olmaktan çıkarılıp, yeniden tanımlanabilmesi için sanatta dile gelen hakikatin önemine vurgu yapan Gadamer için hakikat sadece kavramsal bilgiye atfedilen bir nitelik değildir. Sanatın söyleminde bir yöntem yoktur, sanat yöntemsizdir. Dolayısıyla, 'sanat keyfidir, hakikat dile getirmez' denilebilir mi? Tam da bu soru, hermeneutiğe bilimsel bir standart getirmeye çalışan düşünce çizgisine karşı, yöntemsiz bir hakikat deneyimi olabileceğini savunan Gadamer için anahtar niteliktedir. Çünkü Gadamer, hermeneutiği bilimsel bir kavrayışa yakın tutmak yerine, ona sanatsal bir anlam kazandırmaya çalışır. Sanatta ortaya çıkan hakikat deneyimi, hermeneutik ve anlama problemine yeni bir boyut kazandırır. Gadamer için sanat, salt estetik ve subjektif bir oyun hali değildir. Sanat, sadece sanatçının subjektif yaratma koşullarının ürünü değildir. Eğer sanat sadece subjektif bir etkinlik alanı olsaydı, seyircisine sirayet eden bir hakikatten ya da anlamdan söz etmek olanaksız olurdu. Sanat deneyimi seyircisine sirayet eden bir hakikatle ilgili olduğuna göre, sanattaki hakikatin, yaratıcısının subjektif ve keyfi bir ürünü olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü "estetik tecrübeye anlama daima, anlaşılana başka birşeyle ilişkide gerçekleşen kendini-anlamadır ve estetik tecrübe daima, onu yaşayanları kendi hayat kontektlerinin dışına çıkararak varoluşlarının bütünü ile yeniden ilişkiye sokar." (Hekman, 1999: 132) Bu nedenle estetik tecrübeye ortaya çıkan epistemolojik olmayan bu hakikat deneyimi, Gadamer'in anlama problemine yeni bir perspektif kazandırmak açısından önemli bir çıkış noktası olur.

Gadamer, bilme ve anlama edimine bilimsel kesinlik ya da doğrulanabilirlik ekseninde bir işlev atfetmenin ötesine geçmeye çalışır. Çünkü Wachterhauser’ın ifadeleriyle, Gadamer’in “çalışmalarına yayılmış bir anlamlı ‘hümanistik’ hakikat teorisi vardır ... Gadamer, insan bilimlerinde hakikat sorununu kendinin/benin bilgisinden ayrı olarak ele almaz. İnsan bilimlerinde bilgi daima kendi/ben-bilgisi hakkında birşeydir ... Gadamer, ben’in doğasıyla, ben’le ilgili hakikatin doğasını birbirinden koparılamaz konular olarak görür.” (Wachterhauser, 2002: 129-130) Bilme ve anlama, şimdi ve burada olanın, dünya-içinde olanın, insanın, tam da şimdi ve burada olma ya da dünya-içinde-olma hallerinin olanakları, sınırlılıkları ya da sonluluğuyla bu sürece katılma yoludur. İnsan, dünya-içinde-olma durumu dolayısıyla verili bir tarihsel gerçekliğe doğar ve bu gerçeklik dolayımında bilme ve anlama olanağına sahip olur. Bu nedenle Gadamer, hakikat anlayışının temelini *önyargı* ve *gelenek* kavramlarını koyar. *Önyargı* ve *gelenek*, bilincin belirlenmiş tarihselliği ve dünya-içinde-olmanın gereği olarak anlamanın kadim koşuludur. Bir tarihe ait olduğumuz için ve o tarihe ait olduğumuz kadarıyla anlama olanağına sahibiz. Tarihsel bir anlam ufkunun içine doğar ve bu tarihselliğin bilince yansıyan *önyargı* formları dolayısıyla dünyaya bakarız. Bilincin, *önyargı* ve *gelenek* dolayısıyla belirlenmişliği, anlama olanağının koşuludur. Bu belirlenmişlik bir yandan anlama olanağının kurucu ve yapıcı ögesi, öte yandan onun sınırı ya da engelidir. Bu duruma pozitif ya da negatif bir anlam yüklemekten söylenebilecek en uygun söz, *önyargı* ya da *gelenek* dolayısıyla belirlenmişliğimiz anlama deneyiminin koşulu ve sınırınıdır biçimindedir. Dünya da olmak, tarihsel bir bağlamın içerisinde olmak, o tarihselliği devralmak ve o tarihselliğin varettiği *önyargı* ve *gelenek* tarafından belirlenmiş bir bilinçle dünyaya bakmak demektir. Fakat bu noktada Gadamer, bilincin tarih tarafından belirlenen ve pasif bir şekilde etkilenen bir şey olduğu iddiasında değildir. *Etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* kavramıyla Gadamer, bilincin hem tarihin gidişatından etkilenen hem de onu etkileyen aktif bir güç olduğuna işaret eder. Bilinç, hem tarih tarafından belirlenen hem de tarihi belirleyen yetidir. Ancak, *etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* herşeyden önce, tarih tarafından belirlenmiş olduğunun farkında olan bilinçtir ve öncelikle bilme ya da anlamanın tarihsel koşullanmışlığından kaynaklı olarak nihai ve mutlak olamayacağını görerek işler; tarihselliğinin yarattığı sınırlılık ve kısıtlılığın farkındadır. Bu nedenle eleştireldir. *Gelenek* ve *önyargı* tarafından belirlenen anlam ufku dolayısıyla ortaya

çıkan sınırlılığı aşmak için *etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*, yeni ve fark taşıyan diğer anlam ufuklarına kendisini açar. Bu açıklık, ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki diyalogun anlama deneyimi açısından önemine Gadameri vurgudur. Çünkü bu diyalog yoluyla “tarihsel bilinç bir kendini-bilme modu olarak” (Gadamer, 2006: 228) anlamının ontolojik dayanağı olur.

Hakikat problemi açısından Gadamer için, dil ve diyalog problem çözücü unsurlardır. Gadamer, dilin dünyayı tam anlamıyla anlaşılabilir ve kavranabilir kıldığını iddia etmez. Dil, anlam için hem negatif hem de pozitif anlamıyla bir sınırdır. Çünkü, şey adlandırılabilir, söze dönüştürülebilir olduğu sürece anlaşılabilir hale gelir. Fakat bu adlandırma, aynı zamanda anlamı, dile getirilemeyi örter. Anlama, bir bakıma bir söz arayışıdır. Fakat bu söz arayışı, sabitlemekten, adlandırma yoluyla onu ele geçirmekten çok daha başka bir anlam taşır. ‘Söz’ Batı düşüncesinde anlaşıldığı gibi gerçekliği saptayan ‘önerme’ anlamına gelmez; öznelerarasılıktan, etkileşim ve ihtiyaçtan, dolayısıyla dünya-içinde-olma hallerimizin yarattığı zorunluluklardan türer. Dolayısıyla, dil, dünya-içinde-olma hallerimizin yarattığı zorunluluklardan bağımsız değildir. Bu nedenle dil, diyalogta ve öznelerarası etkileşimde kurulur. Diyalog, söylenen, dolayısıyla dile gelen içerisinde her daim bir dile gelmeyen varolduğu ve hakikatin bu dile gelmeyende kendini koruduğu düşüncesini garanti altına alır. Dile gelmeyen, hakikatin ve diyalogun teminatıdır. Bu nedenle Gadamer, “araştırmamın amacı genel bir yorum teorisi ve yorum teorisi yöntemlerinin farklı bir açıklamasını önermek değil, tüm anlama biçimlerinde ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamının asla verili bir ‘nesne’yle değil, nesnenin etkisinin tarihiyle subjektif bir ilişki olduğunu; başka bir ifadeyle, anlamının anlaşılacak şeyin varlığına ait olduğunu göstermektir ... Her performans öncelikle yorumdur ve bir yorum olarak düzeltilmeyi bekler. O, aynı zamanda bu bakımdan da ‘anlama’dır” der. (Gadamer, 2006: XXVII)

Gadamer, hermeneutiğin evrenselliğini *etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* kavramıyla teminat altına alır. Çünkü, Gadamer’e göre, *etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*, tarihsel rölativite ihtimalini ortadan kaldırır. *Etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*, “aynı anda hem tarihin akışında etkili

bilinç hem de tarihin belirlediği bilinç dolayısıyla, hem etkileyen, hem de belirlenen bilinç anlamına gelecek şekilde kullanılmalıdır.” (Gadamer, 2006: XXX) Öte yandan Gadamer, hermeneutiğin evrenselliğini, “anlaşılabilen varlık dildir” (Gadamer, 2006: XXXI) önermesiyle garanti altına almaya çalışır. Dil, anlamın taşıyıcısıdır ve gelenek olarak devralınır. “Tarih veya gelenek içinde anlaşılan anlamın tümü, asla tarihin tümünün anlamı değildir” (Gadamer, 2006: XXXII) diyen Gadamer, anlamının sınırlı/sonlu doğasının farkındalığının iki şeyi teminat altına aldığını ifade eder. Gelenek ve dil dolayısıyla anlamının tarihsel belirlenmişliği, evrensel bir hermeneutiğin olanaklılık koşuludur. Biz, bir dilin ve geleneğin içine doğuyoruz ve içine doğduğumuz bu belirlenmişlik dolayısıyla dünyaya bakıyor, anlıyor ve onu yorumluyoruz. Bu belirlenmişlik, anlamının ya da hermeneutiğin evrenselliğine açılan kapıdır. Bununla birlikte bu belirlenmişlik, bir yandan bizi tarihe ya da ilgili olduğumuz şeye bağlarken, öte yandan bir sınırlılığa da işaret eder. Gelenek aracılığıyla şeye yönelmek, şeyin ancak sınırlı bir anlamasını verir. Bu noktada önemli olan sınırlı bir anlama deneyimi içerisinde olduğunun farkında olmaktır. Bu farkındalık, henüz anlaşılmamış bir gerçekliğin yeni bir anlamasına izin verecek olandır. “Dil, konuşanın bilincinden daha fazla birşeydir; dolayısıyla aynı zamanda subjektif bir eylemden de daha fazla birşeydir.” (Gadamer, 2006: XXXIII) “Anlama kesinlikle yalnızca geleneksel düşünceleri içselleştirme ya da geleneğin kutsadığı şeyi kabul etme anlamına gelmez. Heidegger –anlama kavramını *Dasein*’ın evrensel belirlenmişliği olarak tanımlayan ilk filozof– bununla anlamının geleceğe yansıtılmışlığını –yani *Dasein*’ın geleceğe yönelmişliğini– kastediyordu.” (Gadamer, 2006: XXXIV)

Gadamer’in düşüncesinin şekillenmesinde birçok önemli düşünür olmasına rağmen, Dilthey’a yönelik eleştirileri ve “ hermeneutik’i anlama ve yorumun ontolojisi olarak tanımlayan” (Hekman, 1999: 135) Heidegger’den aldığı düşünsel miras Gadamer’i anlamak için önemli iki referans noktasıdır. Çünkü Gadamer, hakikatin yöntemle ilişkisini iptal etmek için Dilthey’a, bu iptalin ardından hakikat ve anlama ilişkisinde ortaya çıkan ontolojik zemin için Heidegger’e uğrar.

1.1. Epistemolojik-Metodolojik Bir Zemin Arayışı Olarak Hermeneutik ve Dilthey

Hermeneutiğin bilimsel bir yöntem olarak haklı kılınma çabası, nesnesi tarih ve toplum olan bilgi etkinliklerine bilimsellik statüsü kazandırma çabasıyla birlikte ortaya çıkar. Nesnesi tarih ve toplum olan bilgi etkinliklerini hem içerik hem de yöntem bakımından doğabilimlerinden ayıran yeni bir bilim anlayışı oluşturma amacıyla Vico, Herder, Alman Tarih Okulu (Ranke, Humboldt, Droysen), Schleiermacher ve Dilthey, doğabilimlerinin yanısıra, doğabilimlerinden farklı bir bilimsel etkinliğin daha mevcut olduğu düşüncesinden hareketle onu temellendirmeye çalışırlar. Tarihsel olana yönelen bilgi etkinliklerini, doğal olana yönelen bilgi etkinliklerine göre konumlandırmaya karşı çıkan ve tarihsel-toplumsal gerçekliği ele alan tinbilimleri için farklı bir bilim tasarımı ortaya koyan isimlerin başında da Dilthey gelir.

Antik Çağ'ın *theoria-historia* karşıtlığına kadar uzanan tarihsel bilginin geçerliliği tartışmasının temel gerekçesi değişen, geçici ve oluş halinde olanın bilgisine ulaşmanın olanaklılığıyla ilgilidir. *Theoria*, değişmezlerin bilgisine ulaştırarak olan etkinliktir. Fakat, tarihsel-toplumsal gerçeklik, yani Antik Çağ'ın *thesei* alanı dediği yer, çelişik, düzenlilikten uzak, geçici olanın alanıydı. Bu nedenle *theoria*'nın konusu olamazdı. Çünkü bu alanda kalıcı ve değişmez olan hiçbir şey yoktu. "Bu alanla ilgili bilgimiz ancak bireysel bir haber bilgisi (*historia*) olabilirdi." (Özlem, 1996: 11) *Historia*, hiçbir zaman kesin, genel ve rasyonel bir bilgi ortaya koyamayacaktır.

Tarihsel olanı *theoria* etkinliğinin dışında tutma ya da başka bir ifadeyle tarihi bir bilim olarak görmeme eğilimi Locke, Bacon, Hobbes gibi Yeniçağ düşünürlerinde de etkisini sürdürür. *Theoria-empeiria* ayrılığını ortadan kaldırmaya çalışan Locke, *theoria* etkinliğinin salt rasyonel bir etkinlik olmadığını, onun *empeiria*'ya dayanması gerektiğini iddia etse de doğal gerçekliğin tersine, tarihsel-toplumsal gerçeklikte bir yasalılığın olmadığı düşüncesiyle bu alanı ve ona ilişkin bilgi etkinliğini yeterince bilimsel bulmaz. Deney ve gözlemin, olgusallığın *theoria* etkinliğindeki önemine vurgu yapan Bacon ve Hobbes aynı gerekçelerle, yani tarihsel-toplumsal gerçekliğin olgusal olmasına rağmen, düzensiz ve rastlantısal olması dolayısıyla bilimin konusu olamayacağını iddia eder.

Tarihsel-toplumsal gerçeklikten yasa çıkmaz. Özetle ifade edildiğinde Locke, Bacon ve Hobbes'un ortak düşüncesi, tarihsel-toplumsal gerçeklik her ne kadar olgusal bir temele sahip olsa da, yasaya, genele ulaşmaya olanak vermemesinden dolayı ona ilişkin bilgi etkinliğinin yeterince bilimsel olamayacağı yönündedir. Emprist gelenek içerisinde tarihsel bilgiyi bilimselleştirmeye çalışan ilk kişi Hume'dur. Hume, tarihsel-toplumsal gerçeklik alanındaki tutarsızlığa rağmen, insan doğası ve psikolojiye başvurarak tarihsel olaylar içerisindeki neden-sonuç ilişkisinin çözümlenebileceğini ve bu yolla tarihsel bilginin bilimselleşebileceğini fakat yine de tarihin tam bir bilim olamayacağını ifade eder. Yeni Çağ empristlerinin yanısıra, Descartes, Leibniz gibi rasyonalist düşünürler de tarihsel bilgiyi güvenli bulmazlar. Descartes tarihsel bilginin tarihçinin öznel ilgilerinin devreye girmesi nedeniyle tam bir bilim olamayacağını, Leibniz ise, tarihsel bilginin rastlantısallığı ve olasılığa dayanması nedeniyle yasal ve bilimsel bir bilgiye dönüşemeyeceğini ifade eder.

18. yy.'ın başlarında ise, tarihsel gerçekliğe ilişkin bu çekinceli duruşta bazı değişiklikler ortaya çıkar. Aydınlanma yüzyılı, ilerleme ve ulus fikrinin ortaya çıktığı yüzyıldır. İlerleme inancı çerçevesinde her ulus kendi tarihine ilgi duyarak tarihsellik temelinde bir ulus bilinci oluşturmak ister. Çünkü tarih, Aydınlanma düşüncesinde ilerleyen ve yükselen bir süreç olarak konumlanır. Aydınlanma düşüncesi, *theoria-historia* karşıtlığına, başka bir ifadeyle, *historia*'nın genel bir yasa ya da bilim olamayacağı, *theoria* etkinliğinin bizzat kendisi olan felsefe ile tarihin uzlaşmaz olduğu düşüncesine rağmen, Alman İdealizmi, Comte Pozitivizmi ve Marksizm ekseninde bir tarih felsefesi geleneği oluşturur. İlerleme inancı, tarihin felsefi olarak ele alınması gerektiğini emreder:

“Alman İdealizmi, Comte Pozitivizmi ve Marksizm, 18. y.y.'dan miras aldıkları ilerleme idesi altında, tarihin kuramsal bir etkinliğin, *theoria*'nın konusu olabileceğini, tarihte de tinsel (Alman İdealizmi), materyalist (Marksizm) ya da pozitif (Comte: üç hal yasası) nitelikte *yasalar* bulunduğunu, tarihin *çizgisel* olarak bir *erek*'e doğru yönlendiğini ileri sürerken; Herder'den Alman Tarih Okulu ve Dilthey'a kadar uzanan ikinci ana eğilim, tarihte doğabilimsel 'yasa' kavramı ile analogi kurularak üretilmiş şeyler olarak 'tarih yasaları'ndan söz edilemeyeceğini, tarihin çizgisel olarak bir ereğe doğru yönelmiş bir süreç olarak görülemeyeceğini belirtmiştir.” (Özlem, 1996: 16)

Herder, Alman Tarih Okulu ve Dilthey ise bu ilerleme düşüncesine karşı çıkararak, tarihin belli bir ereğe doğru ilerleyen bir süreç olmadığını, insanın tarihsel-toplumsal gerçekliğe sirayet eden eylemlerinin insan-üstü bir ereğe doğru yol aldığını gösteren yasaların olmadığını ifade ederler. Tarihsel-toplumsal gerçeklik, doğal gerçeklikten tümünden farklıdır ve bu alanın bilgisine pozitif bilimlerin yöntemleriyle ve bir yasallık arayışıyla ulaşmak mümkün değildir. Tarihsel gerçeklikte yasallık yoktur ve bu gerçeklik ne pozitif bilimlerin yöntemleriyle (tümevarım) ne de diyalektik gibi yöntemlerle ele alınabilir. Bu nedenle tarihsel-toplumsal gerçeklik alanı kendi doğasına sadık yöntemlerle ele alınmalı ve doğabilimlerinden başka bir bilimsel kavrayış tarzıyla ifade edilmelidir.

Doğabilimlerinden farklı bir bilimin olanağını ilk göstermeye çalışan kişi Vico'dur. "Yeni Bilim, tarihsel-toplumsal olayları yönlendiren 'insani idelerin tarihi olmak ister.'" (Özlem, 1996: 18) Vico, bilimden anlaşılanın doğabilim olduğu bir dönemde tarihi ve toplumu rasyonel bir yoldan kavramak isteyen, insanların toplumsal alanda ortaya koyduğu gelenek, göreneklerin, yasaların, savaşların ya da diğer ilişkilerin kaynağını saptamaya çalışan yeni bir anlayıştan söz eder. *Theoria-historia* karşıtlığı içerisinde tarihsel-toplumsal dünyanın bilim olarak tanınmasına karşı duran ve bilimi sadece doğabilim olarak gören Yeni Çağ düşüncesine rağmen, Vico Descartes'ın doğruluk ölçütünü benimseyerek yeni bir bilimin inşasını amaçlar. Descartes, her ne kadar tarihsel bilginin açık-seçik olma prensibine dayanmaması nedeniyle bu alana mesafeli yaklaşıp da, 'bilmek, nedenleri bilmektir' pusulasıyla Vico'nun yeni bilim arayışına bir yol önerir. Descartes'a göre, doğru bilgi olgusal ilişkilerin nedenlerinin bilinmesidir. Olgudan, doğal olguyu anlayan Descartes, aklın dolaylı ve doğrudan olarak doğal gerçekliğe yönelip, bu gerçeklik içerisindeki nedenselliği kavramasından taraftır. Vico, çağının bilimle ilgili bu temel beklentisini, yani olgusal gerçeklik içerisindeki nedenselliği gerçekten bilip-bilemeyeceğimizi sorar ve bu soruya verdiği cevap dolayısıyla çağdaşlarından ayrılır. Çünkü, Vico'ya göre insan zihni, sadece bizzat kendisinin neden olup, şekillendirdiği ve inşa ettiği gerçekliği nedensel ilişkileri içerisinde ve doğrudan bilebilir. Çağdaşları sadece doğanın nedensel olarak bilinebileceğini iddia ederken, Vico tam tersini söyler. Doğa bizim yaratımız değildir ya da doğanın nedeni biz değiliz. Doğa, yaratılmış birşeydir; bizim yaratımız olmadığından dolayı, tarafımızdan aracısız ve apaçık bilinebilir birşey olamaz.

Doğa, sadece bize görünen nedenleriyle bilinebilir; kendinde ve doğal nedenleriyle değil. Başka bir ifadeyle, doğabilimsel araştırma ya da yöntemin ulaştığı doğanın kendisi değil, bize görünen doğadır. Bu nedenle bizim neden olarak saptadığımız şey, sadece bize görünen nedendir. Descartes'ın apaçık ya da kesin bilgi olarak ifade ettiği şey, sadece zihinsel olanaklarımız ve bilincimizin katkısı dolayısıyla elde edilen kesinliktir, doğanın gerçekliği ya da kesinliği değildir. Kısacası, Vico açısından zihin, doğanın gerçek nedenlerine değil, görünür gerçekliğin nedenlerine ulaşabilir. Kesinlik ve apaçıklık ise doğada değil, bizzat kendi ürünlerimizde ortaya çıkabilir. Gerçek nedenlerini bilemeyeceğimiz doğayı ancak kendi bilincimizin katkı ve olanaklarıyla bilebiliriz. Fakat tarihsel-toplumsal gerçeklik doğanın tersine, tamamen insanın yarattığı, başarısı ve ürünüdür. Dolayısıyla tarih, insan ürünü bir gerçeklik olarak, yine insanın tinsel yönelimleri izlenerek araştırılabilir ve bu tinsellik yorumlanabilir. Bu gerçeklik, doğaya göre çok daha kesin ve apaçık bir biçimde yorumlanma olanağına sahiptir; çünkü onun yaratıcısı insandır. Vico'nun ifadeleriyle, "bizim ilk kuşku götürmez ilkimiz, tarihsel dünyanın yine biz insanlar tarafından yapılmış olduğudur ve böyle olduğu içindir ki bu dünyanın yine bizim kendi tinimizin modifikasyonları içinde oluştuğudur. Bundan daha büyük bir kesinlik yoktur." (Özlem, 1996: 21) Doğanın kendisinden daha apaçık ve kesin bir biçimde karşımızda duran bu gerçeklik insan dünyasıdır ve bu dünya insana dil yoluyla ya da filoloji yoluyla açılır. Nedeni doğrudan insan olan bu gerçekliğin yorumlanması filolojik olarak mümkündür. Bu noktada elimizdeki tek kesinlik filolojik ve dilsel olandır.

Herder de Vico'ya paralel şekilde tinsel dünyanın, tarihsel-toplumsal gerçekliğin insan ürünü olduğunu ifade eder. İnsan aslında tinsel dünyada kendisini inşa eden varlıktır. Doğa içerisinde doğadan farklı düzenlemeleri, anlamlandırmaları ve kurumları yoluyla insan kendisini var eder. Bu nedenle, tarihsel-tinsel dünyanın ele alınışını, bir determinizm içerisinde şekillenen doğanın ele alınışına benzetmek, bu gerçekliğin kendi koşullarının gözden kaçmasına neden olur. Doğada, determinizm nedeniyle ele geçirilebilecek genel yasalar olmasına rağmen, tarihsel-toplumsal gerçeklik bu determinizmin değil, özgürlüğün belirlediği bir alan olması nedeniyle yasa-dışı ve genellikten yoksundur. Tarihsel-toplumsal gerçekliğe yön veren genellik değil, insanın amaçlı eylemlerinin oluşturduğu tinsellik ve bu tinsellik hümaniteye yönelir. Bu gerçeklik içerisinde olup-biten tektir, tekrarı yoktur ve

kendi koşullarına özgüdür. Bu nedenle doğa bilimlerinin objektiflik ısrarı nedeniyle ortaya çıkan genelgeçer ilke ya da yasa bulma arayışına tarihsel-toplumsal gerçeklik cevap vermez. Tarihe yön veren genel ve mutlak bir ide de yoktur. Bu ideler, her çağın kendi özgül koşullarına göre değişkenlik gösterirler. Her yaratı, ürün ya da olay, o çağın kendi koşulları içinde anlaşılabilir ve geçerlidir. Tarihte düz ve çizgisel bir ilerleme yoktur, sadece o çağın kendi koşulları içerisinde anlamlı *bireysellikler* vardır. Tarihe ilerlemeci bir süreklilik veren herhangi bir ide yasa ya da amaç olmadığına göre, her çağ kendine özgülüğü içerisinde ele alınmalıdır. İnsanın tarihsel-toplumsal gerçeklik içerisinde açığa çıkan tüm ürünleri o çağın tekliği ve kendine özgülüğü içerisinde anlaşılmalıdır. Bu nedenle, bu gerçekliğe yönelen bilimin yöntemi ‘anlama’ olabilir. Bu olanak, geçmişe ait materyalin yetersizliğinden, yorumcunun bugün ve bugünün donanımıyla geçmişe yönelmesinden dolayı bugünün izlerini taşıyacaktır. Şimdi, her defasında geçmişe şimdinin perspektifiyle yöneleceğinden, onu yeniden inşa ederek yorumlar. Geçmişin sadece şimdiye göre bir yorumu mümkündür.

Ranke ise, ister doğaya, ister tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelsin, bilginin öznenin katkısıyla olanaklı olduğunu ifade eder. İnsan, gerçekliğin içerisine kendisini taşıyarak onu bilebilir. Bu noktada, Vico ve Herder gibi Ranke de tarihsel-toplumsal gerçekliğin doğanın bilgisinden daha kesin bir veri olduğunu ifade eder. Çünkü, tarihi yapan da, onu yorumlamaya çalışan da insandır. Droysen da Vico gibi tarihi anlamının ana materyalinin yazılı eserler olduğunu ve bunların filolojik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Tarih, amaç-eylem ilişkisine dayalı bir nedenselliğe sahiptir. Amaç ve eylem arasındaki ilişki zorunlu değil, olasılıklıdır. Bu nedenle tarihi anlama da ancak olasılıklı olabilir. Çünkü tarih, eldeki dilsel materyal ölçüsünde anlaşılabilir. Bu anlama etkinliği ise ‘hermeneuia’ ile mümkündür.

Tarihsel-toplumsal alana ilişkin bilgi etkinliklerine bilimsel ve epistemolojik bir zemin arayan ve bu alanın bilgisini felsefi yönden temellendirmeye çalışan en önemli isim hiç kuşkusuz Dilthey’dir. Modern düşüncenin *theoria* etkinliğini Descartes’ın özne-nesne düalizmine dayanarak inşa etmesinde problem gören Dilthey, bu parçalanmaya olan karşı çıkışını epistemolojik zemin arayışının temel yol haritası olarak belirler. Dilthey,

Descartes'ın modern epistemoloji geleneğini oluşturan özne-nesne düalizminin, insanı tüm psiko-sosyal ya da tarihsel süreçlerinden yalıtılmış saf bilen özne, başka bir ifadeyle, salt bir akıl varlığı olarak konumlandırmasının yarattığı bunalımla başa çıkmaya çalışır. Daha açık bir ifadeyle Dilthey, bir yandan insan dünyasını anlayabilmek için, tarihsel-toplumsal-tinsel dünyaya ilişkin doğabilimlerinden farklı bir metodolojinin olanağını sorgulamış, öte yandan bu arayışın izleğinde yolu kaçınılmaz olarak modern epistemoloji geleneğinin eleştirisine çıkmıştır. Çünkü Dilthey, “ bir yaşama epistemolojisi veya daha iyi bir ifadeyle, yaşama kavramıyla çalışacak bir epistemoloji geliştirmek ister. Bu modern denemenin amacı şudur: yaşamayı yine yaşamadan hareketle anlamak.” (Misch, 2003: 39)

Dilthey'in çağı, özellikle Hegel düşüncesinin uzantılarıyla birlikte düşünceyi metafiziksel spekülasyona dönüştüren etkiye karşı sert tepkilerin ortaya çıktığı ve düşüncenin spekülatif bir etkinliğe dönüşmesinden duyulan rahatsızlığın dile geldiği çağdır. Özellikle Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin metafiziksel-spekülatif düşüncelerin önünü kapatan argümantasyonu, Dilthey için de bir ilham kaynağı olmuştur. Tin bilimlerine, tarihsel-toplumsal gerçekliğe epistemolojik-metodolojik bir zemin arayışı içerisinde olan ve çağın tarih felsefelerine damgasını vuran Hegel'in spekülatif felsefesine karşı duran Dilthey için, Kant'ın saf akıl eleştirisi verimli bir hareket noktası olmuştur. Çünkü Dilthey, sözü geçen arayışları nedeniyle, Kant'ın saf akıl eleştirisine benzer bir eleştiriyi tarihsel akla uygulamak ister. Bir yandan tarihsel bilgiyi metafiziksel spekülasyondan kurtarmak, öte yandan Descartes'ın özne-nesne düalizmini aşmak ve bu yolla tarihsel-tinsel dünyayı kendi doğasına uygun bir epistemolojiye kavuşturmak amacıyla olan Dilthey, çıkışını bir tarihsel akıl eleştirisi yapmakta bulur. Misch'e göre Dilthey'in amacı “tin bilimlerini yaşama felsefesi zemininde temellendirmektir. O bu görevi, ‘bir tarihsel akıl eleştirisi’ aracılığıyla yerine getirmek istemiştir. Bu, Kant'ın ‘salt akıl eleştirisinin’ bir eşleniği olacaktır.” (Misch, 2003: 38) Fakat Kant ve Dilthey'in epistemolojisini kurma amacıyla oldukları alan birbirinden farklı alanlardır. Bu nedenle, “tarihsel akıl kendisini salt aklın karşısına koyar. Bir salt bilinç yoktur; bilinç tarihseldir. Ve insan bilincinin tarihselliği, tin bilimlerinin temellendirilmesi çabası içinde tanınmalıdır.” (Misch, 2003: 38) Kant saf akıl eleştirisiyle, fiziksel şeylerin bilgisine sağlam bir epistemolojik zemin kazandırmış olmasına rağmen, Dilthey'in bilgisine ulaşmak istediği alan, bu alandan çok farklı bir doğaya sahiptir. Bu alan insan

tarafından meydana getirilmiştir. Bu noktada Vico'nun görüşlerine geri dönen Dilthey, Vico'ya sadık kalacak şekilde tinsel dünyanın, tarihsel-toplumsal alanın, insan yaratısı olduğu düşüncesine sahip çıkar. Doğa bilimlerinin nesnesi olan fiziksel gerçekliğin oluşumu bizden bağımsızdır. Fakat, tarihsel-toplumsal alan insanın katılımı yoluyla varolagelmiştir. Dilthey'in ifadeleriyle;

“Doğa bilimlerinin konusundan farklı olarak, tin bilimlerinin konusu insan tarafından meydana getirilir. Eğer insanoğlu, sadece algıya dayalı bir bilgiyle kavranabilir olsaydı, bizim için doğal bir olgu olurdu ve onun bilgisine de yalnızca doğabilimlerinin bilgisiyle ulaşıldı. İnsanoğlu ancak, insani durumlar bilinçli bir şekilde yaşandığı ve bu durumu yaşayanlar kendilerini ifade edip, bu ifadelerle anlaşılabilirdiği kadarıyla tin bilimlerine konu olabilir. Bu, ... tinin tüm nesneleşmelerini kapsar.” (Dilthey, 1977: 27)

Dilthey'a göre, modern düşüncenin temel bunalımı, insanı zihinsel-akılsal bir varlık olarak konumlandırmasının yanısıra, insanın zihinsel-akılsal yanını mutlak bir yalıtılmışlık içerisinde ele almasıdır. İnsanın düşünen yanını, duygu, istenç ve eylem boyutundan yalıtılarak ele almanın bizzat kendisi Dilthey için problem teşkil eder. Düşünme etkinliğinin, insanın ve yaşamın totalitesinden koparılarak, mutlak bir akıl dolayımında ele alınması ve yaşamın totalitesi içerisinde konumlandırılması gereken aklın, hissetme, isteme gibi insani eğilimlerden bağımsız olarak tanımlanması Dilthey'in temel karşı çıkış noktasıdır. “İnsan düşünür, hisseder ve arzular. Bunlar, aynı insanın aynı dünyaya karşı farklı tavırları sayılagelmişlerdir. Öyle ki bunlardan her birinin dünyayı kendine özgü bir ışık içinde gördüğü ve özel kategoriler altında kapsadığı ileri sürülmüştür.” (Özlem, 1997a: 100) Dilthey'in modern epistemoloji geleneğine karşı çıkış gerekçesi de tam da bu noktadır. Düşünme, hissetme ve arzulamayı, başka bir ifadeyle insanın total varlığının bu üç ana bileşenini, bu totaliteye bağlı kalacak şekilde anlayabilmek için Dilthey, *yaşantı (Erlebnis)* kavramına gider. *Erlebnis*, insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi, Descartes'ın özne kategorizasyonunda olduğu gibi salt düşünme yoluyla değil, düşünme, hissetme, arzulama birliği içerisinde betimleme çabasının kurucu kavramıdır. *Erlebnis*, insanın dünya deneyiminin salt düşünme yoluyla değil, düşünme, hissetme, arzulamanın birlik ve bütünselliği içerisinde mümkün olduğunu göstermek için kullanılan kavramdır. Dilthey *Erlebnis*'i, “ bu üç edimin birlikte faal oldukları bir deneyim sayar.” (Özlem, 1997a: 101) Dilthey'in tin bilimlerinin epistemolojisini kurarken de temel hareket noktası, deneyim kavramına ‘yaşama bütünü’ çerçevesinde kazandırdığı bu yeni anlamdır. *Erlebnis*, ne

Kant'ın 'tasarım' ı ne de emprizmin 'duyum'udur. *Erlebnis*, bu üç ögenin birlik ve bütünlük içerisinde harekete geçmesi yoluyla şekillenir. Dolayısıyla Dilthey, *Erlebnis* kavramıyla, deneyim kavramını modern epistemolojinin kısır tanımından kurtarır. Böylelikle insanın dünyayla kurduğu ilişkinin, başka bir ifadeyle dünya deneyiminin salt akıl ya da onun salt etkinliği olarak düşünme ya da bilme yoluyla kurulmasına dayanan düşünceyi bertaraf eder. Kısacası, Dilthey için insanın dünyayla kurduğu ilişki sadece düşünme üzerinden değil, düşünme, hissetme, arzulama birlikteliğiyle anlam kazanan 'yaşama bütünü' çerçevesinde tanımlanır.

Özetle ifade edildiğinde Dilthey'in çağını belirleyen modern epistemoloji geleneği, insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi bilme ve düşünme yetisini öne çıkararak belirler. Fakat Dilthey, insanın da, onun aklının da tarihsel olduğunu ifade eder ve aklın tarihselliği ve 'yaşama bütünü' içerisindeki insanın totalitesini göz önünde bulundurarak bir epistemoloji inşa etmenin gerekliliğine inanır. Bu noktada Dilthey için temel arayış tarihsel akıl, tıpkı saf akıl gibi meşrulaştırmaktır. Dilthey'in tinsel-tarihsel dünyaya ilişkin metoda dayalı bir epistemoloji kurma çabasının temel dayanağı da bu nokta itibariyle, bir yandan insan aklının tarihsel olduğu, diğer yandan insanın bütünselliğiyle dünyaya yöneldiği düşüncesidir. Bu düşünce paralelinde aklın da, düşüncenin de mutlak değil, tarihsel olduğu iddiasından hareket eden Dilthey, her ne kadar Kant'ın saf akıl eleştirisiyle hedeflediği amaca benzer bir yol haritası belirlemiş olsa da, yoluna Kant'la devam edemeyecektir. Çünkü, aklın tarihsel olduğu düşüncesi, Kant'la Dilthey'i iki farklı ve ihtilafli tarafa iter. Kant, saf akıl eleştirisiyle bilgiyi olanaklı kılan zorunlu ve zaman-dışı apriorilerin olduğu düşüncesinden hareketle saf akıllı tasvir eder. Saf akıl, bu zaman-dışı apriorilere sahip olarak bilme olanağını gerçekleştirir. Fakat Dilthey, aklın tarihsel olduğunu iddia ederek, bu tür zaman-dışı apriorilerin varlığını reddeder. Akla yüklenen apriori niteliklerin yanında, Dilthey emprizmin deneyime yüklediği anlamda da problem görür. Emprizmin deneyim kavramının kapsamını daraltarak, rasyonalistlerin akla yüklediği apriori nitelikleri bu kez de deneyime yüklediğini, deneyimin kendisini apriori olarak tanımladığını iddia eden Dilthey, *Erlebnis* kavramıyla bu tür bir deneyim tanımlamasına da karşı çıkar. Deneyim, empristlerin betimledikleri gibi sadece duyusal birşey değil, aynı zamanda duygusal, yaşamsal öğeleri de içeren bir kapsamdır. Bu noktada, hem akıl hem de deneyim için bir

mutlak ya da apriori özelliğinin geçerli olamayacağını ifade eden Dilthey, tam da tarihsel akıl için gerekli zemin ve kategori açısından meşru bir referans noktası olarak *göreceli apriori* kavramına başvurur. Çünkü deneyim de akıl da mutlak ya da apriori niteliklere sahip değildir. Kant'ın apriori olarak ifade ettiği kategoriler, bilginin imkan koşuludur; yani “bir aprioriden söz edilmişse, bu ancak ‘deneyim hakkında ve deneyim için’ bir aprioridir.” (Özlem, 1997a: 106) Başka bir ifadeyle apriori, ‘birşeye göre, birşey hakkında ve birşey için olma’ olarak tanımlanabilir. Fakat bu noktada Dilthey’in iddiası apriorinin, ‘deneyim hakkında ve deneyim için’ olduğu görüşünden hareketle, deneyimin sonsuzluğu ve bitimsizliği üzerinedir. Her deneyim anında, farklı ve sonsuz sayıda deneyim olanağı ortaya çıkar. Deneyim, bir olgu durumunun mutlak bir saptaması değildir. Dolayısıyla, ‘deneyim hakkında ve deneyim için’ olan birşeyin, yani aklın mutlak olma ihtimali yoktur. “Eğer apriori, deneyimin ve deneyim bilgisinin imkanının koşulu olarak tanımlanırsa, bu apriori, insanın tartışılmaz sonluluğu ile deneyimin mümkün sonsuzluğu göz önünde tutulduğunda, bir ‘mutlak apriori’ olamayacağı gibi, böyle bir apriori hakkındaki bilgi de ‘mutlak bilgi’ olamaz. Bu durumda bu apriorinin zorunlu kesinliği ve mutlak tümel geçerliliği de söz konusu olamaz.” (Özlem, 1997a: 107)

Özetle ifade edildiğinde Dilthey’a göre, ‘apriori’, bir bilgi koşulu olarak tanımlandığı sürece, mutlak ve tümel olamaz. Çünkü bu apriori, ‘bilen özne’ye göre olduğu için sadece *göreceli apriori* olabilir. Apriori olarak sunulan, insana göredir, dolayısıyla sonludur, görecelidir ve tarihseldir. Buradan yola çıkarak denilebilir ki Dilthey’a göre bilme koşulumuz, dolayısıyla aklımız göreceli ve tarihseldir. Apriori, gerçekleşmiş ve sonlu deneyim hakkında ise eğer, onun mutlak olma ihtimali yoktur. Başka bir ifadeyle, deneyim olduğu için, deneyimin bilgisi ya da bilme koşulları vardır. Dolayısıyla, apriori olarak sunulanlar da deneyimden türerler. Bu nedenle, Kant’ın kategorileri ve apriorisi de tarihseldir. Dilthey, aklın bu kategorileri ya da koşulları olmaksızın bilginin mümkün olmadığı görüşüne sahip çıkar. Bu koşullarla deneyime gidildiği için bilgi inşa olur. Fakat bu koşullar, Dilthey’a göre bilincin dışında olan yaşamın birliği tarafından şekillendirilir. Bu nedenle Dilthey, “bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir. İnsanın istek,

duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çokçeşitliliği içerisinde kavranabilir. Bu kavrama da, salt apriori bir bilgi olanağına başvurulamaz; çünkü tersine burada salt apriori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konular toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur. Öyle ki bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını, bu tarihsel gelişme verebilir” (Dilthey, 1999: 19) der.

Dilthey, bilgiyi olanaklı kılan düşünme kategorilerinin varlığını reddetmez, fakat bilme ediminin bu form ve kategoriler yoluyla mutlak ve tümel hale getirilmesine karşı çıkar. Çünkü bilme edimini koşullayan bu form ve kategorilerin de koşullayıcıları vardır. Bu form ve kategorileri koşullayan duygusal, amaçsal, dolayısıyla tarihsel olan istek, değer ve amaçlarımız vardır. Bu duygusal-amaçsal yan, motivasyonunu aklın mutlaklığından değil, yaşama bütününden, dış dünyanın tarihsel ve göreceli koşullarından, bunların insanın üstünde yarattığı istek ve amaçlardan alır.

Dilthey’da “yaşam kendisini tarihte dışsallaştırır ve tarih daima yaşamın ifadesidir; her ikisi de koparılmayacak şekilde birbirlerine bağlıdır.” (Vedder, 2002: s.303) Zihin tarihsel ve sonluysa, deneyim alanı sonsuzdur. Bilme edimini yöneten form ve kategorilerin dışında bir amaç ve gereklilik boyutu vardır. Bu nedenle bilme edimi mutlak, tümel ve her daim geçerli apriorilere sahip değildir. Bilgi, zihnin tarihsel amaç ve gereklilikleri tarafından koşullanan kategoriler ile dış dünyanın, öznelerarası ilişkisinin, birarada olma halinin varedtiği deneyim alanının etkileşimi yoluyla olanaklıdır; dolayısıyla değişken, dönemsel, tarihsel olarak görecelidir. Zihin de deneyim alanı da değişkendir. Bu nedenle Dilthey’in bilimlerinin yöntemi olarak gördüğü *hermeneutik anlam*ın epistemolojik zemini, *tarihsel ve göreceli bilgi* ilkesi olabilir. Yaşamın kendisi temel referans noktası olarak alındığında bu ilke kaçınılmazdır. Riedel’a göre Dilthey’da, “yaşamın kendisi”, tüm bilme ediminin kendisinden çıktığı ve tüm bilginin temelinde yatan şey olur. Ve bu aynı zamanda, aklın otonomisinin sadece göreceli olabileceği demektir. Akıl, sonlu, zamana ve koşullara bağlı olan insani akıldır. Aklın ilke ve kuralları, toplumsal-tarihsel süreç içerisinde bilimsel deneyimde revizyona uğrar.” (Riedel, 2003: 67)

İnsan yaşayan, yaşadıklarını ifade eden ve bu ifadelerle anlamaya açık hale gelen bir varlık olarak tinsel dünyanın yaratıcısıdır. Bu noktada, tin bilimlerinin konusu, ‘yaşama, ifade ve anlama’ ilişkisinde belirir. Tinsel dünyayı yaratan da, onu inceleyen de aynı varoluş, yani insan olduğundan dolayı, Dilthey inceleyen ile konusu arasında doğal bir *duygudaşlık* ve *sempati* geliştirme olanağı görür. Bu *duygudaşlık* ve *sempati* Dilthey’a göre anlamının temel dayanağıdır ve anlama her zaman ifadenin anlaşılmasıdır. Bu noktada, yine *yaşanmış deneyim (Erlebnis)* kavramına başvuran Dilthey’a göre, her deneyim kendisini bir ifade biçimiyle nesneleştirir. Bir söz, jest, mimik biçiminde kendini ifade eden şey, *Erlebnis*, yani *yaşanmış deneyimdir* ve tinsel yaşam, *Erlebnis*in farklı şekillerde kendini ifade ederek nesneleştirmesidir. *Erlebnis*, bir ifade yolu bularak kendini açığa çıkarır ve insan bu ifadelerde kendini-tanımaya şansını bulur. İfade sadece kendini-tanımaya açısından değil, başkalarını anlama için de temel referans noktasıdır. Başkalarını anlama, Dilthey’a göre, ifade edileni zihinde *yeniden canlandırma* yoluyla olanaklıdır. Bu *yeniden canlandırma* Dilthey’da ifadenin ilkin bilişsel-düşünsel bir süreçten değil, duygusal bir süreçten geçerek kurulmasıyla mümkündür. İfade yoluyla dışsallaşan, dışarı aktarılan *erlebnis*in ‘yeniden kurulması’ yoluyla anlama gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, başkasının ifade ettiğini, kendi içselliğim, bilincim içerisinde kurarak yeniden yaşamım ve bu sürecin başlangıcı duygusal bir zemine sahiptir. “Yeniden üretme ve yeniden kurma sürecinin öğeleri sadece mantıksal işlemlerle, örneğin bir analogik 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 ... Başkalarının içinde bulunduğu halleri kendimizin içinde bulunduğu hallerimiz gibi hissedebilmemize, empatiye ... dayandırabiliriz. ... Rönesans insanının içsel hali ile benim içsel halim arasında bir benzerlik olduğunu analogik çıkarım öğretemez, bu ancak empati ve anlama yoluyla sağlanabilir. Transpozisyonu mümkün kılan bu içselleştirme hali, hermeneutiğin tüm kurallarının dayandığı temel olur.” (Dilthey, 1999: 37-39) Eğer bu *duygudaşlık* ya da *(s)empati* zemini dolayısıyla *yeniden yaşama* olmasaydı, anlama olanağı ortadan kalkmış olurdu. Bu nedenle anlamının olanağı *yeniden yaşamadır*. Dilthey’ın ifadeleriyle;

“Her anlama bir yeniden üretimdir. Ve yeniden üretme ve anlam sürecini aydınlatmak için, *iç deneyimden*, kişiye özel durumların yaşantısından yola çıkmak zorundayız. Ve açıktır ki şurada burada, parça parça yaşadığımız

hallerin içsel bağlamı, hatta iç deneylerin birbiri içine geçmişlikleri, yaşantıda ortaya çıkar. Kişiye özel bir halin yaşantısı ile, diğer kişinin ve halin yeniden üretiminin yaşantısı, sürecin çekirdeğinde türdeşirler. Yaşamın gerçekleşmiş, idrak edilmiş her anında psişik güçlerimizin tümü faal haldedir ... Bu hal, daima belli belirsiz de olsa, içinde bulunduğumuz yaşama ortamına bağlıdır.” (Dilthey, 1999: 35-36)

Anlama, bir başkasının tinsel-tarihsel durumunun benim tarafımdan hissedilmesine ve deneyimlenmesine bağlıdır. Bu deneyime ve hissedişe olanak sağlayan insan doğasının türdeşliğidir. Dilthey’in *kendimin transpozisyonu* olarak adlandırdığı bu durum, bir başkasını kendimle aynı iç yaşantıya sahip biri olarak algılamamda gerçekleşir; başkasının benim içimdeki yansımasıdır ve bu tür bir anlama ancak ifadeler yoluyla mümkündür. Her ifade bir yaşam bağlamı dolayısıyla ortaya çıktığından, anlama genel bir yasa ya da ilkeye dayalı olarak gerçekleşmez. Bir yasa ya da ilkeye dayalı düşünme açıklamadır, –ki bu doğabilimlerinin yöntemidir– anlama ise, bireysel olanda nesneleşen tinselliğe, anlam dünyasına yönelir. Anlamanın konusu ve sınırı bireysel ve tekil olanın kavranmasına dönüktür. Bu noktada anlama ve *(s)empati* arasında bir ilişki vardır; fakat bu iki kavram aynı şeyler değildir. Anlama, bir başkasının yaşantısına, ona sadık kalacak şekilde ulaşmak olarak tanımlanabilecekken, *(s)empati*, bir başkasının yaşantısıyla, kendi yaşantım arasında bir analogi kurarak onu hissetmem ve kendi yaşantımla ilişkilendirmemdir. Anlama, başkasının yaşantısının kendi zihnimde yeniden kurarak ona nüfuz etmemdir; *(s)empati* ise, analogi yoluyla bir başkasının duygusunu hissedebilmem açısından bir *duygudaşlık* anlamı içerir. Fakat *(s)empati* anlamanın olmazsa olmaz koşuludur. Dolayısıyla Dilthey için, anlamayı olanaklı kılan insan doğasının türdeş olduğu düşüncesidir.

Anlama, *anlamı* yakalamaktır ki bu nokta Dilthey’in hermeneutiği bir yöntem olarak önermesinin temel gerekçesidir. *Anlam* ise, ‘bütün’ ile ‘parça’ arasındaki ilişkidir. Başka bir ifadeyle anlam, tinsel-tarihsel dünya (bütün) ile, bu dünyanın ifadeleri (parça) arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla, anlama, bu bütün-parça ilişkisinin kavranmasıdır. Bu noktadan sonra Dilthey, anlamayı, başka bir ifadeyle *hermeneutik anlamayı* tin bilimlerinin temel metodolojisi olarak belirler. Buna göre;

“Biz anlamayı, psişik yaşamın duygusal olarak verili işaretlerinden/ belirtilerinden, bu psişik yaşamın bilgisine ulaşma süreci olarak adlandırıyoruz.

Psikişik yaşamın duyuşal yoldan kavranabilir olan işaretleri/belirtileri de çok çeşitli olabilir; bunların anlaşılması bu bilgi türünün kabul edilmiş koşullarıyla verili olan ortak işaretler aracılığıyla sağlanmak zorundadır.

Yazıya geçip sabitleşmiş yaşam işaretlerinin ve dışlaştırmaların ustalıklı anlaşılmasına ‘anlama’ diyoruz.

Biz yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamının bu öğretisine, *hermeneutik* diyoruz.” (Dilthey, 1999: 108-110)

Dilthey hermeneutiği yazılı eserlerin güvenceli ve tümel bir geçerlilik içerisinde yorumlanma yöntemi olarak sunar. Çünkü Dilthey’a göre yazılı eserler, tinselliğin nesneleştiği yaşantı ifadeleridir ve hermeneutik her bir tarihsel dönemde o çağa özgü yaşantı ifadelerini yorumlayarak, insana ait olan ve tarihsel olarak ortaya çıkan ‘anlam’ları deşifre etme yöntemidir. Hermeneutik, ifadeyi o çağa özgü koşullar, başka bir ifadeyle, çağın *nesnel tinini* göz önünde bulundurarak yorumlamakla mükelleftir. Bu süreç, parça-bütün ilişkisi içerisinde döngüsel bir ele almayı gerektirir. Bir ağın bütününü, tinselliğini ya da anlam dünyasını anlamak için bireysel, tekil, o döneme özgü nesneleşme ve ifade tarzlarına, yani parçaya bakmak gerekir. Öte yandan parçayı, eseri, yani tekil ifade tarzını anlamak için de eserin içinden çıktığı çağın tarihsel koşulları, bağlamı, anlam dünyası, dolayısıyla bütün gözönünde bulundurulmalıdır.

Dilthey’a göre, tin bilimlerinin, dolayısıyla hermeneutiğin temel amacı, insan tinini anlamadır ve bu tür bir anlama, ancak insan tininin her bir tarihsel dönemde o çağın koşullarına özgü nesneleşme ve ifade tarzlarına bakarak olanaklı hale gelir. Her bir ağ, kendi nesneleşme ve ifade tarzlarını mutlak olarak görse de Dilthey, bu nesneleşme biçimlerinin her birinin kendi çağına özgü ve değişim içerisinde olduğunu ifade eder. Bu nedenle Dilthey, ‘hermeneutik anlama’nın bu tarihsel göreceliliği göz önünde bulundurarak tarihsel-tinsel dünyaya yönelmesi gerektiğini ifade eder. “Tin bilimlerinin sistematik özgül doğası, genelin tekille bağlantısında kendini gösterir.” (Misch, 2003: 54) Tarihte mutlak ve tümel sayılan herşey tarihsel, göreceli ve kendi dönemine özgüdür. Bütün ifadeler, yaşayan bir varlık olarak insanın düşünen, hisseden, isteyen yanının ortaya çıkardığı nesneleşme biçimleridir. Bu nedenle Dilthey, ‘ifade’ yerine daha çok ‘yaşantı ifadesi’ kavramını kullanır. Fakat tüm bu yaşantı ifadeleri, tarihsel, göreli ve geçicidir, kendi çağının ürünüdür. Bu nedenle Dilthey, hermeneutik görüşünü anlamacı bir psikoloji çerçevesinde

şekillendirmeye çalışır. Dilthey'in psikolojik temellendirmeden anladığı, bireysel olanı içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullar içerisinde keşfetmektir; bireysel olanı bütün dolayımında kavramadır. Bu nedenle "Dilthey, hermeneutiği giderek bir 'felsefenin felsefesi' konumuna yükselterek merkeze yerleştirir." (Misch, 2003: 50)

1.1.1. Gadamer'in Dilthey Değerlendirmesi

Gadamer, Dilthey'in düşüncesinin bir yandan Schleiermacher ve Hegel, öte yandan yoğun bir biçimde İngiliz Emprizmi etkisinde olduğunu iddia eder. Bunun gerekçesi ise, Dilthey'in bağlı olduğu Alman Tarih Okulu'dur. "Dilthey'da üzerinde duracağımız ikiye bölünmüşlüğü'nün kaynağı, Tarih Okulu'nun felsefe ile deneyim arasında sıkışıp kalmış olan tavrında yatar." (Gadamer, 2003b: 172) Gadamer'e göre Dilthey, epistemolojik denemesiyle bu "arada kalmışlığı" gidermeye çalışsa da, tersine onu daha keskin hale getirmiştir. Gadamer'in ifadeleriyle, Dilthey'in epistemolojik denemesiyle bu sıkışmışlığı aşmak için kullandığı yol, "Kant'ın salt akıl eleştirisini, bir tarihsel akıl eleştirisiyle bütünlemektir...Tarihsel akıl, salt akıl gibi tam olarak haklı çıkarılmaya ihtiyaç göstermektedir." (Gadamer, 2003b: 173) Gadamer'e göre Dilthey'in amacı, Kant'ın doğabilimlerine uyguladığı modeli, tin bilimlerine uygulamaktır; tüm tin bilimleri için geçerli bir ilke ya da temel arayışıdır. Tarihsel-tinsel dünya hakkında bilgi üretebilmek için epistemolojik bir düzlem arayışı içerisinde olan Dilthey'in bu noktada aşmaya çalıştığı çıkmazlardan biri Hegel'in metafizik-spekülatif tarih yorumudur. Çünkü, "o, düşünmenin tarihselliği ile metafiziği birbirine tezat şeyler olarak görüyordu." (Vedder, 2002: 292) Tarihi *Tinin*, yani mutlak ve teorik bir aklın açıklanması olarak gören Hegel'in bu metafizik çıkmazından korunmak için Dilthey, epistemolojik bir zemin arayışına girer. Kant'ın aklın sınırlarını çizerek geleneksel metafiziği aşma çabası, bu noktada Dilthey'in tarihsel akıl eleştirisi için model olur. Başka bir ifadeyle, Kant'ın saf akıl eleştirisiyle geleneksel metafiziği aşma yolu, Dilthey'da tarihsel akıl eleştirisiyle metafizik-spekülatif tarih felsefesini aşma yolu olarak denenmiştir. Gadamer'in ifadeleriyle, Dilthey, "Kant'ın doğa bilgisi için yaptığı şeyin aynısını, yani salt doğabiliminin imkanıyla analogi içinde bir salt tarih biliminin imkanının oluşturulmasını talep etmek zorunda kalmıştır." (Gadamer, 2003b: 174) Kant'ın 'gerçekliğin "kendinde"sini değil, ancak fenomenleri bilebiliriz' tezi,

düşünce ve varlık arasında bir tekabüliyetin olduğu görüşünü yıkarak, Hegel'in tezleri için de bir karşı konum inşa eder. Dilthey'in Kant'tan edindiği argüman, zihnin doğanın "kendinde"sine ulaşamayacağı noktasıdır. Kant'ın numen-fenomen ayrımını bir hareket noktası olarak kabul eden Dilthey, bu ayrımı meşru bulmayan Hegel'e itirazını da bu ayrımdan yükseltir. Hegel, aklın tarihte açıldığını, tarih alanında bir gerçeklik olarak kendini açığa vuranın aynı zamanda akılsal olduğunu iddia ederek, akıl-varlık (tarih) tekabüliyetini kurmaya çalışır ve bu tekabüliyete, tarih-üstü bir mutlak akıl yoluyla meşruiyet kazandırır. Fakat Dilthey, bu türden bir mutlak aklı reddeder; çünkü Dilthey'a göre, aklın bizatihi kendisi mutlak değil, tarihseldir. Mutlak aklın iptali, aynı zamanda Hegel'in aklın tarih alanında açıldığını, tarih alanında kendini 'gerçek' olarak açığa vuranın aynı zamanda akılsal olduğunu iddia ederek taraf olduğu akıl-varlık(tarih) tekabüliyetinin de parçalanmasına dayanır. "Hegel felsefesinin çözülmesiyle birlikte, *logos* ve *ontos*, mantık ve varlık arasında 'kendiliğinden anlaşılır, apaçık sayılan tekabüliyet', artık nihai olarak yıkılmıştır." (Gadamer, 2003b: 175) Dilthey düşüncesini, bu tekabüliyetin reddedildiği bir epistemoloji yüzyılı olarak 19.y.y. paradigmasına uygun bir konumda inşa etmeye çalışır. Çünkü Dilthey, tarihi mutlak tinin kendisini ifşa etme alanı olarak ifade eden spekülative idealizmi reddeder: Düşünce tarihseldir, 'mutlak'ın ifşası değildir.

Dilthey, bir yandan spekülative tarih felsefesini, öte yandan doğabilim modelini reddeder. Bu noktada, ilk etapta Kant'ın yolunu izleyerek tekabüliyetçi düşünceyi reddeden Dilthey, öte yandan tarihsel deneyimin bir bilim olarak nasıl haklılandırılabilabileceğinin yolunu arar ve tarihsel dünyanın tin bilimlerine zemin olacak biçimde olanaklı kategorilerinin ne olduğunu soruşturur. Kant, nasıl ki doğabilimlerini doğanın deneyiminde temellendirmişse, tarih bilimi de tarihsel deneyimde temellendirilebilir. Bu noktada Dilthey, tarih alanında deneyim olarak ifade edilenin, öznenin kendinden bağımsız bir nesneyle karşılaşması olmadığını, tarihsel deneyimin bir 'yaşama deneyimi' olduğunu ifade eder. Gadamer'e göre, Dilthey için, "tarih biliminin nesnesi yaşama deneyimidir. Bu bilimler, yaşanmış olana yönelirler ve yaşama deneyimi içinde zaten önceden düşünülmüş olan şeyi yeniden düşünürler." (Gadamer, 2003b: 176) Deneyim, empristlerin ifade ettiği gibi salt-kendinde-mutlak bir olgunun algılanması değildir. Çünkü, yaşama deneyimi içerisinde ne salt bir bilen özne ne de öznenin karşısında duran salt bir nesne durumu vardır. Bilen özne

tarihseldir ve tarihin nesnesi de yaşama deneyimidir. Tarihin nesnesi olarak yaşama deneyimine yönelen de salt bilen özne değil, yaşama halinde olan öznedir. Bu noktadan hareketle Dilthey, yaşama deneyimi üzerinde genelgeçer yargı arama yolunu tutar. Yaşama deneyiminin nesneleşme alanı olan tarihsel dünya insanın ürünüdür ve bundan sonra tarih bilimi açısından sorulması gereken soru, bu dünya hakkında genelgeçer yargılara nasıl varılacağı sorusudur. Gadamer'e göre Dilthey, bu noktada Vico'ya gönderme yapar. Vico, insan yaratisı olan tarihsel dünyanın, insan yaratisı olmayan doğaya göre, epistemolojik açıdan kesinlik ve apaçıklığa daha yakın olduğunu ifade eder. Epistemolojik olarak tarihsel dünyanın bilgisi, doğanın bilgisine göre daha önceliklidir. Çünkü bilinebilirlik açısından insana daha yakındır. Tarihi anlamaya çalışan ile tarihi yaratan aynı varoluş, yani insandır. Gadamer'e göre Dilthey, “tarihsel bilgiyi olanaklı kılan zemin, özne ile nesnenin türdeşliğidir” (Gadamer, 2003b: 178) düşüncesini temel hareket noktası olarak belirler. Tarih gerçek nedenleriyle bilinebilir; çünkü bu türdeşlik tarihi anlamamanın teminatıdır. Bu noktadan hareketle Dilthey, yaşanmış olan tarihsel bağlam ile yaşanmış tarihsel bağlamın bilgisi arasındaki ilişkiyi, yani tarih ile tarihin bilgisi arasındaki ilişkiyi ‘yaşantı’ kavramı dolayımında kurar. Çünkü yaşantı kavramı, farkına varan ile farkına varılan, başka bir ifadeyle, özne ve nesne arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Gadamer'e göre Dilthey'da, “yaşantı, kendi içinde daha fazla ayrıştırılmayacak içkinliktir. Yaşantı dolaysız bir kesinliğe sahiptir.” (Gadamer, 2003b: 179)

Dilthey için tarihi anlama ancak hermeneutik yoluyla olanaklıdır. Gadamer'e göre, Dilthey için anlama *analoji* ya da *duygudaşlık* yoluyla bir başkasını anlamadan öte, tarihsel-tinsel dünyanın anlaşılmasıdır ki bu da ancak hermeneutik anlama yoluyla mümkündür. Çünkü yaşantı kavramına merkezi bir konum belirleyen Dilthey için temel mesele, “artık hiçbir tekil bireyin bütünüyle yaşamadığı ve deneyimlemediği” (Gadamer, 2003b: 180) bir yaşantıyı anlamaktır. Bu nedenle Gadamer'e göre Dilthey, anlamamanın psikolojik temellendirmesinden hermeneutik temellendirmeye geçiş yapar. Bu geçiş, Dilthey'in hermeneutik anlayışını *nesnel tin* üzerinden kurmasıyla gerçekleşir. Başka bir ifadeyle Dilthey, anlamayı, psikolojik bir duygudaşlık zemininde tanımlamanın yaratacağı problemi bertaraf edebilmek için hermeneutik temellendirmeye başvurur ve bunu *nesnel tin* üzerinden yapmayı deneyerek Hegel'e dönüş yapar. Çünkü, anlama nesnesi (metin-ifade),

yaratıcısıyla (yazar) kurulan psikolojik duygudaşlığın çok ötesinde bir bağlamda inşa olur. Dilthey için *nesnel tin* insanlararası etkileşimden, ortaklaşalıktan doğan ve kendisini tarihsel alanda görünür kılan nesneleşme biçimlerinde ifşa edilir. Bir tarihsel bağlamı anlama açısından ahlak, hukuk, din, devlet, bilim, sanat, felsefe ya da diğer toplumsal ilişki modlarında açığa çıkan *nesnel tin* hermeneutiğin temel yorumlama kategorisidir. Gadamer, Dilthey'in *nesnel tine* dönüşünü, "gerçek/tarihsel özne'nin yerine, 'mantıksal özne'yi koyması" (Gadamer, 2003b: 180) olarak okur. Artık tekil bireyden, tarihsel bir öznenen söz etmek olanaklı değildir. Çünkü, bir çağın *nesnel tinine* bakarak, o çağı yorumlama düşüncesi, anlama etkinliği içerisindeki öznenin kendi tarihsel bağlamından ve o bağlamın yarattığı anlam dünyasından sıyrılarak, bir başka tarihsel bağlama gitmesi demektir. Başka bir ifadeyle kendisi de tarihsel olan bireyden kendi tarihselliğinden ve yaşantılarından yola çıkarak değil, geçmişin *nesnel tinine*, o zamanın dünya görüşüne, devlet ya da hukuk sistemine bağlılık ve aidiyet geliştirerek düşünmesi beklenir. Gadamer, kendisi de tarihsel olan öznenin, geçmişin tarihsel bağlamlarıyla geliştireceği aidiyetlerle tanımlanmasının bir muğlaklık yarattığını ifade eder. Bu durum, Dilthey'da psikolojik temellendirmeden hermeneutik temellendirmeye geçiş noktasında bir boşluk yaratır.

Gadamer, Dilthey'in hermeneutik anlamayı, *ifadeye* yönelik anlama olarak belirlediğini söyler. Dilthey, *ifade* ile *ifade edilmek istenen* arasında bir ayrım olmadığını iddia eder. "İfade edilmek istenen, etkinin içindeki neden olarak, ifadenin içindedir. Yani ifade edilmek istenen, bizzat ifade içinde açığa çıkar ve ifade anlaşıldığında, ifade edilmek istenen de anlaşılmış olur." (Gadamer, 2003b: 182) Gadamer'e göre Dilthey, tam da bu noktada anlamının psikolojik ve duygudaşlık odaklı temellendirmesini tam olarak reddeder ve *ifadeyi* dil ortamında gerçekleşen tinsel bir ürün olarak sunar. Gadamer Dilthey'in *ifade* ile *ifade edilmek istenen* ayrımını ortadan kaldırırken Husserl'in *bilincin yönelimselliği* fikrinden etkilendiğini iddia eder. Dilthey, her *ifadenin* zaten bir yönelimi, niyeti dile getirdiğini, *ifadenin* bizzat ifade etmek istediği şeyi, dolayısıyla niyetselliğini içinde barındırdığını iddia eder. Husserl'in etkisiyle Dilthey, eserin yani *ifadenin*, hatta tüm tinsel dünyanın bir yönelimin ya da niyetin ürünü olduğunu öne sürer. *İfade* niyetin, yönelimin cisimleşmesidir, yani ifade edilmek istenenin ifşasıdır. Dolayısıyla, ürün ya da ifade yaşamın totalitesinin yarattığı niyetselliğin/yönelimselliğin nesneleşmesidir. Bu

yönelimsellikten öte bir neden aramak anlamlı değildir. Tinsel dünyaya ait her yaratı ya da her ürün bu yönelimselliğin ürünüdür. Bu noktadan hareketle Dilthey, yaşama kavramının önemini bir kez daha öne çıkarır. İfade ürün yaşamın yarattığı istek, arzu ya da niyetin cisimleşmesinden başka bir şey değildir. Bilincin yönelimselliği, her tarihsel dönemin kendine özgü olduğu içerisinde yaşamsal bir amaca, niyete, değere bağlı olarak ürün ortaya koymasındır. Dolayısıyla her ifade ait olduğu çağ ya da dönem göz önünde bulundurulduğunda anlamaya kendini açar. Eser, yazarının tarihselliğinin varetği yönelimin ürünüdür. Başka bir ifadeyle, yazarın yönelimi de bireysel ya da psikolojik değil, tarihseldir. İfade edenin tarihselliği, çağının tarihselliği içerisinde şekillenir. *Yaşantı-ifade-anlama* bağlantısı Dilthey'a göre, o döneme özgü olan bireysel durumlar, o dönemin anlam dünyası, başka bir ifadeyle yönelimselliği içerisinde ele alındığında kurulur. Bu nedenle Dilthey, "bilinç daima bir bağlam içindeki bilinçtir ve kendi özgül varoluşuna bu bağlamın farkında olmakla sahip olur" (Gadamer, 2003b: 183) der. Bilincin yönelimselliğini, bilincin tarihselliğiyle ilişkisinde ele alan Dilthey, bilincin bu tarihsellikte dünyaya yöneldiğini ifade eder. Bu noktada, Dilthey yeni bir epistemoloji geliştirmeye çalışırken, öte yandan tüm kaynağını özne-nesne ilişkisinden alan geleneksel epistemolojik görüşe karşıt bir iddiada bulunur. Dilthey, anlama edimini, özne-nesne ayrımı temelinde inşa eden geleneksel epistemolojik anlayışa karşı, tinsel dünyanın öznenen yalıtılmış bir 'nesne' olmadığını göstermeye çalışır. Dilthey'a göre, özne tarihseldir; öznenin ürünü olan, dolayısıyla aynı zamanda öznenin tarihi olan ve bu nedenle kendisi de bir tür özne olan tinsel dünya da tarihseldir. Dilthey, bu denemeyle geleneksel epistemolojinin, anlamı mantıksal bir araştırma konusu haline getiren eğiliminin tam da bu yanlış özne-nesne ayırımından kaynaklandığını ifade ederek, anlamı mantıksal değil, yaşamsal, yaşama ait birşey olarak gösterme yolunu izler. Anlamı, bilincin tarihsel yönelimselliği içerisinde ifade etmeye çalışmasının nedeni de bu ayrımı ortadan kaldırmadır. Yaşayan bir varlık olarak insan dünyaya yönelir; ihtiyaç duyar, ister, arayışa girer ve dolayısıyla yaratır, yaratarak tinsel dünya da somutlaşır. Bu nedenle anlam, bu tarihsel-tinsel dünyanın içerisinde ki bu anlam mantıksal değil, yaşamsaldır. Gadamer'e göre, "yaşamın kendisi, kendisini açıklar/serimler" (Gadamer, 2003b: 184) diyen Dilthey için anlamı yaratan yaşamın kendisidir. Bir tarihsel döneme ya da toplumsal, kültürel bir yapıya ait dünya görüşleri, inançlar, yaşam biçimleri, felsefi ya da bilimsel tutumlar, yaşamın kendini

açma ve nesneleşme biçimleridir. Dolayısıyla, tarihsel-tinsel dünya yaşamanın var ettiği anlam birlikleridir ve anlama bu anlam birlikleriyle olanaklıdır. Yaşamanın kendi üstüne bükülerek açılması, bu nesneleşmeler yoluyla olanaklıdır. Bu nedenle Gadamer, “yaşamanın kendisi, hermeneutik bir yapıya sahiptir” (Gadamer, 2003b: 184) der. Dilthey bu noktada felsefeyi yaşam içinde temellendirmeyi, yaşamsal yönelimin ürünü olarak göstermeyi seçer. Çünkü felsefe de bir tarihsel ürün ya da yaşantı ifadesidir. Böylelikle Dilthey Gadamer’e göre, tarihi ya da yaşamayı Hegel’de olduğu gibi mantıksallaştırmak yerine, mantığı, düşünmeyi ya da felsefeyi yaşamsallaştırır, tarihselleştirir; başka bir ifadeyle, yaşamın ve tarihselliğin ürünü olarak konumlandırır.

Dilthey, tarihte bir erek olduğu düşüncesine karşı çıkar. Erek de anlam gibi, ait olduğu tarihsel döneme, o dönemin yönelimselliğine özgüdür ve dolayısıyla değişkendir. Tarihte potansiyel bir erek yoktur, sadece yaşayan bir varlık olarak insanın yönelimlerini harekete geçiren ve her defasında bir tarihsel bağlama ait olarak ortaya çıkan amaçlardan söz edilebilir. Erek, ancak bir çağın ereği olabilir; o çağın istekleri, beklentileri, ihtiyaçları, özlemleri olabilir. Bu nedenle Dilthey, edimsellik kavramını öne çıkarır. Bir çağın felsefesi bile, o çağın ihtiyaçları, beklentileri ve özlemlerine ilişkin bir üründür. Bu nedenle Gadamer’e göre, Dilthey için “felsefe bile artık, neliği, özü bakımından tarihsel kalan kavramsal imkanlar alanından başka birşey değildir.” (Gadamer, 2003b: 185) Böylelikle Gadamer’e göre Dilthey, Hegel’in *mutlak tin* içerisinde konumlandığı felsefe, din ve sanatı *nesnel tin* içerisinde konumlandırır. Din, felsefe ve sanat, tıpkı ahlak, devlet, hukuk gibi yaşamsal erek ya da ihtiyaçların varettiği tarihsel nesneleşme biçimleridir. “Bu, Dilthey’in, Hegel’in aksine, sanat, din ve felsefeyi aracısız doğruların ifade edildiği alanlar olarak görmediğini, tersine bunları sadece yaşamaya ait ifade formları olarak gördüğünü gösterir.” (Gadamer, 2003b: 188) Hegel, din, sanat ve felsefede tinin kendi evine yerleştiğini ifade ederek, “tinin kendine dönmesini felsefi kavram zemininde tamamlanan bir şeye indirgerken” (Gadamer, 2003b: 189) –ki bu noktayı Dilthey dogmatik bulur– Dilthey felsefenin kendisini bir bilgi türü olarak değil, bir yaşantı ifadesi olarak tanımlar. Tarihe bakan felsefe, Dilthey için bir bilgi etkinliği değil, sadece bir tarihsel etken ya da yaşantı ifadesidir. Felsefe bir nesneleşme biçimidir ve bir tarihsel dönemi anlamak için başvurulması gereken tarihsel bir yaşantı ifadesidir. Dolayısıyla felsefe de diğer ifade

tarzları gibi hermeneutiğin nesnesidir. Gadamer'in ifadeleriyle, Dilthey için "felsefe sadece yaşamın bir ifadesi, bir nesneleşme tarzı olarak geçerlidir." (Gadamer, 2003b: 190) Dolayısıyla felsefe de tarihseldir. Tinsel dünyanın tüm diğer elementleri gibi felsefe de bir ideali, doğruyu değil, sadece bir dönemin ideale, doğruya yüklediği anlamı verir.

Gadamer'e göre Dilthey, tinsel-tarihsel dünyaya yönelen spekülative bilincin yerine, tarihsel bilinci koyarak epistemolojik bir yol izler. Fakat Gadamer'e göre, Dilthey'in bu denemesi, tarihsel bağlamların sürekli değişip-dönüşmesinden dolayı, nesnellığe ulaştırarak bir bilme tarzının önünü kapatarak aslında epistemolojik bir çıkmaz yaratır. Hegel, tarihin mutlak bilgisi yoluyla bir nesnellığe ve evrenselliğe ulaşabileceğine inanırken, Dilthey felsefenin de tarihsel olduğunu ifade ederek nesnel bilgi elde etmenin önünü kapatır. Gadamer'e göre Dilthey, felsefeyi de tarihsel bir fenomen olarak sunarak, tarih üzerine nesnel ya da evrensel bir bilgiye ulaşmasının önünü kapatmış olur. Felsefi bilinç eğer tarihselse, onun tarih üzerine genelgeçer, evrensel ya da nesnel bir bilgiye ulaşma olanağı ortadan kalkacaktır. Bu noktada Gadamer'in Dilthey'a sorduğu soru şudur: Bilincin kendisi tarihselken, yani tarihe bakan bilinç bizzat içinde yaşadığı zamanın özgül koşulları tarafından belirlenmişken, Ranke'nin ifade ettiği gibi 'kendini-unutarak' (Gadamer, 2003b: 193), başka bir tarihsel dönemle nasıl eşzamanlı hareket edecek, o çağın tinselliğiyle düşünecektir? Gadamer'in ifadeleriyle, "sonlu insan doğası, böyle bir sonsuz anlamayı nasıl mümkün kılar?" (Gadamer, 2003b: 193) Bu sorudan hareketle, Gadamer'e göre, Hegel'in mutlak bilincini iptal edip, yerine tarihsel bilinci koymuş olsa da, Dilthey tarihsel bilinçten, mutlak bilinç gibi tarihe yönelmesini bekler. Çünkü bu tür bir eşzamanlılığı, ancak kendi tarihselliğinden arınmış bir bilinç kurabilir. Bu tür bir eşzamanlılık içinde düşünmeyi, kendisi tarihsel olan bir bilinçten beklemek, Gadamer'e göre, açık bir tutarsızlıktır. Ona göre Dilthey, bu problemi insan doğasının türdeşliğine ve anlamaya sempatisine duyduğu güvenle aşmayı deneyerek eski düşüncesine, yani psikolojik anlamaya geri döner. Gadamer "Dilthey burada, tarihçinin erdemini herşeyle sempati oluşturmakta ve birşeyi ona katılarak bilmekte gören Ranke'nin yolunu izliyordu" (Gadamer, 2003b: 195) demektedir. Tarihçiden beklenen, insan doğasındaki tüm duyguları deneyimlemiş ve onlara hakim olmuş bir kişi olarak geçmişle bir benzerlik ya da duygudaşlık kurması ve 'evrensel (s)empatiyle' işbaşına geçmesidir. Dilthey'a göre,

evrensel (s)empati, insana ait olan herşeye ‘ilgi’ duyma, benzerlik ve duygudaşlık kurma yoluyla tarihsel anlamının önünü açar. Gadamer’in ifadeleriyle Dilthey, “herşeyle sempati oluşturmak ve birşeyi ona katılarak bilmede anlamının en yüksek imkanını görür.” (Gadamer, 2003b: 195) Fakat Gadamer, sempati ya da duygudaşlık kurma yoluyla edinilecek olan zemine mesafeli yaklaşır. Dilthey, sonlu-tarihsel bir bilincin kendisini koşullayan bağlamdan sıyrılıp, geçmişle duygudaşlık zemininde bir eşzamanlılık kurabileceği düşüncesini savunurken, Gadamer bu durumu temellendirme noktasında Dilthey’in açık bir yanıtı sahip olmadığını iddia eder.

Gadamer, Dilthey’in bilme edimini yaşamadan hareketle, “yaşamının içinde yer alan bir yaratma tarzı” (Gadamer, 2003b: 199) olarak ele almasının önemli bir adım olduğunu ifade eder. Dilthey’in bu noktadaki yeniliği, yaşamayı nesne kılan bir bilme tarzı olarak hermeneutikten söz etmesidir. Dilthey’in bu noktada temel amacı, tüm refleksiyon tarzlarının, bilimin, sanatın, felsefenin tarihsel, kendi çağına koşullu, dolayısıyla göreliliğini göstermektir. Dilthey, bu göreliliği temellendirirken göreliliğin olmayan bir temel arayışına girer. Bu nedenle ‘herşeyin kaynağı yaşamadır’ biçiminde özetlenebilecek bir düşünceyi, tarihsel ve göreliliğin olan tüm nesneleşmelerin ya da ifadelerin göreliliğin olmayan dayanağı olarak sunar. Dilthey için, tinsel dünyanın tüm göreliliğin formlarına rağmen göreliliğin olmayan ve bir kesinlik içeren tek formu yaşamının kendisidir. Fakat Gadamer’e göre, Dilthey, yaşamının kesinliğine yaptığı vurguya rağmen, onu yine de bir bilimsel kesinlik olarak haklılandırmayı, “yaşamayı bilimsel yoldan istikrara kavuşturmayı” (Gadamer, 2003b: 205) ister. Bu noktada, Gadamer’e göre, Dilthey’in amacı epistemolojik bir temellendirme yoluyla yaşamaya egemen değildir ve bu amaç, Dilthey’in tinsel bilimlerine doğabilimlerindeki gibi bir kesinlik kazandırma amacına dönüşerek, yaptığı tüm tarihsellik vurgusunu değersizleştirmiştir.

Dilthey için tarihsel-tinsel dünyayı anlamının temel materyali yazılı eserlerdir ve anlama eserinin içinde bulunan bu anlamı deşifre etmektir. İnsana bu anlama olanağını sunan anlayanın da, anlamın da tinsel olması nedeniyle bir ortaklığa sahip olmasıdır; metnin bize ait birşey taşımasıdır. “Her metin, önümüze üstesinden gelinmesi gereken bir görev olarak konulmuş olmasıyla bize yeterince yabancısıdır; fakat bu metnin bir yazı, tinsel bir ürün,

yaşamaya ve nesnel tine ait birşey olduğu görüldüğünde o metin aynı ölçüde bize akraba, bizden birşey haline gelir.” (Gadamer, 2003b: 207) Schleiermacher’ın de etkisiyle Dilthey hermeneutiği bir Ben-Sen ilişkisi içinde anlamaya dayandırır. Anlama Dilthey’da tıpkı ‘Sen’e ulaşmada olduğu gibi, metne sadık kalma, metinle uygun ve ona denk bir bilgiye ulaşmadır. Bu nedenle yorumcu yazarla, yazarın çağıyla bir eşzamanlılık içerisinde yorum ortaya koymalıdır. “Dilthey’in teklifi, tarih araştırmacılarının kendilerini bir biçimde inceledikleri kültürün durumuna yerleştirmeleri gerektiği.” (Misgeld, 2002: 76) Bugüne ait olan tin, geçmişe ait olan tını, ancak geçmişi kendi koşulları içerisinde ele alarak anlayabilir. Bu noktadan hareketle Dilthey, tin bilimlerine epistemolojik bir temel sağlama amacıyla, tinsel dünyayı bir metin olarak algılar ve hermeneutiğin amacının da bu metni deşifre etmek olduğunu ifade eder. Böylelikle tin bilimlerini epistemolojik olarak temellendirme amacıyla hareket eden Dilthey hermeneutiği, tinsel dünyayı anlama yöntemi olarak belirler. Hermeneutiğin yöntem olarak amacı, tarihin ve tinsel dünyanın nesneleştiği yer olan metni orijinal anlamıyla deşifre etmek ve anlamaktır.

Gadamer açısından Dilthey’in en önemli başarısı deneyim kavramının kapsamını genişleterek, onu *Erlebnis*, yani *yaşama deneyimi* olarak ifade etmesidir. Bu yolla Dilthey, deneyimi, klasik epistemolojinin ortaya koyduğu tanımla, salt gözleme dayalı bir edim olmanın dışına çıkararak yaşamın bütünselliğinde ve tarihselliğinde tanımlamıştır. Fakat Gadamer için Dilthey düşüncesinin temel problemi, anlamayı epistemolojik düzlemde ele alarak, hermeneutiği bir yöntem olarak sunmasıdır. Tinsel-tarihsel dünyanın bilgisi ve hakikati sorunuyla epistemoloji ve metodolojiye yönelen Dilthey, kaçınılmaz olarak bir nesnellik sorunuyla karşı karşıya kalır. Dilthey bu sorunun, anlaşılın şeyin içinde bulunduğu tarihsel bağlama, o tarihsel bağlamın koşullarına sadık kalarak ele alınmasıyla aşılabileceğini düşünür. Bu düşünce tarihsel bilincin ‘kendini-unutabilen’, yani içinde bulunduğu tarihsel koşulları aşabilen bir bilinç olarak tanımlanmasına neden olur. Gadamer’e göre, bu durum Dilthey’in temel çıkmazıdır; çünkü bu durum, tarihsel özneyi iptal ederek, yerine mantıksal öznenin geçmesine neden olur. Başka bir ifadeyle Dilthey, tarihsel özne iddiasıyla çelişerek, anlama etkinliği içerisinde tarihsel öznenin, tarih-üstü bir özne gibi hareket etmesini beklemiştir. Bu nedenle, Gadamer’e göre, Dilthey, Kartezyen özne düşüncesine geri dönmek zorunda kalmıştır. Öte yandan Dilthey, “felsefenin

başlangıcına *bilinç ilkesini* ve buna bağlı olarak, tüm nesne ve olayların bilinç koşulları altında bulunduğunu/bilindiğini ifade eden” (Riedel, 2003: 70) geleneksel ilkeyi devam ettirmiştir. Özetle ifade edildiğinde Dilthey, Gadamer’e göre, hermeneutik anlamayı bir yöntem olarak belirlemeye çalışmasının yarattığı güçlüğü aşmamış ve nihayetinde kendi tarihselliğini aşan bir tarihsel özne tasarımıyla, *tarihselciliğin güçlüklerinde dolanmıştır*.

Gadamer, hakikati yöntemden ayırarak düşünmenin yolunu arar. Çünkü bilme ve anlamada kesinlik istencinin getirisinden başka birşey olmayan yöntem arayışı, kaçınılmaz olarak insanın tarihsel bir varlık olduğu gerçeğinin üstünün örtülmesiyle sonuçlanır ki Dilthey’in – tüm tarihsellik vurgusuna rağmen– epistemolojik-metodolojik arayışının yarattığı sonuç bu durumun en açık örneğidir. Başka bir ifadeyle, hakikate yöntem yoluyla ulaşma çabası, insanın ve hakikatin ontolojik zemininden uzaklaşmasına neden olur. Bu nedenle Gadamer, doğrulanabilirlik ve kesinlik ölçütüne uygun bir hakikate ulaşma arzusunun neden olduğu yöntem arayışına karşı çıkar. Bu karşı çıkışı haklılandırabilmek için de yöntemsiz bir hakikat deneyiminin olanağı üzerinde durur. Yöntemsel olarak doğrulanamayan fakat yine de hakikat deneyimi sunan alanlar olarak felsefe, sanat ve tarih, Gadamer’in temel referans noktaları olur. Bu referans noktalarından hareketle Gadamer hermeneutiği Dilthey’in sunduğu gibi bir anlama yöntemi olarak epistemolojik zeminde değil, ontolojik bir temelde inşa etmeye çalışır. Çünkü hermeneutik anlama, bir yöntem değil, insanın dünya deneyimine ait olan bir olaydır.

Gadamer, Dilthey da dahil, tüm yöntem arayışlarının temelinde özne-nesne ontolojisinin olduğunu ifade eder. Yöntem, ulaşmaya çalıştığı nesnesine her daim bir mesafe ve yabancılaşma içerisinde yaklaşır. Başka bir ifadeyle yöntemsel yaklaşım, tarihselliğinden ve koşullanmışlığından yalıtılmış bir bilinci varsayar ve bu bilincin nesnesinin koşullarına sadık, objektif bir düşünme gerçekleştirmesini bekler. Bu noktada Gadamer’in karşı çıktığı, özne-nesne ontolojisine dayanan objectivist bilgi görüşüdür. Nesnellik ve kesinliğe varan yol, yalıtılmış bir bilincin, nesnesini ayna gibi yansıtmasından geçer ki yöntemsel arayışın, son noktada özneyle nesneyi birbirine yabancılaştıran Kartezyen tasarıma dayanması tam da bu nedenledir. Başka bir ifadeyle, kartezyen özne tasarımına dayanan yöntem arayışı, bir yandan kendi tarihselliğine ve nesnesine yabancılaşarak nesnesine karşı mesafe alan bir

bilinci, öte yandan bu mesafeye rağmen, kendi koşullarında ve bağlamında yakınlık kurulması gereken bir nesneyi varsayar. Bu yarılıma aşmak için Gadamer, hakikati hem insana çok yakın bir aşinalık, hem de ona çok uzak bir yabancılik içerisinde anlamlandırmaya çalışır ki bu bakış açısının şekillenmesi noktasındaki ana ilham kaynağı Heidegger'dir. "O, en aşına olduğumuz birşeydir, zira bilinç ancak onun içinde ortaya çıkabilir ... O, en yabancı olduğumuz şeydir, zira varlık onunla daima ilgili bilincimizden daha fazla birşeydir, yani varlık 'asla tümüyle kavranamaz.'" (Tatar, 1999: 42) Gadamer'in hakikat görüşü tam da bu aşinalık ve yabancılik arasındaki konumda temellenir.

Gadamer nesnesiyle bir yakınlık, aşinalık ya da tanıdıklık ilişkisine sahip bir hermeneutik anlama önerir. Bu nedenle Gadamer, hermeneutiği ontolojik doğası üzerine inşa etmeyi amaçlar. Özne ve nesneyi birbirinden bağımsız bir varlık kategorisi olarak düşünmenin yarattığı çıkmazdan kurtulabilmek için düşünmeyi ve anlamayı dünya-içinde-olmayla ilişkisinde ele almak gerekir. Çünkü, hermeneutik anlama nesne ile değil, nesnenin etki tarihiyle, yani varlığın ifşa olduğu, dile geldiği tarihsellik, gelenekle ilişki kurmadır ve bilinç, zaten baştan beri bu tarihsellik tarafından koşulanmıştır. Bu durum, bilincin nesnesine aşinalığına işaret eder. 'Anlama, anlaşılan şeyin varlığına aittir' diyen Gadamer, "Heidegger'in anlamının 'varoluşsal' yani Dasein'in varlık tarzı ve bu varlık tarzının 'zaman açısından' yorumu olduğu şeklindeki derin fikrini benimsemektedir." (Tatar, 1999: 44) Özetle Gadamer için hermeneutik anlama, objektivizm arayışında konumlanan epistemolojik-metodolojik bir temel ya da salt bir yöntem değil, Heidegger'in işaret ettiği gibi dünya deneyiminin tümünü içeren ontolojik bir olaydır. Bu nedenle, Heidegger'in anlamaya kazandırdığı ontolojik anlam, Gadamer için önemli bir hareket noktasıdır.

1.2. Anlamının Ontolojik Zemini ve Heidegger

İlkin metnin gizli anlamını açığa çıkarmak, daha sonra Schleiermacher ve Dilthey etkisiyle, insan bilimlerinde objektif bir bilgiye ulaşma yöntemi olarak tanımlanan hermeneutik, Heidegger'le birlikte, bir metnin ya da insan bilimlerinin değil, Varlığın sırrının ifşa olduğu varoluşun bütününe ilişkin bir anlama olayı olarak sunulur. Anlama, objektif bilgiye götüren bir yöntem değildir. Gadamer'in ifadeleriyle, Heidegger'de anlama, "elde mevcut

olanı temel anlaşılmazlığı içerisinde kavramak gibi bir görev üstlenmiştir...Anlama, Dasein'in dünya-içinde-varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel başarıdır. Ve anlama ... Dasein'in varoluş biçimidir.” (Gadamer, 2008b: 209-210) Anlama, Heidegger'le birlikte artık ne bir objektif bilgi ideali ne de bir yöntemdir. Çünkü, anlama Heidegger'le birlikte epistemolojik ya da yöntemsel konumundan kurtularak ontolojik bir merkeze taşınır. Bu bağlamda yeni bir anlam kazanan hermeneutik ve anlama, 'dünya-içinde-varlık' olarak tanımlanan Dasein'in dünya deneyiminin temel niteliği olarak sunulur. Anlama, Dasein'in eylemlerinden herhangi biri değil, bizzat onun varlık modu ve dünyayla uyum içerisinde olma bağlamında dünya deneyiminin bütünüdür. Heidegger'in ifadeleriyle;

“Uyum sağlama, 'orada' varlığın içinde ikamet ettiği egzistansiyel yapılardan biridir. Bu varlığı onunla eşit ölçüde asli birşey olarak anlama oluşturur. Uyum sağlamanın daima kendine ait anlaması vardır ... Anlama daima uyum içinde değildir. Anlamayı, ontolojik olarak yorumlarsak, bu fenomenin, Dasein'in varlığının temel modu olarak kavrandığını görürüz.” (Heidegger,1996: 134)

Heidegger düşüncesini şekillendiren temel soru Varlığın anlamı sorusudur. Bu sorunun felsefenin temel sorusu olduğu gerçeğine dikkat çeken Heidegger, bu gerçeğe rağmen, düşünce tarihinin bu temel soruyu unuttuğunu ifade eder. Bu unutulmuşluğa dikkat çeken Heidegger, unutulmuşluğun Platon ve Aristoteles düşüncesi örneklerinde belirginleştiğini ifade eder. Varlık sorusunu, bir ilk ve temel nedenler ya da öz arayışıyla varolanın ne olduğu sorusuna dönüştüren düşünce itibarıyla, Varlığa ilişkin sorgulama uygun bir şekilde gerçekleşmemiş, Varlığın anlamı sorusu, diğer bir ifadeyle, düşüncenin temel sorusu unutulmuştur. Bu tespitten hareket eden Heidegger, Varlığın unutulmasına neden olan düşünme geleneğini yıkarak, Varlık sorusunu yeniden sormanın olanağını arar.

Varlık üzerine düşünme yerine, varolanı varolan, yani salt mevcudiyet olarak düşünme yolunu seçen geleneği aşmak, Heidegger açısından Varlığın Varlık olarak düşünülmesinin, onun anlamı ve hakikati üzerine düşünmenin yegane yoludur. Varlık varolan değildir ve bu noktada sorulması gereken temel soru, onun anlamı ve hakikati üzerine olmalıdır. Bu nedenle Heidegger, Varlığın hakikati ve anlamı sorusunu sorma olanağına sahip varolan olarak Dasein kavramıyla yola çıkar. Özetle ifade edildiğinde Heidegger için Varlık bir varolan değildir ve bununla birlikte onun anlamını ve hakikatini sorgulama ve ifşa etme olanağına sahip olan varolan Dasein'dir. Heidegger'in geleneksel düşünme biçimini

reddeden Varlığı düşünme temelli ‘temel ontoloji’sinin ana kavramı da yine Dasein olacaktır.

Heidegger’e göre, Dasein da bir varolandır ve ontiktir. Onun ontikliğini ve diğer varolanlardan farkını ortaya koyan ayırım noktası doğrudan Varlık’la olan ilişkisidir. Çünkü Dasein, kendi Varlığını sorgulama ve bu sorgulama esnasında Varlık’la ilişki kurma olanağına sahip olan tek varolandır. Dasein’in ontikliğinin ve varolanlar içindeki tekliğinin gerekçesi onun ontolojik bir karaktere sahip olmasıdır. Dasein, kendi Varlığını ve Varlığının anlamını kaygı edinirken, Varlığı anlama ve anlama yoluyla onu ifşa etme olanağına sahiptir. Heidegger’in ifadeleriyle;

“ Dasein’in Varlık olarak oradılığı ifadesi şu anlama gelir: ‘Orası’ Dünya’dır; Dasein onun içinde-varlıktır. Dasein’in kendisi için varolduğu şey olarak ‘orada’dır. ‘ Orada-olma’, Dasein’in birşey-için-olmaklığıdır. Bu dünya-içinde-varlığın, dünya-içinde-varlık olarak varolması, birşey için varlık olarak ifşa olur. Ve biz bu ifşa oluşu anlama diye adlandırırız ... Anlama dünyanın, dünya olarak ifşa edilen dünyanın anlamıdır. Birşey için ve anlamın Dasein’da ifşa olduğu ifadesi, Dasein’in dünya-içinde-varlık olarak bizatihi kendisine ilgi duyan bir varlık olduğu anlamına gelir.

Dasein’in varlık modu, bir varlık potansiyelitesi olarak egzistansiyel bakımdan anlamada ikamet eder ... Dasein öncelikle bir olanaklı-varlıktır. Dasein’in temel olanağı ... ‘dünya’nın kaygısını edinme yollarıyla ilgilidir.” (Heidegger, 1996: 134)

Kısacası, bir olanaklar varlığı olan ve kendisini bu olanaklar yoluyla açan bir varolan olarak Dasein’in en temel varoluş olanağı anlamadır ve Varlığın anlamı ya da hakikati bu olanakta ifşa olur. Bu nedenle Varlığın anlamı, Dasein’in anlama olanağında kendisini açar. Başka bir ifadeyle, Dasein olanakları yoluyla ifşa olan ve bu ifşa olmada Varlık’ı da ifşa eden konumdur. “Dasein, ‘ifşa olma olayında’ ikamet eder ve bu yüzden anlar.” (Kisiel, 2002: 181) Dolayısıyla Heidegger için anlama, Dasein’in herhangi bir olanağı değil, en temel olanağıdır. Bu temel anlama, dünya-içinde-olma durumuna bırakılan Dasein’in, bu ‘oradalık’ içinde varolma, dolayısıyla bu ‘oradaliğe’ ilişkin bir yorum ya da kavrayışa sahip olma gereksinimine karşılık gelme açısından asli ve birincildir. Çünkü Dasein, ‘ora’yla, dünyayla uyum halinde olmak durumundadır ve bu yüzden anlar. O, dünyayı anlarken, başka bir ifadeyle en temel olanağını gerçekleştirirken aynı zamanda

kendini de tanıyan-anlayan varlıktır. “‘İçinde olması’ Dasein’ın kendisini kendisinden kopardığı ve yalnızca dünyayı anladığı anlamına gelmez. Dünya, bu dünya-içinde-varlık olarak onun kendi varlığına aittir ... Dünya anlaşılırken, aynı zamanda onun içindeki-varlık da anlaşılır. Varoluşun anlaşılması daima dünyanın da anlaşılmasıdır.” (Heidegger, 1996: 137)

Dasein kendisinin seçmediği, fakat kendisini içinde bulduğu bir olanaklar totalitesidir. Çünkü Dasein kendisini bu olanaklar totalitesinin içerisine atılmış olarak bulur. O, “dünyaya atılmış olduğundan asla daha fazla birşey değildir; çünkü, onun olma potansiyelitesi temelde bu dünya-içinde-varlık oluşuna (facticity) aittir.” (Heidegger, 1996: 136) Başka bir ifadeyle Dasein verili olanaklar içerisine bırakılmış varolandır. Bu nedenle Heidegger açısından Dasein’ın temel belirleyicisi, *dünyaya atılmışlık/fırlatılmışlık*tır. Dasein, bir bilinmezin içerisine bırakılmıştır. Bu bilinmezlik içerisinde kendini bulması ise ancak içine bırakıldığı verili olanakların gerçekleşmesiyle mümkün hale gelir ve bu olanağın gerçekleşmesini sağlayan anlamadır. “Dasein, kendisini bir dünyaya ‘fırlatılmış/atılmış’ olarak bulur ve yine kendisini, somut olanaklarla birlikte bir duruma önceden ‘atılmış’ olarak bulur.” (Hoy, 2002: 260) Bu *fırlatılmışlık/atılmışlık* durumu kendisini, kendisinin belirlemediği verili koşullar içerisinde bulması açısından Dasein’ın sınırlılığıdır. Fakat Heidegger, Dasein’ın tek belirlenimin bu sınırlılık olmadığını gösterir. Dasein’a işaret eden bir diğer belirlenim ise *geleceğe atılmışlıktır (project, projection)*.

“Kendi içinde anlamının, *projekte etme* diye adlandıracağımız egzistansiyel bir yapısı vardır. O Dasein’ın varlığını, asli şekilde hem aktüel dünyasının dünya olarak anlamına hem de ‘birşey için’liğine projekte eder. Anlamının projekte etme karakteri, bu dünya-içinde-varlığı, varlığın potansiyelitesinin oradallığı olarak ifşa oluşuna göre oluşturur. Projekte etme Varlığın, dünya içinde olma potansiyelitesi alanındaki egzistansiyel oluşumdur. Ve atılmış bir varlık olarak Dasein, projekte etme moduna atılır.” (Heidegger, 1996: 136)

Dünyaya atılmışlık, verili olanaklar içerisine atılma her ne kadar Dasein’ın sınırlılığına işaret etse de o aynı zamanda *geleceğe atılmıştır* ve bu yüzden anlar. Çünkü Dasein olanakları itibariyle, içine bırakıldığı ‘şimdi’nin verili koşullarından daha fazla bir şey olma potansiyeline sahip olması nedeniyle aslında *geleceğe atılmıştır*. Dasein sadece olmuş olana atılmış bir sınırlılık değil, oluş halinde olan sınırsızlıktır ve anlama, bu sınırlılık ve

sınırsızlık ya da belirlenmişlik ve belirlenmemişlik dolayısıyla Dasein'in ve Varlık'ın ifşa olma olanağıdır.

Heidegger'de *dünyaya atılmışlık/dünya içinde olma*, salt bir biçimde 'o vardır' kabulünün ifade edilmesidir. Bu kabul, Dasein'in her türlü belirlenimini önceler. Heidegger atılmışlığı 'orada olma'nın, 'dünya-içinde-olma'nın temel kabulü olarak koyar. Başlangıç noktası, 'o vardır' kabulüdür. Dolayısıyla bu ilk ve temel beirlenmişlik, orada olma durumu, anlamanın doğal motivasyon kaynağıdır. Dasein 'var'dır; fakat dünyaya atılmışlığı itibariyle sadece 'var' olmakla kalmayıp, varolmaklığını anlamaya çalışan bir varolan olarak 'var'dır. Varolmasını anlamaya çalışan bir varlık olması nedeniyle de içine bırakıldığı koşulların ötesine geçen, anlama olanağı yoluyla oluşan ve bu nedenle *geleceğe atılmış* olan varlıktır. Bu nedenle, *dünyaya atılmışlık* bir belirlenmişliği, sınırlılığı ve şimdii imlerken, *geleceğe atılmışlık*, bu belirlenmişlik ve sınırlılıktan alınan motivasyonla onu aşma olanağının belirlenmemişliğini, sınırsızlığını ve dolayısıyla geleceği imler. Bu nedenle Gadamer'e göre, "Varlığın ne olduğu zamanın ufkundan hareketle belirlenmeliydi ... Heidegger'in tezi, Varlığın bizzat zaman olduğuydu." (Gadamer, 2006: 248)

Zamansallık Heidegger'de Varlık'la ilgisinde ortaya çıkan her türlü varoluş halinin temel referans noktasıdır. Çünkü zamansallık, Heidegger'in dilinde sonluluğa, Dasein'in sonluluğuna işaret eder. Bu sonluluk, Dasein'in *dünya-içinde-olması* dolayısıyla sahip olduğu olanakların da sınırınıdır. Olanakları dolayısıyla kendini bulan Dasein, sonlu ve zamansal olduğunun bilinciyle varolmak durumundadır. Dasein, tanımlanmamış-tamamlanmamış, oluşan bir varlık olarak *geleceğe atılmıştır* ve bu gelecek bir sona yazgılıdır. Zamansal olarak sonlu olmak ve sonluluğunun bilincinde olmak, aynı zamanda Dasein'in olanaklarının da son bulması demektir. Dolayısıyla, *geleceğe atılmışlık* bir sona yazgılı olmanın da bilincinde olmaktır. Bu nedenle Dasein, olanaklarını ve bu olanakların gerçekleşmesi noktasındaki proje ve tasarımlarını, henüz gelmemiş, fakat bir gün gelecek olan bir geleceğe ve sona yönelik olarak kurar. Bu noktadan hareketle denilebilir ki Dasein'in varoluş istikameti geleceğe dönüktür. Çünkü gelecek, Dasein'in anlama ve diğer olanaklarının gerçekleştirilmesini sağlayan zamansallıktır. Dasein'in gelecekle bağlantısını sağlayan ise şimdi ve şimdinin olanaklarıdır. Çünkü şimdi, Dasein'in geleceğe, henüz

olmamış olana yönelik tasarımlarının ya da projelerinin oluştuğu zamandır. Kısacası, Dasein'in zamansallığı gelecek üzerine temellenir; çünkü olanakları ve tasarımları henüz olmamış olandadır, gelecektedir. "Geleceğe atılmış olma/projekte etme daima bu dünya-içinde-varlığın tam ifşa oluşuyla ilgilidir. Bir oluş potansiyelitesi olarak anlamının bizatihi kendisi, temelde ona ifşa olabilen şeyin sahasıdır." (Heidegger, 1996: 137) Heidegger'de Dasein zamansal bir varlık olması nedeniyle tarihseldir. Heidegger için Dasein, kendi sonluluğunun bilincine varma olanağı nedeniyle tarihseldir. Dasein tarih içinde yaşar, fakat bu tarih nesnel bir tarihsel koşul içinde yaşama anlamını taşımaz. Dasein'in tarihselliği, onun yaşayan ve yaşadıklarının, geçmişinin etkisini taşıyan bir varlık olarak sonluluğunun bilincine varmasıyla geleceğe bağlar. Başka bir ifadeyle Heidegger, Dasein'in zamansallığına ve tarihselliğine varoluşsal bir anlam kazandırır. Dasein, dünyaya fırlatıldığı andan itibaren zamanın ve tarihin içindedir. Bu nedenle Dasein, Varlık sorusunu bu zamansallık ve tarihselliğin, dolayısıyla sonluluğunun bilinciyle sorar.

Sonuç olarak, Dasein'in temel varoluş karakteri olan anlama, onun kendi zamansallığı ve tarihselliği içinde olanaklarının gerçekleşme biçimidir. Dolayısıyla Heidegger'de anlama, Dasein'in olanakları dolayısıyla gerçekleşen en temel varlık modudur. Bu nedenle Heidegger'in hermeneutiğinde anlama, artık bir metnin anlaşılması değil, Dasein'in varoluşunu ve Varlığın hakikatini anlamadır. Varlığın hakikati ya da anlamı ise ancak Varlığın anlamını ve hakikatini anlama olanağına sahip olan ve Varlığın kendisini ifşa ettiği varolan olarak Dasein'da ortaya çıkar. Çünkü Varlığın hakikati, *dünya-içinde-varlık*, *orada-varlık* olarak Dasein'in dünya içinde ve orada olması dolayısıyla geleceğe yönelmesinde ifşa olur. *Dünya-içinde-olmaklığı* anlamaya çalışan Dasein, Varlığı anlamaya yönelir. Bu nedenle Heidegger'e göre, "anlama, bilişin/bilginin bir türü değil, fakat varolmanın/varoluşun temel belirlenimidir." (Heidegger, 1982: 277-278) Çünkü anlama, Dasein'in Varlıkla ilişkisinde varolma olanağını sağlayan ve bu olanak gerçekleşirken de Varlığı ifşa edendir. "İfşa etme olarak anlama daima, 'dünya içinde varlık'ın tüm temel oluşumuyla ilgilidir. Varlığın potansiyelitesi olarak içinde-varlık, daima bu dünya-içinde-varlığın potansiyelitesidir." (Heidegger, 1996: 135)

1.2.1. Varlık ve Hakikat

Heidegger'in Varlık ve Hakikate ilişkin görüşleri, anlama ve yorum ilişkisine dair söylediklerine dayanır. Heidegger, geleneksel hakikat kavramının bilginin nesnesine tekabül etmesi olarak belirlendiğini ifade eder. "Mantığın babası olan Aristoteles, hem hakikatin asli yeri olarak yargıyı tayin etmiş hem de hakikat tanımlamasına 'uzlaş'yla başlamıştır." (Heidegger, 1996: 198) Öte yandan hakikat, ifadeye ya da yargıya ait bir niteleme olarak kullanılmıştır. Hakikat yargıdadır, nesnede değildir. Bu görüşü Kant'la örnekleyen Heidegger bu kabulü, Kant'ın sözlerine ithafen, "hakikat veya yanılsama sezildiği kadarıyla nesnede değildir.; aksine düşünüldüğü kadarıyla yargıdadır" (Heidegger, 1996: 199) sözleriyle ifade eder. Buna göre, hakikat nesnesiyle mutabık kalan doğru bilgidir; dolayısıyla hakikat bilginin nesnesiyle ilişkisidir. Kısacası, geleneksel hakikat kavramsallaştırmasına göre, hakikat bir ilişkidir. Bu ekseninde hakikati 'doğru yargı/bilgi/ifade' olarak tanımlayan geleneksel hakikat anlayışına göre, hakikat, nesneyi nesneye sadık kalacak, ona denk gelecek ve onu görünür-bilinir kılacak şekilde ifade etme olarak tanımlar. "Yargı için 'doğrudur' demek varolanı kendi içinde keşfetme anlamını taşır. O, varolanı keşfedilmişliği içinde ifade eder, gösterir, onu 'görünür kılar' (apophansis). Yargının *doğruluğu* (hakikati), daima *keşfediciliği* olarak anlaşılmalıdır." (Heidegger, 1996: 201) Dolayısıyla geleneksel hakikat kavramsallaştırmasına göre hakikat, 'keşfedilmişlik' demektir. Tekabüliyet, nesneyi-varolanı kendindeliği içerisinde keşfetmek demektir. Keşfedilmişlik, nesneyi bilgide/yargıda/ifadede görünür kılmak, ifşa etmek demektir.

Heidegger, geleneğin hakikati *keşfedilmişlik* olarak belirlemesinin ardındaki örtük anlamı deşifre etmeye çalışır. Amacı, bu kavramsallaştırmayı bertaraf ederek geleneği yıkmak değil, bu kavramsallaştırmayı sağlayan, fakat yine de bu kavramsallaştırma içerisinde örtük kalan hakikatin asli boyutunu açığa çıkarmak ister. Başka bir ifadeyle, Heidegger hakikatin *keşfedilmişlik* olarak kavramsallaştırılmasının kökeninde duran, fakat hakikatin gözardı edilen asli anlamına geri dönüşü amaçlar. Heidegger'e göre, "keşfetme, dünya-içinde-olmanın olma yoludur." (Heidegger, 1996: 203) Keşfedilen şey, hakiki hale gelir. O, keşfedilmeden önce de vardır, fakat keşfedilmeden önce hakiki değildir. Hakiki

olması, ancak bir keşfeden olmasıyla mümkündür. Bu nedenle, hakiki olan keşfedendir; “yani keşfeden Dasein’dir.” (Heidegger, 1996: 203) Keşfedilenin hakikiliği, keşfeden dolayısıyladır. Bu nedenle, keşfedilenin hakikiliği ikincildir. Birincil olan keşfedenin, yani Dasein’in hakikiliğidir. *Keşfedilmişlik*, dünyanın açılanmışlığıyla ilgilidir ve bu açılanmışlık Dasein’in anlaması yoluyla mümkündür. Dasein, anlamasında dünyayı açımlayan, bu açılanmışlığı keşfeden ve bu açılanmışlığı keşfederken aslında kendini açımlayan hakiki varolandır. Bu nedenle Heidegger, “Dasein ‘hakikat içinde’dir (Gadamer, 2006: 203) der. Dasein keşfederken kendi kendini açımalar, anlar ve hakiki hale gelir. Dolayısıyla hakikat, Varlık’ın Dasein’in olanaklarında, en temelde anlama olanağında ifşa olanın keşfedilmişliğidir; başka bir ifadeyle, dile getirilmişliği, ifade edilmişliğidir. Hakikat, ifşa olanın keşfedilmesi, dile getirilmesi, ifade edilmesidir. Bu yolla Heidegger, geleneksel hakikat anlayışının hakikati, *keşfedilmişlik* olarak kavramsallaştırmasında örtük kalan anlamın *açılanmışlık/ifşa olmuşluk* olduğunu ifade eder. Hakikat keşfetmedir; fakat keşfedilen açılanan ya da kendini açandır ki ‘kendini açma’ ya da ‘açılanan’ hakikat kavramsallaştırması içinde örtük kalan anlamdır. Heidegger, tekabüliyetin, yani nesneyi keşfetmenin aslında onu dile getirerek görünür kılma, dolayısıyla bizatihi *ifşa olmuşluk/açılanmışlık* anlamı taşıdığını ifade eder. Bu ifşada ifşa olan, aslında keşfeden varolan olarak Dasein’in anlama olanağıdır. Dasein’in anlama olanağının ifşa ettiği/açımладыğı ise Varlığın hakikatidir. Açılanan ve kendisini Dasein’in anlamasında ifşa ederek veren Varlık’tır. Fakat Heidegger’e göre, Varlık ve Dasein ifşa oldukça gizli kalandır. Bu nedenle Heidegger, “Dasein zaten hep hakikat ve hakikat-olmayan içinde vardır” (Heidegger, 1996: 205) der. Bunun nedeni ise, Dasein’in atılmışlığıdır. Çünkü hakikat, Dasein’in anlama olanağının açılanmasıdır ki bu açılanmışlık dünyaya atılmış Dasein’in, bu atılmışlığın verili koşulları içerisinde dünyayı keşfetmesidir. Varolanı keşfeden Dasein’dir. Keşfeden varlık olarak Dasein, atılmışlığı, dolayısıyla atıldığı yeri, yine bu atıldığı yerin koşulları dolayısıyla anlar, anlarken keşfeder ve keşfederken kendi olanaklarını gerçekleştirerek ifşa olur. Varlığın hakikatini ifşa ederken ifşa olan Dasein’dir. Bu nedenle Heidegger, “Dasein varolduğu kadarıyla ve varolduğu sürece Hakikat vardır” (Heidegger, 1996: 208) der. Hakikat, geleneğin kavramsallaştırmasına uygun düşünüldüğünde varolanın keşfedilmişliği ise eğer, Dasein keşfeden, dile getiren, ifade eden olarak bu keşfetmede kendini görür ve tanır.

Özet olarak ifade edildiğinde Heidegger’de hakikat, ‘keşfedilmişlik’ ve ‘açımlanmışlık’ta anlam kazanır. Hakikatin ‘keşfedilmişlik’ anlamı ifade etme, belirlemedir. İfade etme ve belirlemede varolan keşfedilir ve hakiki olur. Keşfeden, dolayısıyla ifade eden ve belirleyen Dasein’in anlama olanağıdır. Bu nedenle hakikat, Dasein’in açımlanmışlığı/ifşa oluşudur. Dasein’in varlığı, kaçınılmaz olarak hakikatin varolduğu varsayımını da beraberinde getirir. Çünkü Heidegger’e göre, “hakikati varsaymak demek, onu Dasein’in uğruna var olduğu şey olarak anlamak demektir.” (Heidegger, 1996: 210) Dasein’in dünya-içinde-olmaklığı, bir-şey-için/bir-şey uğruna olmaklığıyla ilgilidir. Bu, bir-şey-için/bir-şey-uğruna olmaklık, tam da Dasein’in ‘ifşa olmuşluk’ ve ‘keşfedilmişlik’ olarak kavramsallaştırılan hakikat içerisinde olma haline işaret eder. Dasein keşfederek ifşa olur. Dasein, hakikat için/hakikat uğrunadır. Çünkü Heidegger’e göre Varlık, hakikatle biraradadır. Dasein dünyaya atıldığına ve dünya içinde olduğuna göre, “hakikatin ‘var’ olduğunu varsaymak zorunda” (Heidegger, 1996: 198) olmak Heidegger’in temel hareket noktasıdır.

Hakikat, Dasein’in anlama olanağında ifşa olur. Çünkü Dasein içinde-olmaklığı dolayısıyla yöneldiği dünyayı keşfeder; başka bir deyişle onu belirler, ifade eder, dile getirir. Bu nedenle keşfetme, Dasein’in ifade etmesi, söylemesi ve belirlemesi olarak anlama olanaklarını dünyaya projekte etmesi, yansıtması ya da onu tasarımılamasıdır. Bu projeksiyon ya da tasarım, hakikatin keşfedilme yoluyla ifşa olması, ifşa olanın dile getirilerek keşfedilmesidir. Dasein’in anlama olanağında ifşa olan, dil, söylem ve ifade yoluyla belirlenerek keşfedilen Varlık’ın ya da Hakikatin kendisidir. Bu nedenle Heidegger, anlama ve yorumda ifşa olanın Varlığın hakikati olduğunu ifade eder. Heidegger’in dilinde Hakikat ‘ifşa’dır, ‘kendini açma’dır. Ancak aynı zamanda Hakikat, ifşasında ‘kendini örten’ yada ‘saklı kalan’dır da. Dasein ise hem hakikat, başka bir ifadeyle ‘ifşa’ içinde hem de hakikat-dışında, henüz kendisini ‘açığa vurmamış/gizli olanda’ konumlanır. Heidegger’de hakikat kavramı, hem ‘ifşa’, hem de ‘gizli olma’ anlamı taşır. Pöggeler’in ifade ettiği gibi “hakikatte ifşa ve gizlilik halinin aynı anda bulunması, zeminin (aynı anda) inşası ve gizlenmesi sürecidir.” (Pöggeler, 1975: 10) Başka bir ifadeyle hakikat ne tam bir ifşa ne de tam bir gizli olma halidir. Her ifşa, hakikatin sınırlı

bir açığa çıkma olayıdır ve her ifşada Hakikat açığa çıktığı, ifşa olduğu kadar üzeri örtülür ve gizlenir. Bu nedenle ifşa olan Hakikat, ‘şimdi’de konumlanırken, ifşa olanda üzeri örtülen ve üzeri örtüldüğü için ‘hakikat-dışı’ kalan bir olanak olarak ‘geleceği’ imler. Çünkü her ifşa, başka bir ifadeyle anlama, bir sonraki ifşanın, başka bir ifadeyle, henüz ifşa olmamış ve gizlenmiş olanın ön-yapısını ya da ön-anlamasını oluşturur. Her ifşa olayı sınırlıdır ve her yeni ifşa bu sınırın aşılma olanağında konumlanır. Bu sınır, yeni ifşa için bir ön-yapıya karşılık gelir ve her yeni ifşa, daha sonra ifşa olacak olan ve geleceği imleyen sonsuz olanakların görüldüğü anlam ufkudur. Bu noktada, her ifşanın, hakikatin bir yanını gizlediğini ifade etmek bir eksiklik ya da yetersizliği değil, sınırsız-sonsuz bir anlam ya da söylem olanağına işaret etmek demektir. İfşa olan, şimdinin verili anlam alanının belirlenmişliğinde konumlansa da, ifşa olmamış olan geleceğin belirsizliğinde henüz ifşa olmamış olana kapı aralar. Ve ifşa olmamış olan, ifşa olanın anlam ufkunda inşa olarak dairesel bir süreklilik teşkil eder. Çünkü her yeni ifşa, eski ifşanın, ifşa sınırlılığını gösterir ve yine eski ifşanın sınırından görünür. Her ifşa olayında dile gelen Varlığın kendisidir. Başka bir ifadeyle, eski ve yenide kendisini ifşa eden, anlaşılan Varlık’tır. Heidegger’in ifadesiyle, “yeni demek eskiyi reddetmek değil, aksine eski problemleri geleneğin muhafazası altında tekrar ele almaktır.” (Heidegger, 2004: 35)

Kısacası, Heidegger anlamanın hakikat ya da doğrulukla ilişkisinin iki temelde şekillendiğine dikkat çeker. Hakikat ya da doğruluk Heidegger’de bir anlamıyla ‘keşfedilmişlik’, diğer anlamıyla ‘açılmışlık/ifşa olmuşluk’ biçiminde ifade edilir. ‘Keşfedilmişlik’ bağlamında doğruluk/hakikat, “bir iddianın dünya ile ilgili bir olguyu ortaya çıkardığı ya da keşfettiği yerde söz konusu olan olağan felsefi anlamdır.” (Hoy, 2002: 257) Hakikatin bu anlamı, Dasein’in karakterine ait olmayan şeylerle ilgilidir. “Karşıtı durumdaki ‘açılmışlık/ifşa olmuşluk’ (disclosedness) terimi total kontekstin anlama içinde açıldığını ima eder. Bu yüzden anlama, yalnızca dünya hakkında tezler oluşturmaktan ibaret değildir, o aynı zamanda bütün bir dünya-içinde-olma modunun kavranmasını da içerir.” (Hoy, 2002: 257) Hakikatin ifşa olmuşluğu olarak anlama yalnızca Varlık’ı anlama değil, Dasein’in kendi kendini anlamasıdır. Dasein Varlığı anlarken, başka bir ifadeyle Dasein’in anlama olanağında hakikat ifşa olurken ifşa olan ya da anlaşılan sadece Varlık ya da Varlığın hakikati değil, bizzat Dasein’in kendisidir. Dolayısıyla Varlık,

Dasein'ın anlamasında ifşa olurken, anlama olanağı açılan Dasein, bu olanağın gerçekleşmesinde kendi-kendini de tanır ve anlar. Varlığı anlarken Dasein kendisini de anlar ve tanır. Bu ifşa olmada, ifşa olan anlam hem Varlık'ı hem de Dasein'ı içerir. Bu nedenle Dasein'ın Varlığı anlaması, kendisini anlamasından başka birşey değildir. Varlığı anlayan Dasein, aslında kendi-kendisini anlar. Bu nedenle Heidegger için temel ve asli anlamıyla anlama, bir olgunun tespiti değil, Varlığın ifşasında, anlamı ya da hakikatinde Dasein'ın kendi anlamını ve hakikatini açığa vurmasıdır. Heidegger bu noktada, bir olgunun tespiti ya da keşfi bağlamında bilimsel hakikat düşüncesine karşı çıkmaz, fakat Hakikatin 'ifşa olmuşluk' boyutunun, 'keşfedilmişlik' boyutu yani bilimsel hakikatin açıklanabilirliği için de temel zemin olduğunu ifade eder.

1.2.2. *Söyleme, Dil ve Hakikat*

Heidegger'de hakikat, "Varlık'ın belirsiz bir biçimde gönderdiği mesajı dikkate almak, Varlık'ın sessiz çağrısını dinlemektir." (Caputo, 2002: 103) Heidegger, düşüncenin uzun süredir bu sese kayıtsız kaldığını, Varlığı unuttuğunu ifade eder. Bu unutulmuşluğun uzantısı olarak düşünme, dünyadan bağımsız bir özne, öznenen bağımsız bir kendinde-dünya denkleminde bir önermede bulunmaya dönüşmüştür. Heidegger, bu metafizik yanlıyı aşmak ve düşünceyi asli kaynağına, Varlığa geri döndürmek ister. İnsanın ilk belirlenmişliği *dünyaya atılmışlıktır*. 'O vardır' bir başlangıç cümlesi olarak, insani varoluşun Varlığa aidiyetini imler ve bu aidiyet, anlamanın temel hareket ettiricisi olarak, her türlü önermeden önce gelir. Dasein, kendini ifşa eden Varlığın 'orada'sıdır, oradaki varlığıdır. Düşünceyi önermeye indirgeyen metafizik bakış, ait olduğumuz, ait olmağımız dolayısıyla düşüncede hüküm süren ve kendini ifşa eden Varlık üzerinde sadece bir sahiplik ve üstünlük kurma isteğidir. Heidegger'e göre, düşünce özünde Varlığın ifşa olma talebidir ve düşüncenin bu kaynağına bağlı olması gerekir. Düşünme, Varlığa aidiyetin zemininde düşünmedir. Bu aidiyet, dile gelen ve dile gelerek ifşa olan Varlığın sesini dinlemekle mümkündür. Düşünce Varlığa aittir ve Varlık, dilde ifşa olur. "Dil, subjektivitenin yaratıcılığından değil, Dasein'ın açıklığından; öznenin hünerinden değil, olma-imkanı vermesinden doğar." (Caputo, 2002: 111)

Heidegger’de dil, insan yapımı bir ürün ya da bir araç değildir. Dil, insanın nesnelere karşılık gelen bir temsil yaratması ya da söz söylemesi de değildir. Çünkü dil insanın ürünü değil, insan dilin ürünüdür. “Dil ile maruz kaldığımız tecrübeye dil kendisini gösterir.” (Heidegger, 2002: 30) Bu nedenle Heidegger dili, konuşmadan ziyade dinlemede temellendirir. Dinlemede insan dile gelerek, ifşa olana ifşa olma ortamı sağlar. “Dil konuşur. Dil herşeyden önce ve yapısı gereği konuşmanın asli doğasına uyar: o söyler. Dil söyleyerek, yani ifşa konuşur. Söylediği şey önceden konuşulan ve şimdiye kadar henüz konuşulmamış olan şeyden doğar ... Buna binaen biz dili, Söylemesi’ni bize söylemesine imkan verecek şekilde dinleriz. Birşeyi ne şekilde dinleyebildiğimiz ve ne zaman dinlemekte olduğumuzun hiçbir önemi olmaksızın, birşeyin bize söylenmesine izin vermekteyiz.” (Heidegger, 2002: 50) Heidegger’in hermeneutiğe, dolayısıyla dile ve anlamaya yüklediği anlam tam da bu noktada belirginleşir. İnsan öncelikle Varlık’a aittir ve bu aidiyete ilişkin bir anlama biçiminin ya da herhangi bir dilin içerisine doğar. Başka bir ifadeyle, bir dilin içerisine doğar. Bu nedenle hermeneutik daire, zaten içine bırakıldığımız ve dolayısıyla ait olduğumuz şeyi her defasında yeniden ele almaz; içine bırakıldığımız şeyi içine bırakıldığımız şey dolayısıyla anlamadır. Bu anlamının zemininde onu yeniden yorumlamadır. İçine bırakıldığımız dil ortamı, yeni yorumların ön-yapısı ya da ön-anlamasıdır. Bu nedenle, her yeni yorum, bir ön-anlamada temellenir. Heidegger, dünyaya ve dolayısıyla bir ön-anlama olarak dil içerisine bırakılan insanın, yine bu dil dolayısıyla bir yoruma ulaşarak Varlığa ait olduğunu ifade eder. Bu aidiyette dile gelen ve ifşa olan ise Varlıktır. Bu nedenle Heidegger’de dil konuşma üzerinden değil, ait olduğumuz Varlığın sesini dinleme üzerinden anlam kazanır. Varlık, tam da bu nedenle dildir; Dasein ise, bu sese kulak verebilen varolan olması dolayısıyla Varlığa aittir. Dinleme, dile getirilmeyi bekleyeni dinlemedir. Çünkü dinleme, aynı zamanda henüz söylenmemiş olanın sesini duymadır. Bu söylenmemiş sözü ya da sesi duyma, kaçınılmaz olarak bir söylenmiş söz ya da sesler alanı, bir dil ya da ön-anlama içerisinde olma dolayısıyla mümkündür. “Konuşmaya giden yol, dilin bizatihi kendi içinde mevcuttur ... Konuşmaya giden yol, dinlememize imkan verilmesiyle ve dolayısıyla Söyleme’ye ait olmamızla başlar. Eğer Söyleme’nin özü kendisini sürekli ifşa etmekse, o zaman kesinlikle bunu daha önce yapılan açıklamaların ortaya koyduğu şeye büyük bir dikkatle kulak verdiğimizde ifşa ediyor demektir. Söyleme ifşa etmedir.” (Heidegger, 2002: 51) Bu nedenle hermeneutik, bir

anlayışına ya da kavrayışına sahip olduğumuz, fakat henüz dile getirmedığımız birşeyin dile getirilme yoludur. Heidegger'in hermeneutik daire olarak ifade ettiği durum, zaten bir kavrayışına sahip olduğumuz birşeyi, sahip olduğumuz bu kavrayış yoluyla yeniden ele alma, dile gelmeye dille gelme olanağı sağlama bakımından yorumlamadır. Her yeni yorumda ifşa olan Varlığın görünmeyen yüzüdür; 'var'laşan Varlık'tır ve onu 'var'laştıran Dasein'in anlamasıdır. Bu nedenle Heidegger, "sözün bittiği yerde hiçbir şey varolamaz. Sözün/kelimenin, belirli birşeye adını veren kelimenin bulunmadığı yerde hiçbir şey varolamaz" (Heidegger, 2002: 31) der. Söz, Varlığı ifşa edendir. Bu nedenle düşünce ve söz ancak bize zaten önceden bahşedilmiş birşey üzerinedir. Dolayısıyla düşünce Varlığa ait ve Varlık üzerinedir. Söz, Varlığın bahşettiğini dinlemedir. Bu nedenle Heidegger dil ve Varlık ilişkisini, "dil varlığı – Varlığın dili" (Heidegger, 2002: 35) denkleminde ifade eder. Çünkü Heidegger için dilin varlığı söylemek demektir ve "söylemek, göstermek demektir: görünür kılmak, özgürleştirmek, başka bir söyleyişle, dünya diye adlandırdığımız şeyi, onu açığa çıkararak ve gizleyerek sunmak ve vermektir. Dünyanın bu açığa çıkarıcı ve gizleyici sunumu, Söyleme'nin asli varlığıdır." (Heidegger, 2002: 37)

Söyleme, aynı zamanda bir kendine mal etme, içselleştirme ya da sahip olmadır. İşitme, dile geleni ve dile gelende dile gelmeyi, gizli kalanı anlamamızı sağlayansa, söyleme dile gelmeyi dile getirerek onu kendine ait kılmadır. Söyleme, ifşa olmayı ifşa eder ve ifşa, söylenende söylenmeyi işiteni ister. Bu nedenle, Varlığı söyleyerek ifşa eden, işitebilen Dasein'dir. "İnsan linguistiktir. Linguistik, dilin konuşmasının vukubulmasıdır." (Heidegger, 2002: 61) Öte yandan bu olagelmede olagelen insandır. Dil, insana kendisini armağan eder. Dilde dile gelen de dile gelmeyen de Varlık'tır. İnsan bu seste dile gelen içerisinde dile gelmeyi işiterek hem kendisini tanır hem de kendisini aşar. Konuşmada ifşa olan Varlık'tır; fakat ifşa eden ve ifşa etmede kendisini bulan, tanıyan ve aşan Dasein'dir.

1.2.3. Heidegger'in Gadamer Düşüncesine Etkisi

Kisiel'e göre, Heidegger'in anlamaya ilişkin olarak yeniliği onun, 'hermeneutiğin hermeneutiğini' yapmış olmasıdır. "Onun radikalliği, anlamın tecrübede doğuşunun tanıklığını yapma, anlamın insani tecrübenin asli köklerine açıklıkta doğduğu yer durumundaki düğüm noktasına uzanan yolu bulma çabasındaki fenomenolojisinin radikalliğidir. Burada hermeneutik, tam anlamıyla, henüz başlama noktasına kadar geri götürülebilecek, nihai noktada anlamının bulunmadığı noktaya, gizemli olana, asla anlaşılamayacak olana, gizi açığa çıkarmanın gizleme olduğu noktaya kadar geri götürme anlamına gelir. Hermeneutik olanın, gizli anlamları ortaya çıkarma sürecinin en radikal problemlerini keşfettiği yer burasıdır." (Kisiel, 2002: 182) Heidegger'le birlikte hermeneutik, -her ne kadar bu süreç tükeltilemez ve bitimsiz bir süreç olsa da- dile getirilen içerisinde dile getirilmeyen anlam(lar)ın deşifre edilmesidir. Heidegger'in hermeneutiğe kazandırdığı bu yeni perspektif, Gadamer'in *dil*, *gelenek* ve *önyargı* kavramları üzerine inşa olan hermeneutiği için bir ilham kaynağı olur.

Gadamer için *gelenek* dilsel olanda ikame eder ve yine ondan devralınır. Bu nedenle Gadamer, Heidegger'den esinlendiği üzere, anlamaya ve hermeneutiğe bir çerçeve sunanın, dille devralınan *gelenek* olduğu düşüncesinden hareket eder. Hermeneutik daire artık sadece metnin yorumuna uygulanan bir bütün-parça ilişkisi değildir. Yorum, bir geleneğin içine doğan ve bu geleneğin sınırlarıyla anlayan insan varlığının, onu zaten içine alan geleneği yeniden ele alarak, geleneğe katkı sunmasıdır. Başka bir ifadeyle yorum, bir geleneğin içine doğan ve yine katkılarıyla bu geleneğin içine dönen, ona katılan üretken döngüselliğin adıdır.

Gadamer'in amacı bir anlama yöntemi geliştirmek değil, anlamının gerçekleştiği koşulları ifşa etmektir ki bu aynı zamanda Heidegger'in yoludur. Anlama Heidegger'de bir yöntem olmayıp, Dasein'in temel eylemi, etkinliğidir. Çünkü anlama, Dasein'in sonluluğunu ve sınırlılığını da içine alan dünya-deneyiminin ta kendisidir. Anlama, Dasein'in bu total dünya-deneyimiyle birlikte olagelendir; bu olagelen şeyle, Varlıkla ilgilidir. Bu nedenle, anlama geçmişin bilgisini açığa çıkarma, deşifre etme değil, geçmişle şimdinin içiçe

geçtiği, Gadamer'in ifadeleriyle 'bir geleneğin içinde olma', Heidegger'in ifadeleriyle, 'dünya-içinde-olma/atılmış olma' halinden doğan ve bu kaynağa bağlı olarak olagelen bir varolma modudur. Atılmışlık gerçeği dolayısıyla, anlama artık Kartezyen ego ya da mutlak tin eksenli tanımlamalardan özgürleşir. Atılmışlık, Dasein'in sınırlılık, sonluluk ve zamansallığının gerçek zeminedir. Atılmışlığı dolayısıyla Dasein, kendi varoluşunun anlamını içine bıraktığı dünyayla ilişkisinde anlayan ve yorumlayan varlıktır. Gadamer, Heidegger'in 'dünyaya atılmışlık' olarak ifade ettiği belirlenmişliği, 'bir geleneğin içine doğma ya da bırakılma' olarak yorumlayarak genişletir. İnsan varlığı bir tarihsel ve dilsel gelenek içerisine doğar ve bu geleneği –Heidegger'in *ön-yapı/ön-anlama* dediği biçimde– bir *ön-yargı* olarak devralır. *Ön-yargı*, geleneğin bizde süregelen izidir. Bu nedenle Gadamer için temel mesele, önyargıyı bir epistemolojik problem olarak görerek onu ekarte etmek değil, meşru önyargıları, başka bir ifadeyle, yeni yorum olanaklarına kapı aralayan ön-yargıları engelleyen önyargıları belirlemektir. Çünkü gelenekle devralınan önyargı, sadece geçmişini anlamak için değil, yeni yorum olanakları inşa etmeyi sağlayacak biçimde ele alınmalıdır. Bu nedenle hermeneutik daire bir kısır döngü değildir. Hermeneutik daire, yeni olanın ya da geleceğe ait tasarımların zorunlulukla bu önyargılar dolayımında açığa çıktığı ve yeni yorumlarla her defasında yine geleneğe devredilerek geleneğin sürekliliğini sağlayan yapıdır ve dil, bu geleneğin taşıyıcısı olarak en temel önyargımızdır.

Gadamer anlamının *aşinalık* ve *yabancılık* arasında gerçekleşen bir olay olduğunu ifade eder. Anlama, bir mesafe ya da boşlukla karşı karşıya kaldığımızda gerçekleşen olaydır. Gelenekle bize intikal eden aşinalığın, yabancı yani yeni bir durumla karşı karşıya gelmesi durumunda gerçekleşen olayın adı anlamadır. Aşına ve yabancı arasındaki mesafe zamansal bir mesafedir. Bu mesafe, zamanın geri tepmesinde yeni düşünme olanakları yaratacak biçimde ortaya çıkar. Gadamer'e göre bu mesafe, kapatılması, aşılması gereken bir mesafe değil, yeni ve orjinal anlamlar için kendi 'ara'sını yaratan mesafedir. Mesafe, anlamın gizli ve dile getirilmeyen yüzünün belirmeye başladığı eşiktir. Bu nedenle, yeni anlam olanaklarına açılan yoldur. Bu durum, daha kuşatıcı ve kapsamlı, yeni önyargıların ve perspektiflerin oluşmasına zemin sağlar. Böylelikle tarihsel olarak anlamını yitirmiş ve bu açıdan artık yanlış hale gelmiş meşru olmayan önyargılar da yerinden edilir.

Hermeneutiğin görevi, şimdi ile geçmiş arasında uzlaştırıcı bir ilişki kurmadır. Bu ilişki Gadamer'e göre, öncelikle ötekinin, geçmişin sesine kulak verme ve ona kendini açma yoluyla mümkündür. Heidegger'de dilin konuşma değil, işitme üzerinden yeni bir anlam kazanmasına sadık kalacak şekilde Gadamer'de anlama, anlaşılın şeyin sorusuna ve sesine açık değildir. Başka bir ifadeyle, söylenmiş olanda söylenmemiş olanı işitmedir. Bu nedenle, "anlama, maruz kalmadır." (Kisiel, 2002: 188) Bu maruz kalmanın ancak *diyalogta* ortaya çıktığını ifade eden Gadamer için *diyalog* bir ortak anlam alanı içerisinde değildir. Çünkü *diyalogta* ifşa olanağı bulacak olan anlamdır. *Diyalog*, bireylerden bağımsız olarak kendi dilselliğini ve hakikatini yaratır. "Yaratıcı söylem yalnızca kendi istikametinde gerçekleşir ve bizim görevimiz ona vukubulma imkanı vermektir." (Kisiel, 2002: 139) *Diyalog*, anlamın açığa çıkış ortamıdır. Burada anlam, konuşanın kılavuzluk ettiği bir ifşa değildir; o *diyalog* içerisinde bize kılavuzluk eder. Bu noktadan hareketle denilebilir ki Gadamer için yorum ya da anlam, tıpkı Heidegger'de olduğu gibi bir olagelmedir. Yorum, dile gelmeyen *diyalog* yoluyla dile gelmesidir ve bu dile gelmeyi Gadamer 'hatırlama' olarak ifade eder. Fakat, Gadamer'de 'hatırlama' orjinaline geri dönme ya da geçmişin tekrarı değildir. 'Hatırlama', geçmişten gelen mesajı, geçmişin ya da şimdinin muhafazakarlığına kapılmadan, şimdiyle bir kaynaşma yaratarak evrenselliğe varmadır.

Gadamer'e göre anlam, Varlığın yorumudur ve Varlık, gelenekle şimdiye taşınandır. Bu nedenle şimdi, geçmişten aldığı Varlık yorumunu, yine bu Varlık yorumundan hareketle yeniden üreterek, çoğaltarak, zenginleştirerek anlar ve yorumlar. Varlık tek ve aynı olan, fakat farklı söylem ya da yorumlarla açığa çıkandır. Bu birlik ve farklılık gelenekle temsil edilir. Gelenek, bir Varlık yorumu olarak şekillenir ve her defasında potansiyel olarak yeni ve farklı bir yorum olanağını içinde barındırır. Farklı yorum ya da söylemler, Varlığın olagelmesi ve kendini ifşa etmesidir. Bu nedenle Gadamer, farklı yorum ya da söylemlerin *diyalog* ortamında biraraya gelerek hakikatin ifşasına olanak sağlayabileceği kanatindedir ve bu kanaat itibariyle, bir evrensel hermeneutiğin mümkünlüğünü savunur.

Dasein zamansaldır ve Heidegger bu zamansallığı bir başlangıç noktası olarak belirlerken Dasein'in sonluluğunu kast eder. Bu sonluluk içerisinde Dasein, Heidegger'de tarih-üstü

bir mantıksal özne olma statüsünden sıyrılarak varoluşsallığında ve asli tarihselliğinde anlam kazanır. Dasein bu sonluluk içerisinde kendi tarihine ve geleneğine ait olur. Dasein, kendi tarihi ve ait olduğu gelenek içerisinde düşünülmemiş ve dile getirilmemiş olanı, düşünülmüş ve dile getirilmiş olanda, yani geleneği içerisinde ve onun dolayımında görür. Başka bir ifadeyle, yeni, verili olanın, eskinin içinde aranır. Çünkü yeni Heidegger'de gelenekle tartışmanın ve onu yerinden etmenin üretimidir. Bu daha iyi bir anlama değil, daha farklı bir anlamadır. Verili olandan, gelenekten edinilen bakış açısı ya da ön-anlama, düşünülmüş olanda düşünülmemiş olanı görmeyi sağlar. Çünkü her dile gelme ya da ifşa olayı, bir ifşa olmayanı ya da dile gelmeyi gizler. İfşa, ifşa olmayanın gizlenmesidir. Hakikat ve anlam, hiçbir zaman ve koşulda tam ve yetkin bir biçimde dile getirilemeyecek olanda, bu sır, sessizlik ve sözsüzlükte teminat altına alınır. “Gizem, muamma kendisini asla bütünüyle ifşa etmez; yine de zaman zaman (‘vakit geldiğinde’) kendisini açarak insana bahşeder.” (Kisiel, 2002: 196) Gadamer'in oyun metaforu da kaynağını bu durumdan alır. Gadamer için oyun, nedensiz, bitimsiz ve amaçsız bir oluş ve harekettir. Anlama ve yorumun, dolayısıyla hakikatin *dil oyunları* paralelinde ele alınmasının nedeni de bu bitimsiz harekettir. Hakikat, Heidegger'in işaret ettiği gibi sır ve sessizlikte kendi konumunu muhafaza ediyorsa, anlama ve yorum onu kendi sınırları içerisinde başka bir ifadeyle, oyunun kendi kuralları içerisinde özgürce yaratabilir. Bu noktada tek hata, oyunun kurallarına ya da geleneğin sınırlarına aşırı bağlılıktır. Varlığın hakikati ve anlamı ancak bu yolla söylenmemiş söylenebilire yaklaşabilir. Söylenmemiş söylenebilirin ifşası, dolayısıyla geleneğin-sınırın yerinden edilmesi ve yeninin ortaya çıkışı pürüzsüz değil, ani ve beklenmedik bir parlama olarak açığa çıkar. Gelenek, pasif bir devralma değildir; o dönüştürülür, hatta tahrif edilir. Gelenek –yeni bir anlam ya da yorum ortaya çıkana kadar– sadece bir başlangıç ve sınır noktasıdır.

Heidegger atılmışlığı, Dasein'ın her türlü belirlenmişliğini, gelenek ya da tarihselliğini de önceleyen bir ilke olarak koyar. Çünkü orada olma, atılmışlık, bu ilk ve temel zemin, orada olmanın açıklanamazlığı ve bilinemezliğiyle Dasein'ı ve düşünmeyi harekete geçirir ve kendine doğru çeker. Düşünmeye davette bulunan bu bilinmezliktir. Varlık, bu atılmışlık nedeniyle Dasein'a dolayimsız olarak çok yakın, fakat dile getirilebilirlik ve anlaşılabilirlik açısından çok uzaktır. Çünkü Varlık sırdır, gizemdir, dolayısıyla dile getirilemez olandır.

Her dile getirme, Varlığın yeniden gizlenmesi demektir. Varlık, aynı zamanda dilden kaçandır. Yeni sadece, dile getirilemez, başka bir ifadeyle geleneğin üstünü örttüğü ufkun kısmi olarak görünür hale gelmesiyle tezahür eder. Bu noktada Heidegger'e göre, geleneğin bir tekrarı değil, geleneğin ufkunun ötesine geçiş söz konusudur. Gelenek, sadece dile getirilmemiş olanın sesinin duyulmasını sağlayan bir başlangıç ya da sınır noktasıdır. Bu nedenle, yeni, eskiden yani gelenekten bakılarak görünür. Fakat yeninin dile gelişi, artık geleneğin tekrarı olmaktan çıkar ve onun aşılması anlamını taşır. Gelenek, yeninin doğuşuna kaynaklık eden bir ön-anlamadır sadece. Dile getirilmemiş olanın sesi, ancak bu ön-anlama içerisinde duyulur. Gelenekten kopuş, bu nedenle bir tür hazırlanmayı ve sağlam bir ön-anlamaya sahip olma bağlamında gelenekle uzun süreli bir ilişkiyi gerektirir ki bu hazırlık da kopuşun bir parçasıdır.

Gadamer, yeninin gelenekten kopuş anlamı taşımadığını söyleyerek Heidegger'den ayrılır. Yeni, zaten geleneğin içerisinde; fakat dile gelmek için zamanını beklemektedir. Bu noktada bir kopuş söz konusu değildir. Geride bırakılan bir eski anlamlar yığını yoktur, sadece geleneği devralanlar ve devralanların koşulları değiştikçe genişleyen bir anlam ardalanı vardır. Bu nedenle Gadamer'de gelenekten kopuş ya da onu aşmaktan değil, geçmişin anlam ufkuyla şimdinin anlam ufkunun kaynaşmasından, uzlaşmasından söz edilebilir. Öte yandan, Gadamer'e göre dil, Varlığın kendisini gösterdiği aynadır. Heidegger'de ise dil, dile getirilemez olanın, Varlığın, dile getirilemezliğine rağmen dile gelmesidir. Gadamer'de Varlık dile gelenden başka birşey değildir. Heidegger'de ise Varlık, dile getirilemezliktir ve buna rağmen yolunu dilde sözde bulmaya çalışandır. Varlık, Heidegger'de sessizlikte, sözsüzlükte ikamet eder. Gadamer, dilin gücüne, yaratıcılığına, Varlıkla olan özdeşliğine vurgu yaparken, Heidegger dilin sınırlılığına vurgu yapar. Fakat bu farklılığa rağmen, "Gadamer dilde ifade imkanları konusunda hiçbir sınır tanımadığı için bir 'iç sonsuzluk/sınırsızlık' gördüğünde ve Heidegger, yeni bir dil değil, tersine eski bir dilin kaynağıyla değişik bir ilişki aradığında" (Kisiel, 2002: 206) her ikisi de dilin üretken ve yaratıcı yanına atfettikleri önem noktasında ortak bir duruşa sahiptir.

Özet olarak, Gadamer, anlamaya 'yaşama dünyası' açısından bir perspektif kazandırma çabasıyla hem Dilthey hem de Husserl düşüncesinin katkısının altını çizer. Fakat, anlamayı

felsefenin objektivite arayışı ve yöntemsel ideali olarak konumlamanın yarattığı gerilimli pozisyonun aşılması açısından Gadamer düşüncesine asıl katkıyı sağlayan Heidegger düşüncesidir. Çünkü Heidegger, bir yandan Dilthey ve Husserl’de olduğu gibi tarihsel-insani varoluşun, doğanın-yaşamın varoluşundan bağımsız olarak ele alınamayacağını gösterirken, öte yandan anlamaya, bugünü ya da halihazırdaki varoluş halinin şimdi ve buradaki konumunu kendi muamması ve bilinmezliği içerisinde kavrama gibi çok daha asli bir görev yükler. “Anlama, Dasein’in dünya daki-varlık olarak gerçekleştirdiği temel (primordial) başarıdır. Ve anlama, pragmatik ilgi ve teorik ilgi olarak iki ayrı yönde farklılaşmadan önce, Dasein’in varoluş biçimidir; bu varoluş biçimi de onu ‘varolabilme-potansiyeli’ (Seinkönnen) ve ‘olanak’ olarak kurar...Onun anlama kavramı artık ontolojik bir ağırlık taşır ... Anlama [...] bir operasyon değil, insan yaşamının ta kendisinin temel(primordial) bir varoluş biçimidir.” (Gadamer, 2008b: 210)

Gadamer’e göre Dilthey, anlamanın ancak insanın varoluşsal-tarihsel belirlenmişliğine mesafe alarak mümkün olduğunu ifade ederken, Heidegger bizzat anlamanın varoluşsal özünü göstererek onu ontolojik bir zemine yerleştirir ve anlamayı, dünya da-olma-halinin yarattığı varoluşsal kaçınılmazlık ve temel hareket olarak yorumlar. Anlama ve yorum, dünyada-olma dolayısıyla, bir tasarım ve projekte etme hareketi olarak Dasein’in varoluşsalıdır. Gadamer’e göre, Heidegger’de tasarım ve projekte etme Dasein’in kendi olanaklarını tanıma, başka bir ifadeyle kendini aşma yoluyla olanaklarını gerçekleştirme ve tanıma yoludur. Bu nedenle anlama, tasarım ve projekte etme yoluyla aslında Dasein’in kendini anlamasıdır. Dasein anlarken kendini aşar ve kendini yeni olanaklar içinde bulur. Çünkü anlama, her defasında gizli ve yeni olanı açığa çıkarma ve bu açığa çıkarmada Dasein’in varolabilme-potansiyelini görme yoludur. Gadamer’e göre Heidegger için, “anlamanın başarma, insanın kendi olanaklarından çıkarak bir aşma eylemi gerçekleştirmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz.” (Gadamer, 2008b: 212) Bu nedenle Heidegger’de Dasein, geçmişin ve şimdinin olanaklarıyla, yüzünü geleceğe dönen varoluştur. “Anlama, Dasein’in orjinal gerçekleşme formudur.” (Gadamer, 2006: 250) Dasein, anlama yoluyla mevcut olanı aşar, mevcut olanın ötesine geçer ve her aşmada aslında kendini ve olanaklarını gerçekleştirir. Bu nedenle anlama bir tür aşma olarak, geleceği ima eder. Anlama, yabancılaşılan bir nesneye yaklaşma değil, tersine nesnesine

ait olan ve nesnesinin yönettiği harekettir. Bu hareket sayesinde Dasein, kendisini tanıır ve anlar. Dasein, nesnesini anlarken, aslında kendisini anlar. Gadamer'e göre anlamaman nesnesine olan bu aitliği, anlamamanın evrensel yanının kurucu unsurudur. Çünkü anlama, insanın kendini-tanırma/bilme modudur ki evrenselliğinin dayanağı da budur.

Gadamer için Heidegger, anlayanın da anlaşılmanın da tarihsel olduğunu, bu ortaklığın yarattığı yakınlığı, Dasein'in tarihselliğiyle çelişkiye düşmeden anlama hareketinin konumunu belirlemiştir. Dasein tarihseldir ve tarihsel olduğu için anlamamanın konusuyla yakınlık içerisindedir. Yakınlık kurduğu şey, yalıtılmış bir nesne ya da konu değildir. Bu nedenle Gadamer'e göre Heidegger, bu yakınlığı 'duygudaşlık/sempti' içerisinde yorumlayan Dilthey'in çelişisine düşmez. Bu yakınlık, Dasein'in bir ön-anlama içerisinde olması dolayısıyla kendi tarihine bağlanmasıdır. Bu yakınlık, bir ön-anlamamanın, Varlık yorumunun ya da geleneğin içerisinde 'atılmışlık'tır. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in 'dünyaya atılmışlık' olarak ifade ettiği temel verili durum, Gadamer'de 'geleneğe atılmışlık' anlamı kazanır. Gelenek, tarihe ait ve onun ürünü değildir. Gelenek ve atılmışlık Gadamer'de ne kadar geçmiş ve tarihsel aidiyeti imleyen göstergeyse, projekte etme o kadar geleceği imler. Bu nedenle Gadamer, "Heidegger haklı olarak vurgulamıştır ki iki 'moment', 'atılmışlık' (Geworfenheit) ve 'proje' momentleri hep yanyana düşünülmelidir. Dolayısıyla, bu varoluşsal yapının tümünü harekete geçirmeyen hiçbir anlama ya da yorum düşünülemez" (Gadamer, 2006: 214) der. Dünyaya atılma, Gadamer'in ifadesiyle geleneğin verili-somut tarihsel koşulları, geleceğin varolabilme olanaklarını da içinde taşır. Atılmışlık, Dasein'in tarihsel olarak şimdi ve buradaki varlığı, gelecekteki varolabilme olanağına işaret eder. Dasein geleceği, geleneğe ya da verili-somut koşullara bırakılmış olduğu gerçeğine bağlı olarak kurar. Gelenek, geleceğin, tasarımın ve projekte etmenin olanağı, önceli ya da basamağıdır. Bu nedenle Gadamer düşüncesinde geleneğe karşıtlık ya da ondan kopuş gibi bir durum olanaksızdır. Gadamer'in ifadeleriyle, "miras alınmış bir 'kültür'e, bir gelişim (bir ekin) ve hepimizi birbirine bağlayan somut bir köprünün devamı olarak bakmalıyız (yani kültür ve miras sözcüklerinin tam sözlük anlamlarıyla). Atalarımızdan bize kalanlara objektivist bir tarzda, yani bilimsel bir metodun nesnesi gibi yaklaştığımızda (sanki bunlar bize tümüyle uzak ve yabancıymışçasına), kültür mirasımızı iyi anlayamayacağımız açıktır. Devralmaya hazır olduğumuz şeyler içimizde mutlaka bir

yankı bulacaktır; kültür mirası her birimizin içinde kendini göreceği bir aynadır. Gerçekten, geleneğin gerçekliği hiç de bir bilgi sorunu değildir; aktarılmış bir içeriğin kendiliğinden ve üretken biçimde özümsemesidir.” (Gadamer, 2006: 215-216)

Sonuç olarak, Gadamer düşüncesinde geçmiş ve geçmişin bilgisi gibi iki ayrı ve birbirine karşıt konum yoktur. Gelenek, kültür mirasının, dolayısıyla geçmiş ve geçmişin bilgisinin birlikli taşıyıcısıdır. Dolayısıyla hermeneutik, geleneğin sunduğu perspektifin, ön-yargının ve olanakların geleceği inşa etmek için üretken bir biçimde anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Anlama ve yorum, ancak bu yolla bir tasarım ve proje olarak asli anlamına ve değerine kavuşur.

1.2.3.1. Hermeneutik Daire ve Anlamın Ön-yapısı

Geçmişin bugüne taşınması *ifade* yoluyla mümkündür. Başka bir deyişle, etki tarihi *ifade* yoluyla bugüne taşınır. Bu nedenle anlama *ifadeye* dönük bir olaydır. Başka bir ifadeyle, tarihsel fenomen ya da geçmiş, anlam içeren ifade yoluyla bugüne aktarılır ve anlamaya konu olan anlaşılacak şey, özünde ifade yoluyla aktarılan bu anlamlar dünyasıdır. Başka bir ifadeyle, anlaşılacak şey ifadeyle taşınan anlamdır. Bu noktadan sonra sorulması gereken soru, tarihsel bir duruma ya da geçmişe ait bu anlam ya da anlamlara nasıl ulaşılabileceği sorusudur ki Gadamer’in hermeneutiğe atfettiği işlev tam da bu soruda konumlanır. Schleiermacher anlamayı bir hermeneutik daire içerisinde kurar. İfadenin, ifade edenin içinde yaşadığı çağın tarihsel koşullarından etkilendiği, bu nedenle parçanın (ifade) bütünden (çağın tarihsel koşulları) yola çıkılarak anlaşılması gerektiğine işaret eden hermeneutik daire, öte yandan ifadenin ya da yapının o çağın anlam dünyasını ve koşullarını kurduğu, başka bir ifadeyle parçanın bütünü inşa ettiği görüşüne dayanır. Bu nedenle hermeneutik daire, Schleiermacher’de anlayanın ifadeyi, ifade edenden daha iyi anlaması amacına dayanır. Çünkü bütün, başka bir ifadeyle çağın anlam dünyası ya da koşulları, dışarıdan bakan göze daha birlikli ve bütünlüklü görünecektir. Bu nedenle Schleiermacher’de hermeneutik daire, bir *yeniden üretme/yaratma* yoludur. Bu noktada hermeneutik dairenin sağlıklı bir biçimde işleyebilmesi için Schleiermacher’ın muhafaza ettiği koşul, geçmişin tarihsel koşullarının, bütünün doğru kavranmasından yola çıkarak

onu *yeniden canlandırma* ya da *yaratmadır* ki Schleiermacher'ın bu görüşü Dilthey'in epistemolojik denemesinin de ilham kaynağıdır. Fakat Dilthey'in Schleiermacher'den esinlenen epistemolojik denemesi Gadamer açısından birçok problemi beraberinde getirir.²¹ Gadamer'in hermeneutik daire ile anlamaya yüklediği işlev özsel anlamını Heidegger'in ontolojik hermeneutiğinde bulur. "Heidegger, hermeneutik daireyi, 'anlamadaki ontolojik yapı unsuru' olarak tanımlar. Heidegger için olduğu kadar Gadamer için de hermeneutik daire bir 'formel/mantıksal' daire değildir, hermeneutik daire anlamayı geleneğin deviniminin iç oyunu olarak tasvir eder." (Hekman, 1999: 137)

Heidegger anlamının dairesel bir yapı halinde gerçekleştiğini ifade eder ve bu daireselliği Dasein'in zamansallığından türetir. Gadamer'e göre Heidegger, bu dairenin varolduğunu kanıtlamaya çalışmaz, fakat ontolojik açıdan üretkenliğini göstermeye çalışır. O, yorumda bakışın doğrudan şeylerin kendisine yönelmesi gerektiğini gösterir. Anlamaya çalışan kişi sürekli olarak projekte eder, anlaşılana kendisini yansıtır ve ilk anlam yorumcunun beklentilerinin yorum sürecine karışmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla ilk anlam bir ön-projeksiyonla, başka bir ifadeyle yorumcunun beklentisinin anlama sürecine yansımalarıyla belirir. Fakat bu ön-projeksiyon katı ve mutlak değildir, süreç içerisinde bu projeksiyonların yerini alan ön-anlayışlar oluşur. Anlaşılana herhangi bir anlam vermemesi baştaki beklentilerimizin ya da ön-projeksiyonlarımızın boşa çıkmasına neden olur. Böylelikle tekrar anlaşılana kulak verilir ve onda ikamet eden anlamlara açık hale gelinir. Anlaşılana kendi beklentilerimizden bağımsız bir yönelimle gitmek mümkün değildir. Dolayısıyla anlama sürecine bir beklenti ya da bir önyapı olmaksızın katılmak mümkün değildir ki Gadamer bu yapıya ön-yargı adını verir. Gadamer'e göre bu ön-yapı ya da önyargılar bir yandan anlama sürecini koşullayan, öte yandan yine anlama sürecinde denetlenen, değişen, dönüşen anlam olanaklarıdır.

Heidegger'e göre anlama bir bilgisel/bilişsel etkinlik değil, Dasein'in varolma modu, varoluş koşuludur. Anlama, anlaşılana bağlam ya da koşullarına sadık bir refleksiyon değil, Dasein'in atılmışlığı dolayısıyla yönelmek ya da kaçınılmaz olarak ilgi duymak zorunda olduğu şeye, kendi olanaklarını yansıtması ve bu yansıtma kendisini tanımasıdır.

²¹ Ayrıntılı bilgi çalışmanın *I.I.I. Gadamer'in Dilthey Değerlendirmesi* bölümündedir.

Dasein, anlaşılmanın sunduğu olanaklar dahilinde *birşeyi birşey olarak* anlar. Dasein, ilgi duyarak *birşeyi birşey olarak* anlar ve onu kendisine ait kılar. Bu içselleştirme ve mal etme sürecini yorum olarak adlandıran Heidegger'e göre, yorum ancak bir bakış açısının ya da bir ön-anlamanın sunduğu anlam ufku dolayısıyla gerçekleşir. Bu nedenle anlam, kendisini önceleyen ön-anlama koşulları dolayısıyla oluşur. Dünyaya ya da anlaşılana ilgi ya da yönelim bu ön-anlama koşullarına dayanır. Heidegger'de hermeneutik daire, artık bütüne ya da dünyaya ilişkin sahip olduğumuz ön-kavrayış, başka bir ifadeyle bir anlama biçimi dolayısıyla yine dünyayı anlamaya yönelmez. Verili bir tarihsel anlam ufkunun, bir bakış açısının içerisine atılmış olması dolayısıyla bir ön-anlamaya sahip olan tarihsel bilinç, yine bu ön-anlama dolayısıyla karşılaştığı tekil durumları yorumlar. Bir tarihsel anlam ufkunun içerisine bırakılmış olması dolayısıyla bilinç baştan beri bütünle bir bağa sahiptir ve bu bağ sayesinde tekile bakar. Tarihselliğinden edindiği ön-anlama yoluyla yeni ve yabancı olanı yorumlama dolayısıyla anlaşılana içselleştirir, kendisine ait kılar ve ait kıldığını yine bütüne, dünyayı anlama biçimlerimize mal eder. Yorum yoluyla içselleştirilen şey, tekrar bir ön-anlamaya dönüşerek geleceğe olanak sağlar, başka bir ifadeyle geleceğin tarihini kurar.

Heidegger anlamanın içerdiği bir varoluşsal yapı olarak projeksiyondan söz eder. Projeksiyon, Dasein'in Varlığının, 'birşey-üzerine-olmaklığı'dır. Dasein projeksiyon dolayısıyla kendi olanaklarını anlar. Heidegger'in ifadeleriyle,

“Projeksiyon fenomeni iki şeyi kapsamaktadır. Birincisi, Dasein'in kendisini projekte ettiği bu *bir şey üzerine olmaklık (upon which)*, onun kendi kendisinin olabilmesidir (can be). Olabilme, öncelikle projeksiyonda ve projeksiyon aracılığıyla ortaya çıkarılır; fakat şöyle ki Dasein'in kendisini üzerine projekte ettiği olanak, kendisini nesnel biçimde kavraması değildir. İkincisi, bu bir şey üzerine projeksiyon, her zaman bir ...nın projekte edilmesidir. Dasein kendisini bir olanak olarak projekte ederse bu, kendisini açığa çıkarma anlamında bir olabilme olarak bu özel varlıkta kendisini projekte etmesi demektir. Dasein kendisini bir olanak üzerine projekte eder ve kendisini bu olanakta anlarsa bu anlama, bu kendini açığa çıkarış, egonun herhangi bir biliş/bilgi ya da başka birşeyin nesnesi konumuna geldiği, kendi kendine derin bir düşünceye dalma demek değildir; aksine projeksiyon, Ben'im olanak olduğum; Ben'im özgürce var olduğum durumdur.” (Heidegger, 1982: 277)

Heidegger, anlamanın projekte edildiği olanağın yorum olduğunu ifade eder. Yorum projeksiyondur ve yorumlanan projekte edenin, yorumlayanın kendisine ait olur. Bu ait olma, bizzat projekte edenin kendi olanağının gerçekleşmesidir. Projeksiyonda, projekte eden bizzat kendisi olur. Dasein'in kendisini olanaklarında tanıması da bu nedenledir. "Anlama olarak Dasein varlığını olanaklarına projekte eder ... Anlamanın projekte edilmesinin kendisine has bir gelişme imkanı vardır. Biz anlamanın bu gelişimini yorum diye adlandıracağız. Yorumda anlama, anlama yolu içerisinde anladığı şeyi kendine maleder/içselleştirir. Yorumda anlama farklı birşey değil, tersine kendisi olur. Yorum egzistansiyel olarak anlamaya dayanır, anlama yorumuna değil. Yorum anlaşılın şeyin kabulü değil, tersine anlamaya projekte edilen/yansıtılan olanakların geliştirilmesidir." (Heidegger, 1996: 139) Başka bir ifadeyle, yorumlanan ya da yorum, yorumlayanı ifşa eder. Anlamanın projekte edilmesi Heidegger için yorumdur ve yorum ancak bir ön-anlama yoluyla olanaklıdır. Yorum, anlayan Dasein'in, anlama olanağını gerçekleştirirken kendisini projekte etmesi ya da ifşa etmesidir.

Heidegger, yorum ve anlama ilişkisini *ön-anlama* kavramı yoluyla kurar. Yorum, bir *ön-anlama* üzerine inşa olur. Yorumun öncelikle anlamayı, başka bir ifadeyle, bir ön-kavrayış, ön-varsayış ya da ön-anlama olarak ifade edilebilecek bir *ön-yapıyı* gerektirdiğini ifade eden Heidegger'e göre, Dasein *dünya-içinde-olma* modu nedeniyle *elde-hazır-olanlar* ve *elde-mevcut-olanlar*la karşılaşarak dünyanın varolduğuna tanıklık eder ve bu tanıklığın kendisi bile bir *ön-anlamadır*. "Görme daima bir önceden anlama ve yorumlamadır." (Heidegger, 1996: 140) Bu tanıklık ya da karşılaşma yoluyla Dasein varolanı keşfeder. Dasein, varolanı varolan olarak ya da birşeyi birşey olarak görme ya da anlama yoluyla bir *ön-sahiplik*, *ön-görü* ya da *ön-kavrayış* edinir. Birşeyi birşey olarak anlaması, Dasein'in birşey üzerine *ön-sahiplik*, *ön-görü* ya da *ön-kavrayışa* sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle anlama, bir *ön-yapıya* sahip olma demektir. Dolayısıyla yorum, Heidegger için bir *ön-yapıya* sahip olma olarak ifade edilebilecek olan anlama olmadan gerçekleşmez; yorum belirli bir *ön-anlama*, bir anlamsal/kavramsal tertibat ya da bir dünya anlayışı içerisinde inşa olur.

Heidegger'e göre anlam, nesneye yüklenen ya da atfedilen şey değildir. Anlam, birşeyin diğer şeylerle ilişkisi içerisinde oluşur ve bu ilişkiler ağı içerisinde anlamı yakalayan ise Dasein'dır. Heidegger'in ifadeleriyle, "anlamanın anlayan varlığa mal olması, anlayan varlıkta içselleşmesi olarak yorum, önceden zaten anlaşılmiş bulunan bir ilişkiler totalitesine atılmış varlıkta işler. Birşey anlaşıldığı ancak yine de gizliliğini koruduğunda, bir mal etme/içselleştirme edimiyle açık hale gelir ve bu daima, anlaşılan şeyin kendisine göre yorumlandığı şeyi sabitleştiren bir perspektifin kılavuzluğu altında yapılır. Yorum, ön-kavrayışta içerilmiş bulunan şeye, tasarı halindeki belirli bir yorumla 'yaklaşan' bir öngörüşte/önsezişte temellenir. Ön-kavrayışta içerilen ve bir 'önceden-gören' görüş dahilinde anlaşılan şey, yorum vasıtasıyla anlaşılabilir hale gelir. Yorum daima [...] önceden kavradığımız birşeyde ön-kavrayışta temellenir ... Birşeyin birşey olarak yorumu temelde ön-kavrayışta, ön-görüşte ve ön-anlayışta temellenir. Yorum asla önceden mevcut birşeyin önvarsayımsız/önkabulsüz kavranışı değildir." (Heidegger, 1996: 140-141)

Heidegger'in anlamanın *ön-yapısı* olarak ifade ettiği ise bu ilişkiler ağını oluşturan arkaplandır. Heidegger, bu *ön-anlamayı*, *ön-sahip olma*, *ön-görü* ve *ön-kavramsallaştırma* yoluyla ifade eder. *Ön-sahip olma*, bütünün genel kavrayışına karşılık gelir. Bu kavram, şeyi açıkça dile getirmeden önce, onun içinde bulunduğu olanaklar bütününe ilişkin bir kavrayışa sahip olmadır. *Ön-görü*, şeyin belirgin bir özelliğinin görünür hale gelmesidir. *Ön-kavramsallaştırma* ise, şeyin yorumlanmasını sağlayacak bazı kavramlara sahip olmadır. Birşeyin birşey olarak yorumu, bu *ön-yapıya* sahip olmada, başka bir ifadeyle, ona ilişkin bir *ön-anlamaya* sahip olma yoluyla olanaklı hale gelir. "Ön-kavrayış, ön-görü, ön-anlayışın yapılandığı anlam, birşeyin birşey olarak anlaşılabilir hale gelmesiyle ilişkili olarak birşeye projekte edilen şeydir." (Heidegger, 1996: 142) Bu açıklamalardan hareketle denilebilir ki Heidegger için hermeneutik daire, sadece bir metnin değil, bütün bir anlamanın dairesel olduğu yorumuna dönüşür. Çünkü Heidegger'e göre, yorum, bir ön-anlama üzerine inşa olur ve yeni bir yorum için yine bir ön-anlamaya dönüşür. Yorum ancak anlama yoluyla, başka bir ifadeyle şeye ilişkin bir *ön-yapıya* sahip olma ve o *ön-yapı* dolayısıyla şeye ilişkin bir şey söyleme olanağıdır. Şey, bir bütün olarak bu *ön-yapı* olmaksızın yorumlanamaz. "Orada olanın ifşası olarak anlama daima, bu dünya-içinde-varlığın bütünüyle ilgilidir. Dünyanın her anlaşılmasında, onun içindeki varlık da anlaşılır ve bunun tersi de doğrudur. Ayrıca her yorum, daha önce karakterize ettiğimiz ön-yapı

içinde işler. Anlamaya katkıda bulunacak her yorum, yorumlanması gereken şeyi önceden zaten anlamış olmalıdır.” (Heidegger, 1996: 142) Anlama yorumu önceler. Fakat her anlama kendisini bizzat bir yorumla gerçekleştirir. Başka bir ifadeyle, her yorum, bir başka yorum için bir *ön-anlamaya* dönüşür. Her anlama doğası gereği zaten öncelikle bir yorumdur. Her anlama, kısmi ve sınırlı bir yorumdur ve başka yorumlara olanak sağlayan yine kısmi ve sınırlı bir arkaplan ya da *ön-anlamadır*.

Heidegger, hermeneutik daire düşüncesiyle her anlamının bir *ön-yapıyı*, Gadamer’in ifadesiyle, *önyargıyı* içerdiğini göstermiştir. Bununla birlikte Gadamer’e göre, “her anlamının kaçınılmaz olarak bazı önyargıları içerdiği kabulü, hermeneutik probleme gerçek ivmesini kazandırır.” (Gadamer, 2006: 272) Heidegger’in anlamının ön-yapısına ilişkin ifade ettikleri, Gadamer’in *önyargı*, *gelenek* ve *otorite* olarak ifade ettiği anlama koşullarının kurucu fikri haline gelir. Gadamer’e göre bu kavramlar bilme ediminin içerisinden ayıklanmaya çalışılan, fakat özünde bilginin asli oluşturucu koşulları olan kavramlardır. Gadamer, *önyargı* ve *gelenek* kavramlarını hakikate ulaşmanın önündeki temel engeller olarak gören anlayışa karşıt bir konuma yerleşir. Çünkü bu kavramlar, bertaraf edemeyeceğimiz bilgi koşullarımızdır. Bu kavramlar Gadamer’de bir yandan – bilginin engeli değil – varlık koşulu olarak sunulurken, öte yandan kısıtlayıcı ya da sınırlayıcı olmak bir yana bilginin aktif ve üretken yanını temsil ederler. Bu nedenle Gadamer, Heidegger’in hermeneutik daire fikrini benimser ve Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki sözlerine göndermede bulunur. Heidegger’e göre;

“Hermeneutik daire bir fasit ya da hatta müsamaha gösterilen bir daire düzeyine indirgenemez. Bu dairede bilmenin en asli pozitif imkanı saklıdır ve aslında biz bu imkanı sadece yorumdaki ilk, son ve daimi görevimizin ön-sahipliğimizin (Vorhabe/fore-having), ön-görüştüğümüzün (Vorsicht/fore-sight) ve ön-kavrayışımızın (Vorgriff/fore-conception) bize zihinde yaratılmış kavramlar ve popüler anlayışlarca belirlenmesine asla izin vermemek, bunun yerine bilimsel temayı şeylerin kendilerine göre ele alarak güvence altına almak olduğunu anladığımızda kavrayabiliriz.” (Heidegger’den aktaran Gadamer, 2006: 268)

2. ÖN-YARGIYLA KOŞULLANAN BİR OLAY OLARAK ANLAMA

Gadamer'e göre önyargı, tarihsel bilincin kategorizasyonudur ve tarihsel bilincin ait olduğu gelenekle ilişkilidir. Bilincin tarihsel koşullanmışlığı olarak önyargı kaçınılmaz anlama koşuludur ve bu noktada temel hata bu kaçınılmaz koşulları terk etme mücadelesidir ki bunun en açık örneği Aydınlanma düşüncesindedir. Aydınlanma düşüncesi, önyargının anlama hareketinin temel koşulu olduğu gerçeğini görmemekle kalmayıp, önyargıya negatif bir anlam yüklemiştir. Bu noktada, Gadamer'e göre, asıl karşı çıkılması gereken önyargıya yüklenen bu negatif anlamdır. "Aydınlanmanın temel önyargısı, önyargının bizzat kendisine karşı geleneğin gücünü reddeden önyargısıdır." (Gadamer, 2006: 273) Önyargı kavramının, bilincin tarihselliğini teminat altına alan tarafında konumlanan Gadamer'e göre, "aslında 'önyargı', bir durumu belirleyen tüm unsurlar nihai olarak ele alınmadan önce verilen yargı anlamını taşır ... Bu nedenle önyargı, kesinlikle yanlış yargı değil, ne negatif ne de pozitif bir değer alan bir düşünce unsuru anlamına gelir." (Gadamer, 2006: 273) Fakat bunun yanısıra, Gadamer'e göre, anlamayı koşullayan ve onu üretken bir harekete dönüştüren "*meşru önyargılar vardır.*" (Gadamer, 2006: 273) Gadamer için temel problem, İngilizce'de *prejudice*, Almanca'da *Vorurteil* kelimeleriyle karşılanan önyargı kavramının 'temelsiz-gerekçesiz yargı' anlamıyla sınırlandırılmış olmasıdır. Gadamer'de önyargı aslında 'henüz nihai karar verilmeden önceki yargı' anlamına karşılık gelir. Önyargının bu anlamının üstü örtülerek kavram, bilme ve anlama ediminden ayıklanması gereken bir bozucu etki olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, Aydınlanma düşüncesinin ve bilimsel aklın temel iddiası önyargıları gündem-dışı bırakma olmuştur.

Gadamer'e göre Aydınlanma düşüncesi önyargı kavramı üzerine şöyle bir ayırım yapmıştır. "İnsani otoriteden doğan önyargı ile acelecilikten doğan önyargı" (Gadamer, 2006: 274) Her iki durumda da önyargı bir otoriteye bağlanma biçiminde yorumlanır. Kant'ın 'kendi aklını kullanma cesaretini göster' biçiminde öne sürdüğü Aydınlanma ilkesi ise otoritenin reddinin açık bir dışı vurumudur. Önyargılar dolayısıyla otoriteye bağlanma, aklını kullanma cesaretini gösterememenin yarattığı yıkıcı durumdur. Aydınlanma düşüncesi, en doğru ve en etkili karar mekanizması olarak görülen akla duyulan güven nedeniyle her türlü otoritenin reddi prensibine dayanır. Başka bir ifadeyle, bilme ve anlama edimindeki

tek otorite akıl olmalıdır, kabul edilmiş, verili düşünme biçimi olarak gelenek değil. Gelenekle gelen yazılı ya da sözlü formlar kaçınılmaz bir doğruluk değeri taşımazlar. Bu nedenle Aydınlanma için gelenek eleştirilmesi, hatta karşıt konum olarak aşılması gereken bir düşünme engeli olarak görülür. Bu noktada Aydınlanmanın temel inancı geçmişin batıl düşüncelerinden koparak özgürleşme ve bu yolla bir mükemmeliğe ulaşmadır. Bunun için de bütün önyargıların aşılması gerekir. Fakat Gadamer için temel hermeneutik mesele tam da bu noktada başlar. “Tüm önyargıları aşmanın, Aydınlanma’nın bu global arzusunun bizzat kendisinin bir önyargı olduğu ispatlanacak ve bu önyargıyı yoketme, sadece insanlığımıza değil, aynı zamanda tarihsel bilincimize de hükmeden sınırlılığın doğru anlaşılmasına giden yolu açacaktır.” (Gadamer, 2006: 277)

Gadamer her anlamının sınırlı bir doğa içerisinde gerçekleştiğini göstermeye çalışır. Çünkü her anlama, önyargılar tarafından koşullanmıştır. Başka bir ifadeyle Gadamer insan aklının mutlak olmadığını, sınırlılığını ve tarihsel olarak belirlenmişliğini, anlamının önyargılar tarafından koşullanan bir hareket olduğunu ifade ederek göstermeye çalışır. Önyargı, bilincin tarihsel olarak belirlenmişliğine işaret eder ve akıl, bizatihi bu önyargılar yoluyla nesnesine yönelir. “Akıl bizim için sadece somut, tarihsel koşullarda vardır – yani, kendi kendisinin efendisi değildir, daima içinde işgörebildiği verili koşullara bağlıdır.” (Gadamer, 2006: 277) Çünkü Gadamer’e göre insan aklı tarihe aittir, tarihseldir ve aklın önyargılara koşullu yapısı bu tarihsel bağın ta kendisidir. Bu nedenle Gadamer, “bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini yargılarından çok önyargıları oluşturur” (Gadamer, 2006: 278) der. Bu nedenle anlama tarihseldir ve önyargılar bu tarihselliğin teminatı olarak anlamının yegane koşullarıdır.

Kısacası Gadamer için hermeneutik anlamının görevi, bu yapılardan kurtularak, anlaşılın şeyin bizatihi kendisine nüfuz etmek değil, bugüne tarihsel bir etki olarak intikal eden bu yapılar ya da anlam bağlamları yoluyla anlaşılın şeyi ele almaktır. “Önyargı kavramıyla Gadamer, bütün ben-bilgisinin tarihsel olarak önceden mevcut birşeyden doğduğu gerçeğine atıfta bulunmayı düşünür.” (Wachterhauser, 2002: 142) Önyargılar bir yandan anlama olanağı sunan, öte yandan bu olanağı sınırlayan koşullar olarak anlama sürecine olan etkisi gözardı edilemeyecek unsurlardır. Başka bir ifadeyle, anlama bir ön-yapı dolayısıyla anlaşılın şeye gitmektir ki bu durum Gadamer’e göre anlayanın kendisini

anlaşılan şeye yansıtmasıdır. Bir bakıma bu durum, anlayanın içine doğduğu gelenek ya da geleneğin şekillendirdiği ön-yargı dolayısıyla oluşan bir ilgi ya da beklentiyle anlaşılan şeye gitmesidir ki bu anlamının kaçınılmaz koşuludur. Anlaşılan şeye ilk yönelimimizi belirleyen önyargılardır. Fakat, bu durum önyargıların mutlak ve eleştirilemez olduğu iması taşımaz. Önyargılar dil ve tarih içerisinde evrilerek değişen-dönüşen yapılardır. Bilincin önyargılı yapısının kabulü sayesinde Gadamer anlayanın, anlaşılan şeyin sesine sadık ve açık olma olanağının gerçekleşeceğini söyler:

“eğer başkasının anlamasını anlamak istiyorsak, o şey hakkındaki kendi ön-anlamamıza da körce yapışıp kalamayız. Bu elbette, birisini dinlediğimizde ya da bir kitabı okuduğumuzda, içerik ile ilgili bütün ön-anlamalarımızı ve kendimize ait bütün fikirlerimizi unutmamız anlamına gelmez. İstenilen şey, öteki kişinin ya da metnin anlamına açık kalmamızdan ibarettir. Fakat bu açıklık daima ötekinin anlamıyla kendimize ait anlamlar bütününe göre ilişki kurmamızı gerektirir. Bu durumda mesele, anlamların (dil ve sözcüklerin sunduğu uzlaşmaya kıyasla) değişen bir ihtimaller yelpazesini temsil etmesidir, fakat ‘düşünebileceğimiz’ şeye –yani, okuyucunun anlamlı bulabileceği ve dolayısıyla bulmayı umut edebileceği şeye– ilişkin bu ihtimaller yelpazesinde herşey mümkün değildir ve eğer kişi diğer kişinin fiilen söylediği şeyi işitmeyi başaramazsa, yanlış anladığı şeyi kendi anlam beklentileri alanına uyduramayacaktır” (Gadamer, 2006: 271)

Dolayısıyla anlama her ne kadar kendi anlama koşullarımıza ve ön-yargılarımıza göre şekillense de bu durum anlayanın kendi anlam ufkuna kapanması anlamını taşımaz. Çünkü, kendi ön-yargılarına kapanma, anlaşılanın gerçek anlamını duyulmaz hale getirir ve anlaşılan bertaraf edilir. Buradan hareketle Gadamer şöyle söyler:

“...birşeyi anlamaya çalışan kişinin kendisinin daha baştan, kendi ön-anlamlarına teslim olmaması gerekir; metnin anlamını inatla görmezden gelirse metnin gerçek anlamını işitemez ve böylece metnin asıl anlamını bertaraf etmiş olur. Bunun yerine metni anlamaya çalışan kişi, onun kendisine birşey söylemesine hazır olmalıdır ... Fakat bu duyarlılık türü ne içerik konusunda ‘nötrlük’ ne de kişinin kendisini dışta tutmasını gerektirir; tersine bu duyarlılık türü kişinin kendi ön-anlamlarının ve önyargılarının ön-temellere dönüştürülmesini ve kendine mal etmesini gerektirir. Önemli olan, kişinin kendi önyargılarının farkında olmasıdır ki metin kendisini tüm ötekiliği ile sunabilsin ve dolayısıyla kendi hakikatini bir başkasının ön-anlamları karşısında açıkça sergileyebilsin.” (Gadamer, 2006: 271-272)

Dolayısıyla Gadamer için anlama, ne anlayanın ön-anlamlarının muhafazakarlığını ne de bu ön-anamlardan azade olmasını gerektirir. Anlayanın da anlaşılının da içinde bulunduğu anlam ufukları görmezden gelinmemelidir. Bu noktada Gadamer'in öne çıkarmaya çalıştığı asıl nokta şudur: Anlama esnasında, anlayanın önyargılara sahip olduğunun farkında olması gerektiği gerçeğidir. Anlayan, anlamasının bir ön-yargı ya da kaynağı tarihsel olan bir anlama biçimi dolayımında gerçekleştiğini bilmelidir. Gadamer'in düşüncesi boyunca tüm eleştirilere rağmen öne çıkarmaya çalıştığı nokta da budur. Anlama bir insani etkinlik olarak insanın anlama koşullarının sınır ve sonluluğuna takılır ve bu noktada Gadamer için asıl önemli olan şey, bu sınırlılığın farkında olarak anlamanın önemidir. Çünkü bu bilinç, başka bir ifadeyle, bu sınırlılığın farkında olma yoluyla insan ancak kendisini anlaşılın şeyin 'ötekiliği'ne açar. Çünkü Gadamer, hakikatin bu ötekinin çıplaklığına açıklıkta ifşa olacağını göstermeye çalışır. Anlayan, ötekine açıklıkta, kendi ön-yargıları dolayısıyla ve ön-yargılarına rağmen ait olduğu hakikati ifşa eder. Dolayısıyla ön-yargılar hakikate ulaşmanın önündeki engeller değil, hakikatin ötekine açıklık yoluyla ifşa olmasına ortam sağlayanlardır. Ön-yargı içinde olma ve ön-yargı içinde olmanın bilinci, anlayanı ötekine açık tutar. Ötekinin anlam ufkuna açılma, aynı zamanda hakikatin açılması demektir. Bu nedenle, Gadamer, anlayanın anlam ufkuyla, anlaşılının anlam ufkunun diyalogunun hakikatin ifşasındaki işlevine vurgu yapar. Diyalog merkezli anlama, ne anlayanın anlam ufkuna saplanıp kalır ne de onu iptal eder. Diyalogun başlangıç noktası, anlaşılının anlayana 'birşey söyleme'sidir ya da Dilthey ve Heidegger'in işaret ettiği gibi 'birşey ifade etmesi'dir. Anlaşılın, anlayanın ön-yargıları dolayımında işitilir, dolayısıyla dile gelir, karşılık bulur ya da birşey söyler. Çünkü, anlayanın anlaşılınla baştan beri bağı kuran önyargılarıdır. Başka bir ifadeyle, anlayan ön-yargıları dolayısıyla anlaşılından yükselen sesi işitir. Tam da bu nedenle, ne tek başına anlayanın içinde bulunduğu anlam ufkunun iptali ne de tek başına anlaşılının anlam ufkunun muhafazası söz konusudur. Anlaşılının ya da ötekinin sesine açıklık sayesinde anlaşılın şeyin anlam bağlamı, anlayanın belirlenmiş anlama koşulları, ön-yargıları dolayısıyla ve bu koşullara rağmen kendisini dile getirir. Anlayanın anlaşılınla bağı kuran da, bu bağı sınırlayan da önyargılardır. Anlayan, önyargılarına koşullanmışlığı dolayısıyla, anlaşılana sadık olmayan bir konumda sabitlenmez. Anlayan, anlama esnasında hareket edebilmeli, yer değiştirebilmelidir ki bu hareket ya da yer değiştirme, anlamasının ön-yargılı, dolayısıyla perspektife dayalı

olduğunun farkında olan bilincin gerçekleştirebileceği bir olaydır. Bu nedenle diyalogu benimseyen bilinç, aynı zamanda tartışmaya da açıktır. Bu tartışma ne kendi tarafının dayatmasıyla ötekinin iptali ne de ötekini muhafaza etme kaygısıyla kendi tarafını nötrlemedir. Çünkü ön-yargılar tarafından koşullanmış olan bilincin bu koşullanmışlığının bizatihi kendisi tarihseldir. Bilincin belirlenmişliğine işaret eden ön-yargılar, aynı zamanda tarihin etkisidir. Çünkü ön-yargılar, bilincin tarihselliğini hem belirleyen hem de bu tarihselliği içinde taşıyan geleneğin bugüne ait ufkunda ikamet eder. Başka bir ifadeyle, hem anlayan bilinç hem de anlaşılan gelenek tarihseldir. Anlamanın belirlenmiş yanı olan ön-yargıların varlığı, bir geleneğin içinde olmanın doğal sonucudur ve gelenek, bilincin tarihsel olarak şekillenen anlam ufuklarının oluşturduğu bütündür. Bu ufkun içinde olma nedeniyle ön-yargılar geçmişle ve tarihle olan ilişkimizin teminatıdır. Bu nedenle anlama esnasındaki ileri-geri hareket ya da yer değiştirme dolayısıyla gelenekten kopuş değil, gelenek dolayısıyla bugüne ve bize intikal eden ön-yargılarımızın denetlenmesi ya da düzenlenmesi mümkündür. Ön-yargılarımız dolayısıyla gelenekle içsel ve tarihsel bir bağımız vardır. Bu bağ, anlamaya engel teşkil eden ön-yargılarımızın denetlenip, düzenlenmesine de olanak sağlar. Bu durum gelenekten kopuşu değil, gelenekle daha sağlıklı bir bağ kurma dolayısıyla anlama olanağını geliştiren meşru ön-yargıların, meşru olmayan ön-yargılardan ayrılmasını sağlar. Çünkü meşru ön-yargılar gelenekten intikal eden sesin işitilebilmesini sağlarken, meşru olmayan ön-yargılar, geleneğin sesini işitilmez hale getirir. Bu nedenle gelenekten kopuş Gadamer’de yeni birşey söyleme bağlamında eskiyi reddetme değil, gelenekten gelen sesin işitilmez hale gelmesi anlamını taşıyarak, meşru olmayan önyargıların işbaşına geçmesi durumuna işaret eder. “Doğru önyargılar, yanlış önyargılardan insani dil cemaatini oluşturan müşterek anlamlara başvuruyla ayırtedilebilirler. Doğru önyargılar, daima self-refleksiftir; başka bir söyleyişle, bizi kendimize açarlar; onlar hayat tarzımızı ve kendi-kendimizi-kavrayışımızı oluşturan önyargılardır. Yanlış önyargılar bu kriteri karşılamazlar.” (Hekman, 1999: 153) Yanlış önyargılar, geleneğin yeni bir ses vermesine izin vermezler. Çünkü, insan varlığına ait ortak anlamlara ya da kavrayışlara ilişkin bir iz taşımazlar. Doğru önyargılar, geleneğin dile gelmesini sağlar. Bu nedenle Gadamer’de önyargılar aşılması gereken birşey değil, anlama olayı açısından gücü fark edilmesi gerekenlerdir. Aynı durum, gelenek için de geçerlidir.

Özet olarak, Gadamer için ön-yargı kavramı, anlamanın koşullu olduğuna ve bu koşullanmışlığın tarihselliğine işaret eden kavramdır. “Önyargı kavramı akıl-dışı güçlere pasif teslimiyeti gerektirmez.” (Hekman, 1999: 139) Ön-yargı kavramının Aydınlanma düşüncesinden gelen bir alışkanlıkla olumsuzlanmasına karşı çıkan Gadamer’e göre, anlama olayı açısından cephe alınması gereken ön-yargı kavramının kendisi değil, Aydınlanma’nın ‘ön-yargıya karşı olan önyargısı’dır. Çünkü Gadamer’e göre ön-yargı, henüz denetlenmeden, düzenlenmeden ya da karar verilmeden önce verilen ‘geçici karar’ anlamını taşır. Gadamer için ön-yargı, eleştirilemez, değiştirilemez, dogmatik, statik yargı anlamını taşımaz ki Aydınlanma’nın karşı çıktığı ve olumsuzladığı önyargı kavramının karşılığı budur. Ön-yargılar, anlamayı motive eden ilk yönelimlerdir. Başka bir ifadeyle, dünyaya açılmışlığımızı oluşturan eğilimlerdir. Dünya ilk olarak bu yönelimler yoluyla tecrübe edilir ve bu yolla bize birşey söyler. Bu nedenle ön-yargı, dogmatik ve eleştirilmez bir yargı olarak yeni birşey söylemenin engeli değil, tam tersine yeni birşey söylemenin olanağıdır. Gadamer’in düşüncesi çerçevesinde ifade edildiğinde ön-yargı anlaşılın şeyden, gelenekten, dolayısıyla dünya görüşü ya da görüşlerinden yükselen bir sesin işitilmesini ve anlaşılmasını olanaklı hale getiren geçici yargılardır. Gelenek, anlamanın, dünyayı anlama biçim ya da biçimlerinin total tarihsel etkisidir ve anlaşılın dünya, tam da gelenek yoluyla intikal eden bu anlama biçimlerinin tarihselliğidir. Bu tarihsellik, bir anlam ufku olarak ön-yargılarımız dolayısıyla bize intikal eder ve yine bu ön-yargılar dolayısıyla geleneğin sesi işitilir ya da anlaşılır. Anlaşılın şey, tarihin etkisi olarak gelenektir ve gelenekte dile gelen insanın dünyayı anlama biçimlerinin bizatihi kendisidir. Bu nedenle, ön-yargı insanın kendi tarihselliğiyle, dolayısıyla dünyayı anlama biçimleriyle ilişki kurma yoludur ve yine gelenek sahip olunan bu ilişki yoluyla şimdiye açılarak yeni birşey söylemenin kurucu ögesidir. Çünkü geleneğin etkisinde ikame eden ön-yargılar, yeni birşey söyleme olanağını inşa eden geçici yargılardır; içine hapsoldüğümüz anlam ufku değildir. Çünkü, gelenekle önyargılar yoluyla kurduğumuz ilişki aynı zamanda önyargılarımızın değişip-dönüşme sürecinin de koşuludur. Çünkü Gadamer’e göre, “önyargı tarafından sınırlanan gözlerimle gördüğüm şeyin yeni bir kavrayışını elde etmeyi öğrenirim. Fakat bu aynı zamanda önanlamalarımaya yolaçan önyargıların da sürekli risk altında olduğunu, kendilerinden vazgeçme –bu vazgeçiş aynı zamanda bir dönüşüm diye de adlandırılabilir– anına kadar

doğru olduklarını ima eder. Tecrübenin yorulmak bilmez gücüyledir ki insan, eğitim sürecinde daima bir yeni önanlama şekillendirmektedir.” (Gadamer, 1977: 38) Yeni birşey söyleme olanağı sunmayan ön-yargılar meşru değildir. Bu nedenle Gadamer, anlamanın aynı zamanda ön-yargıların denetlenip-düzenlendiğı bir süreç olduğunu ifade eder. Yeni birşey söyleme olanağı sağlayan, bu yolla denetlenip, düzenlenen ön-yargılar, meşru ve doğrulanmış ön-yargılardır.

Gadamer ön-yargıların doğrulanması konusundaki ilhamını Christian Thomasius’un *insani otoriteden ve acele hüküm vermekten kaynaklanan önyargılar* ayrımından alır. ‘İnsani otorite’den kasıt, kişinin kendi aklı dışında bir akla tabi olması, ‘acele hüküm vermek’ ise, bu aidiyet dolayısıyla düşünmeden karar verme anlamını taşır. Fakat Thomasius, ne otoriteye tabi olmadan ne de acele hüküm vermekten dolayı bu yargıları olumsuzlar ya da mahkum eder. Çünkü her iki durumda da ön-yargı, nihai yargıdan önce gelen geçici yargıdır. Bu tür bir yargı verme kavramsallaştırmasının Kant’ta da olduğuna işaret eden Gadamer’e göre Kant, yargı kavramını ‘araştırmadan önce gelen yargı’ ve ‘araştırmayı izleyen yargı’ olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutar. Fakat Aydınlanma, araştırmadan önce gelen ve kaynağı insani otorite olan yargılara karşı dururken, Gadamer’e göre, kendi aklını kullanmaktan kaynaklanan önyargıları, yani ‘acele hüküm verme’yi onaylar. Otoriteden kaynaklı ön-yargıları, ‘kendi aklını kullanma cesaretini göster’ ilkesiyle bertaraf eden Aydınlanma, insanı kendi aklını kullanmaya davet ederken dış kaynaklı bir otoriteyi reddedip, iç kaynaklı bir otoriteye, yani akla tabi olmasını vaaz eder. Başka bir ifadeyle, Aydınlanma kaynağı başkası ya da öteki olan, insanın kendisi dışındaki bir başka akli ön-yargı olarak kabul ederek dışlar. İnsanın kendi aklının otoritesi Aydınlanma düşüncesinde kabul görür. Geleneğin otoritesini, bir başkasının dogmatik aklına tabi olma olarak yorumlayarak reddeden Aydınlanma düşüncesi, kendi aklının otoritesine bağlanmanın doğruluğunda ısrar eder. İnsanın kendi aklı, yegane otoritedir. Gadamer’e göre ise, Aydınlanma düşüncesinin bu noktadaki temel yanlışı ‘akıl’ ve ‘otorite’ arasında kurduğı yanlış karşıtlıktır. Çünkü bu karşıtlık, otorite kavramıyla temsil edilen eskiye, başka bir ifadeyle geleneğe karşı çıkıştır. Çünkü otorite, başka bir ifadeyle ön-yargıların kaynağı olarak eskinin, geleneğin otoritesi, hakikate ulaşmanın önünü kapatan bir engel değil,

kaynağıdır. Gadamer'e göre Aydınlanma'nın bu noktadaki yanılışı otoriteyi koşulsuz, akıl-dışı yada düşünmeden biat edilen bir yapı olarak görmesidir.

Gadamer'e göre otorite, aklın iptali değil, aklın rıza göstermesi ya da ikna olmasıdır. Bu rıza ya da ikna, ötekinin ya da bizden öncekinin anlamasına gösterilen rızadır. Bir anlamda, kendi aklından ziyade ötekinin aklına verilen önceliktir. Bu nedenle, otoriteye tabi olma, koşulsuz ve akıl-dışı bir biat değildir; onun hakikat iddiasına tabi olmadır. Otorite gelenektir ve gelenek, bizden öncekilerin, ötekinin dünyayı anlama-anlamlandırma biçimleri ya da hakikat iddialarıdır. Özetle gelenek ve geleneğin otoritesi, geçmişten günümüze intikal eden, miras alınan varlık yorumları, hakikat iddiaları ya da kültürel birikimin baskın etkisi ya da izidir. Gadamer, kültürel birikim olarak adledilebilecek gelenek kavramını muhafaza edilen eski yapılar olarak değerlendirmez; aksine yeniye kapı aralayacak pozitif ve üretken bir anlam yükler. Olagelen bir süreç olarak geleneğin devamlılığını sağlayan geçmişe dönük bir muhafazakar tutum değil, bugüne ve geleceğe dair aydınlatıcı bir söz olanağını barındırıyor olmasıdır. Bugünle uyumsuz ve bugünü dışlayan bir geleneğin süreklilik göstermesi söz konusu değildir. Gelenek, statik bir yapı değil, hareketliliği ve devingenliği dolayısıyla eski ve yeninin kaynaşmasıyla bugüne intikal edendir. "Gelenekler, değişikliklere açıktırlar, ancak her değişiklik/tadilat geleneğin devamına katkıda bulunur." (Misgeld, 2002: 81) Bu intikali belirleyen, başka bir ifadeyle intikal etmesi gerekeni seçen, intikal etmemesi gerekeni eleyen bugünün koşullarını tecrübe eden insan aklıdır. Çünkü, geleneğin hareketliliğini, yeniden üretimini ve devinimini sağlayan kendi başına gelenek değil, yaşayan, hissedilen, isteyen insan aklıdır. Gadamer'e göre, geleneğin bugüne intikalini sağlayan gelenek sevgisi değil, yaşayan bir varlık olarak insanın daha iyiye duyduğu özlem ya da istençtir. Gelenek, içine saplanılan birşey değil, dönüştürülen, geliştirilen, dolayısıyla motivasyonunu yaşamsal ihtiyaç ve koşullardan alan bir sürekliliktir. Bu nedenle geleneğin hareketini sağlayan bilinçli bir seçim değildir. Geleneğe bu bakışla yaklaşma onu nesneleştirir. Biz geleneğin içine doğar ve onun tarafından belirleniriz. Bu nedenle geleneğin otoritesi insana içkindir. Fakat dünya-içinde-varlık olarak insanın, bu belirlenmişlik dolayısıyla sahip olduğu yaşamsal ihtiyaçlar geleneğin hareketini ve gelişimini – bilinçli bir seçim dahilinde olmasa da – belirler. Bu nedenle geleneğin bugüne intikali, bugünün yaşamsal koşullarıyla, geçmişin sunduğu

kültürel birikim arasında gerçekleşen özneler-üstü bir diyalog yoluyla gerçekleşir. Bu diyaloga Gadamer, *ufukların kaynaşması* adını verir. Ufukların kaynaşması, geçmiş ile şimdinin anlam ufkunun bugünün koşullarına uygun ve geleceği de belirleyecek bir söz üretecek biçimde birleşmesidir. Gelenekten kopmayan, fakat geleneğe de saplanıp kalmayan bu kaynaşma, geleneğin daha iyiye dair bir söz söylemesine olanak sağlayarak geleneğin sürekliliğini de sağlar. Bu kaynaşma, ne geçmişin ne de bugünün ufkunun kendi taraflarını iptal etmeden, ‘daha iyi’ye dair bir söz üreterek evrenselde birleşmedir. Diyaloğa dayalı anlamadan Gadamer’in beklentisi tam da bu türden bir kaynaşmadır. Çünkü anlama, Gadamer’de yöntemsel ya da salt zihinsel bir etkinlik değil, Heidegger’den aldığı mirasla insanın dünya-deneyiminin bütünüdür ve tam da bu nedenle ‘daha iyi’ye yönelen yaşamsal bir olaydır.

Kısacası Gadamer, önyargının hakikate ulaşma önündeki bir engel olmadığını göstermeye çalışır. Önyargı, insan varlığının tarihte konumlanmışlığının, tarihselliğinin koşuludur. Dolayısıyla önyargılar hakikat önündeki engel değil, insanı gelenekle, dolayısıyla kendi gerçekliğiyle yüzleştirmenin, onun kendini-tanımamasının önkoşuludur. Hakikat anlamada, dolayısıyla insanda olagelen ya da vukubulan şeydir. İnsan önyargıları dolayısıyla ve önyargılarına rağmen hakikat olayına sürüklenir. Bu hakikat olayı ise, önyargılarımız dolayısıyla zaten içinde olduğumuz gelenekle bir bağ içerisindeyken, gelenekten gelen bir ‘öteki’ sesin önyargılarımızı sarsmasında vukubulan durumdur.

2.1. Gelenek, Otorite ve Önyargı

Gadamer’e göre aklın mutlaklığına duyulan inanç da tarihsel gerçekliğin yarattığı bir kabul olarak yine bir önyargıdır. İnsan aklı sınırlıdır ve bu sınırı belirleyen önyargılardır. Bu noktada önemli olan önyargıları mahkum etmek değil, meşru önyargıların bulunduğunu göstermek ve kabul etmektir. Aydınlanma’nın ‘otoriteden’ ve ‘acelecilikten’ doğan yargılar olarak tanımladığı ve ikiye ayırdığı bu yargıları bertaraf etme düşüncesi, aklın metodolojik olarak disipline edilmesi gerektiği fikrini yaratır. Aklı bu tür bozucu etkilerden kurtarabilmek için yöntem gereklidir ki bu kabul Descartes düşüncesinin uzantısıdır.

Metodolojik bakış böylelikle akli otoriteye bağlanmaktan korur. Çünkü otoriteye bağlanma aklın kullanılmamasından kaynaklanır. Bu nedenle ‘otorite’ ve ‘akıl’ birbirini dışlar.

Gadamer ‘acelecilikten’ dolayı peşin hüküm verme zemininde ortaya çıkan önyargı eleştirisini olumlar. Bu tür önyargıların aklın kullanımındaki hatanın kaynağı olarak görülmesi anlaşılabilir. Öte yandan Gadamer, önyargının kaynağının otorite olduğuna işaret eden Aydınlanma düşüncesine de karşı çıkmaz. Çünkü önyargının kaynağı otoritedir. Gadamer için temel problem, Aydınlanmanın otoriteyi hakikate ulaşma önündeki engel olarak görmesidir. Çünkü Gadamer’e göre “otorite önyargıların kaynağıdır. Fakat bu durum onun hakikatin kaynağı olmasını engellemez. Aydınlanma’nın otoriteyi tümünden reddederken görmeyi başaramadığı şey budur.” (Gadamer, 2006: 280) Bu bakışı nedeniyle Aydınlanma, otoriteyi akıl ve özgürlük kavramlarının karşıt konumuna yerleştirerek kavramı çarpıtmıştır. Otoriteyle ilişkinin akıl ve özgürlük bilincinden yoksun salt bir itaat ilişkisi olarak görülmesi Gadamer için temel problemdir. Çünkü otorite, ötekini itaat ettirme yoluyla değil, bilgiyle ve ötekinin onayını ve rızasını alarak, ikna ederek kendi konumunu edinir. Gadamer’in kendi ifadeleriyle;

“Kabul edilmelidir ki otoriteye sahip olanlar öncelikle bireylerdir; fakat bireylerin otoritesi akıldan feragate ya da onun reddine değil, kabullenme eylemine ve bilgiye – yani, hüküm verme ve kavrayışta ötekinin üstün olduğu ve bu nedenle ötekinin hükmünün öncelik taşıdığı – ötekinin bizim karşımızda ayrıcalıklı olduğu bilgisine dayanır. Bu durum otoritenin aslında bahsedilmediği, kazanıldığı, otorite iddiasında olanın onu kazanması gerektiği gerçeğiyle ilişkilidir. Otorite, iknaya ve bu nedenle aklın eyleminde aklın sınırlarının bilincinde olma, ötekilerin kavrayışlarına güvenmeye dayanır. Bu haliyle otoritenin körü körüne emre itaatle hiçbir ilişkisinin olmadığı anlaşılır. Gerçekten de otoritenin itaatle değil, bilgiyle ilişkisi vardır.” (Gadamer, 2006: 281)

Özet olarak, Gadamer için otorite, ötekine ayrıcalıklı bir konum affettiği için önemlidir. Çünkü otorite ötekinin onayına ve ikna olmasına bağlı olarak varolur. Otorite, buyuran ve itaat altına alan sözdür. Fakat bunun gerçekleşebilmesi için öncelikle onun öteki tarafından tanınması, onaylanması, kısacası ötekinin ikna olması gerekir. Bu onayı almak ve sürdürebilmek için otorite talep eden kişinin, söz gücünü özgürlük ve akıldan alması gerekir. Çünkü otoriteyi teminat altına alan özgürlük ve akıl dolayısıyla daha fazla bilgiye

vakıf olmasıdır. Otoriteyi otorite haline getiren şey, ötekini ikna eden, ondan onay alan bilgi birikimi, akıl ve söz gücüdür. Bu noktada, Gadamer'e göre, temel yanlışlık otoriteyi güçle ve itaati gücün karşısındaki güçsüzlükle ilişkilendirmektir. Gadamer için otorite, "dogmatik güçten doğmaz, dogmatik kabulden doğar ... Hakiki otoriteye ait olan itaat ne kör ne de kölece itaattir." (Gadamer, 1977: 33-34) Gadamer için itaat, onaylama ve kabulden gelir. Geleneğin otoritesi, önyargılara sızar. Bu nedenle Gadamer, otoriteyle ilgili olarak "onların aşıladıkları önyargılar, bu önyargıları sundukları bireyler tarafından meşrulaştırılır" (Gadamer, 2006: 281) der. Gadamer'e göre, rıza gösterilen, ikna olunan, onay verilen adı konulmamış bu *otorite* biçimi *gelenektir*. Bir otorite biçimi olarak gelenek, Gadamer'e göre, temellendirilmemiş/gerekçelendirilmemiş olmasına rağmen önyargılarımızı belirleyen asıl referanstır, önyargılarımızın kaynağıdır. Rasyonel bir temellendirmesi olmamasına rağmen geleneğin insan aklı üzerinde bir otoritesi, meşruiyeti ve büyük bir etkisi vardır. Geleneğin meşruiyeti herhangi bir temellendirmeye ihtiyaç duymadan düşünme, anlama ve davranış biçimlerimizi yönlendirir. Aydınlanma, geleneği akıl karşıtı olarak konular. Öte yandan gelenek, gelenek karşıtları tarafından da, gelenek muhafazakarları tarafından da insanın kendi kendisini belirlemesinin karşıtı olarak görülür ki Gadamer'e göre bu görüşün haklı bir gerekçesi vardır. Çünkü gelenek, gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymaksızın insani varoluşa etki eden güçtür; bu nedenle otoritedir.

Gelenek söz konusu olduğunda, Gadamer'i hem gelenek karşıtı hem de gelenek muhafazakarlığı tutumundan ayıran temel nokta, gelenek ve akıl karşısında var olduğu iddia edilen karşıtlıktır. Çünkü Gadamer'e göre, "hiçbir koşulda gelenek ile akıl arasında bu türden bir antitez ilişkisi yoktur." (Gadamer, 2006: 282) Gelenek özgürlük, tarih ve akli dışarıda tutmaz, tam tersine tüm bunları içererek şekillenir. Çünkü gelenek, hareketsiz, statik ve mutlak bir yapı değildir. Başka bir ifadeyle gelenek doğrulanmadan, rehabilite edilmeden muhafaza edilen ve sür-git devam eden bir kör inançlar sistemi değildir. O, tarihsel süreç içerisinde yenilenir ve yeniden tasarlanarak muhafaza edilir ki bu süreç aklın rehberliğinde işler. Bu nedenle Gadamer geleneğin akıl ve aklın üretken yanıyla ilişkisini, "eski olan, yeni bir değer yaratmak üzere, yeni olanla birleşir" (Gadamer, 2006: 283) cümlesiyle ifade eder. Geleneğin olagelmesi ve intikali muhafaza etme yoluyla

mümkündür; fakat muhafaza etme hem tarihe ait hem de bugünün gerçekliğini görebilen bir aklın ürünüdür. Muhafaza etme, hiç bir koşulda muhafazakarlık ya da tutuculuk değildir. Akıl, geçmişe ya da geleneğe mesafe alan, gelenekten azade mutlak ve tarih-üstü bir yapı değildir. Bu nedenle Gadamer, “aksine biz gelenekler içerisine konumlanırsak ve bu süreç nesneleştirilemez – yani, geleneğin söylediği şeyi başka birşey, yabancı birşey olarak ele alamayız. O, daima bizim bir parçamız, bir model ya da örnek, daha sonraki tarihsel yargımızın bir bilgi türü olarak değil, gelenekle derinden bir bağ kuran kavrayış türümüzdür.” (Gadamer, 2006: 283)

Gelenek bize yabancı bir nesne ya da konum değil, aksine içine doğduğumuz ve bu nedenle en aşına olduğumuz şeydir. Bu nedenle, Gadamer için anlama, geleneğin kendisiyle muhatap olma, hesaplaşma, yüzleşme olanağının gerçekleşme ortamı ya da olayıdır. Dolayısıyla Gadamer, “gelenek ile tarihsel araştırma, tarih ile tarih bilgisi arasındaki soyut antitezlik durumu bertaraf edilmelidir” (Gadamer, 2006: 283-284) der. Gelenekle ilişkimizi kuran bugünün ilgi ve ihtiyaçlarıdır ve gelenek kendi koşullarında donmuş, statik bir kendinde-şey değildir. Bu nedenle gelenek kavramı, geçmiş ve geçmişin bilgisi ayrımını ortadan kaldırarak, geçmişin kendi koşullarında anlaşılması gerektiği savını bertaraf eder. Gelenek, olmuş-bitmiş-tamamlanmış birşey, geçmişe ait bir kendinelik, dolayısıyla kendi koşullarında keşfedilmeyi bekleyen bir bilgi nesnesi değildir. Gelenek, geçmiş ve geçmişin bilgisinin biraradlığında, geçmişin süregelen ve dolayısıyla olagelen etkisinin bugüne sirayet etmesinden başka birşey değildir. Gadamer, geleneğin taşıdığı bu anlamı ‘klasik’ sözcüğünün taşıdığı anlam içerisinden türetmeye çalışır. Klasik olan, üretildiği zaman açısından geçmişe ait olandır, fakat etkisi açısından zamansızdır. Çünkü klasik olan, tarihsel olarak geçmişe ait olsa da, dünyaya tanıklık etmiş olma ortaklığında, etkisi bugünü de belirleyerek bir kültürel bilinç yaratan, dünyaya tanıklığın yarattığı ortaklıkta bugünün dünyasına dair de bir söz olanağı taşıyarak etkisi bugüne ulaşandır. Bu nedenle birşeyi ‘klasik’ haline getiren geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiyi muhafaza ediyor olmasıdır; geçmişin dünyaya tanıklığının, bugünün dünya tanıklığına dair bir ortaklık, bir söz olanağı barındırıyor olmasıdır. Bu noktadan hareketle Gadamer için gelenek, geçmişin ve bugünün birbirine aracılık ettiği bir olagelme sürecidir ve anlama, bu olagelme olayına dahil olma anlamını taşıyan subjektif bir etkinliktir. Anlamayı olanaklı hale getiren ise, anlayan

bilincin geçmiş ve şimdinin etkileşimiyle olagelen bir süreç olarak geleneğin içinde hatta ona ait olması durumudur. Gelenek, geçmiş ve şimdi arasındaki *zamansal mesafenin* yarattığı verimli ortamda ikamet eden bilincin yeniden yorumlamasıyla süreklilik kazanır.

Gadamer, bir yandan *ön-yargı* kavramıyla anlayanın tarihsel belirlenmişliğine vurgu yaparak, modern özne tasarımının yalıtılmış özne anlayışını aşmayı denerken, öte yandan anlaşılmanın tarihselliğini *gelenek* kavramıyla belirginleştirir. Anlaşılın, geçmişte donmuş bir biçimde duran bir nesne değil, bugüne intikal eden ve bugüne etki eden birşeydir. Bu nedenle Gadamer, anlaşılını, yani geçmişi kendi koşullarına kapatan ve anlamayı, tarihselliğinden sıyrılmış bir öznenin, geçmişin anlam ufkuna sadık kalarak gerçekleştirdiği bir yöntem olarak sunan Dilthey'a ve bilimselci bakışa karşı çıkar. Anlayan, anlama sürecine kendi ön-yargıları yoluyla katılır ve aynı zamanda bu ön-yargılar bir etki olarak geleneğin, tarihin ya da geçmişin taşıyıcılarıdır; bu nedenle de geçmişle bugün arasındaki etkileşimin asıl sağlayıcılarıdır. Anlayan ile anlaşılının etkileşimini sağlayan bu tarihsel birlikteliktir, yani geleneğin izinin taşıyıcıları olarak önyargılardır. Anlayana gelenekten intikal eden ön-yargıların anlaşılın şey olarak yöneldiği yine gelenektir. Tarih, geçmişte kendi koşullarında olmuş-bitmiş olandır. Fakat anlama bu kendi koşullarında olmuş-bitmiş olan şeyle değil, onun bugüne yansıyan etkisiyle ilgilidir ki Gadamer'in *etki tarihi* ilkesi bu noktada anlam kazanır. Anlama geçmişle değil, geçmişin bugüne yansıyan etkisiyle ilgilidir. Bugüne yansıyan bu tarihsel etki ise gelenektir ve bu gelenekle anlayan öznenin bağını kuran ön-yargılardır. Çünkü, önyargıları belirleyen gelenektir. Anlama, tam da bu nedenle bugüne dair birşey söyleyen ve bugünde gerçekleşen bir olaydır. Geleneği yaşayan öznelerde onu sürekli hale getiren de yaşayan bireyler üzerindeki etkisi, yani otoritesidir. Bu otorite, bilincin tarihsel olarak ve gelenek yoluyla belirlenmiş olması, yani önyargılı yapısıdır. Bilincin ön-yargılı yapısı da bizatihi geleneğin otoritesinin en meşru ve hakiki delilidir.

2.2. Zamansal Mesafenin Üretken Döngüsü

Gadamer, gelenek ve önyargı arasındaki ilişkiyi *zamansal mesafe* kavramı üzerinden kurar ve bu ilişkiyi, anlama hareketini bütün-parça bağıntısı üzerinden tanımlayan hermeneutik

daire prensibi doğrultusunda ele alır. Anlama hareketini bütünden parçaya, parçadan bütüne doğru işleyen bir süreç olarak gören Schleiermacher'ın hermeneutik ilkesine göre, nasıl ki kelime cümlenin bütününde anlam kazanıyorsa, metin yazarın eserlerinin bütününde yazarın eserleri de yazarın iç dünyasının bütününde anlam kazanır ve doğru anlama, metnin bu bütünlü ilişkisinde gerçekleşir. Dilthey, Schleiermacher'ın bu görüşünü bir adım daha öteye götürerek metnin ait olduğu tarihsel koşullar içerisinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Gadamer, Schleiermacher düşüncesine karşıt olarak, yazarın zihnine ya da iç dünyasına yerleşmenin olanaksız olduğunu, bu noktada ancak onun bakış açısına yerleşmenin kısmen de olsa olanaklı olabileceğini ifade eder. Bu yolla ulaşılabilecek olan şey ise, sadece metnin söylediği şeyin doğrulanmasıdır. Başka bir ifadeyle, yazarın bakış açısına yerleşerek ait olunan konuma göre yazarın ifade ettiği şeyin geçerliliğine ya da doğruluğuna ulaşılabilir. Fakat Gadamer'e göre, hermeneutiğin görevi ortak bir anlama ulaşmaktır. Bu nedenle, Schleiermacher'ın hermeneutik dairesinde anlama, bir ortaklığa varma değil, yazarın zihnine yerleşerek metnin kendinde anlamına ve doğruluğuna ulaşmaktır. Gadamer için ise "hermeneutiğin görevi her daim, uzlaşmanın olmadığı yerde ya da herhangi bir şekilde bu uzlaşmanın bozulduğu yerde uzlaşma sağlamaktır." (Gadamer, 2006: s.292)

Gadamer için "gelenek değişmez bir ön-koşul değildir; aksine, anladığımız ölçüde onu üretir, geleneğin evrimine dahil olur ve dolayısıyla onu belirleriz. Bu nedenle, anlama dairesi, bir 'metodolojik' daire değildir, fakat anlamının ontolojik yapısının unsurlarından birini tanımlar." (Gadamer, 2006: 294) Hermeneutik daire, gelenek ve önyargıların etkileşiminin sürekli olarak birbirini dönüştürdüğü ve böylelikle önyargılarımızla yola çıkmamıza rağmen, ortaya çıkan yeni anlamlarla önyargılarımızı dönüştüren, öte yandan dönüşen önyargılarımızla geleneğin içerisinden gelen yeni seslerin duyulmasını sağlayarak geleneği dönüştüren, dolayısıyla hem önyargılarımıza, hem de geleneğe katkı sağlayan ontolojik unsurdur.

Gelenek, önyargılarımıza sinen ve onları belirleyen unsurdur. Bu nedenle anlaşılacak şeyle en başından bir bağımız ve bir ilişkimiz vardır ki bu bağ ya da ilişki bizzat anlaşılacak şeyin, yani geleneğin kendisidir. Fakat gelenekle olan bağımız bir ittifak ya da mutabıklık

biçiminde değildir. Bu nedenle Gadamer, “hermeneutik çalışma, yakınlık ve yabancılık arasındaki kutuplaşmaya dayanır” (Gadamer, 2006: 295) der. Çünkü, geleneğin ürünü olan şeyle, bir metin ya da ifadeyle, önyargılarımız dolayısıyla geleneğe ait olma açısından hem bir yakınlığımız, hem de metnin zamansal olarak bugünden uzaklığı, yani geçmişe aitliği dolayısıyla bir yabancılığımız vardır. Bu noktada Gadamer, “hermeneutiğin hakiki merkezi bu arada-olma durumudur” (Gadamer, 2006: 295) der. Anlama, tam da bu yakınlık ve yabancılık arasındaki gerilimde gerçekleşir ki amacını bir anlama yöntemi geliştirmek değil, anlamının gerçekleştiği koşulları saptamak olarak belirten Gadamer için bu gerilim belirleyicidir. Bu nedenle Gadamer, “hermeneutiği tam da geleneğin bize ilettiği mesajın ‘aşına’ ve ‘yabancı’ karakteri arasındaki gerilim üstüne bina etmekteyiz ... Yorumcu, bir geleneğe aidiyeti ile soruşturmasının temasına olan uzaklığı arasında parçalanmış durumdadır” (Gadamer, 2008c: 230) der. Fakat bu parçalanmışlık Gadamer için olumsuz bir anlam taşımaz. Gadamer’in *zamansal mesafe* dediği bu durum, bir yarılım değil, geçmişin intikalini sağlayarak bugüne zemin hazırlayan olumlu ve üretken bir kaynaktır. Çünkü geleneği var eden ve sürekliliğini sağlayan *zamansal mesafedir*. *Zamansal mesafe* geleneği oluşturur; başka bir ifadeyle geleneğin evrenselliğini oluşturur. Evrenselliği sağlayan hareketin gerekçesi, gelenekle diyalogun önyargıları sorgulayıp, yeni ve *başka* önyargılar yaratmasıdır. Yeni önyargılar, geleneğin içinden gelen *başka* seslerdir. Bu nedenle Gadamer, ‘önceki’ ve ‘yeni’ önyargılar arasında diyalektik bir ilişki vardır” (Gadamer, 2008c: 232) der. Başka bir ifadeyle, gelenek, ‘bana ait olan’la, ‘başka olan’ın birliği içerisinde süregiden harekettir. Çünkü Gadamer’e göre, bu yakınlık ve yabancılık geriliminde sınanan önyargıların meşruiyeti olacaktır. Geleneğin bugüne intikal eden etkisi olarak önyargıların meşru olup-olmadığı, geleneği anlamaya aracılık edip-etmemesinde sınanır. Başka bir ifadeyle, “önyargı ile hakikat arasındaki ilişki Gadamer’in ‘pozitif önyargı ihtimali’ diye adlandırdığı şey zamansal mesafeye göre tanımladığı birşeydir.” (Hekman, 1999: 139) Anlamayı engelleyen ya da mümkün kılan önyargılar anlama sürecinin öncesinde değil, anlama sürecinin içerisinde kendisini gösterir. Bu nedenle anlama süreci, bir bakımdan geleneğin bugüne olan etkisi olarak önyargıların sınanması, değiştirilip-dönüştürülmesi ya da elenmesi sürecidir. “Tarihsel hermeneutik’in merkezi meselesi, meşru önyargılara zemin hazırlamaktır.” (Hekman, 1999: 139) Bu durumun gerçekleşme koşulunu sağlayan üretken zemin de zamansal mesafedir. Anlama sürecindeki

bu değiştirme-dönüştürme ya da eleme olanağı açısından Gadamer zamansal mesafenin merkezi önemine vurgu yapar.

Gadamer'e göre Schleiermacher, geçmiş ile şimdi ya da yazar ve yorumcu arasındaki ilişkinin yarattığı pozitif etkiyi ilk vurgulayanlardandır. Anlamayı, orjinal metnin yeniden üretimi olarak gören Schleiermacher, yorumcunun yazarı, yazarın kendisinden bile daha iyi anlayarak anlam üretebileceği iddiasındadır. Fakat Gadamer, bu tür bir 'daha iyi anlama'nın yazarın zihnine yerleşmekle mümkün olduğunu iddia eden Schleiermacher'e karşı çıkar. Yorumun, orjinal üretime üstünlüğünü sağlayan yazarın iç dünyasına yerleşme değil, zamansal mesafenin yarattığı farklı bakış açısidir. Çünkü Gadamer'e göre, "her çağ, kendisine intikal eden metni kendi tarzında anlamak zorundadır. Çünkü metnin içeriği kendi çağıyla ilgili olan ve içinde kendisini anlamayı denediği geleneğin tümüne aittir." (Gadamer, 2006: 296) Bu nedenle Gadamer'e göre, yorum hiçbir koşulda metne sadık kalmaz ya da metinle özdeş olamaz. Yorumcunun tarihsel belirlenmişliği, bu tür bir özdeşlik imkanını ortadan kaldırır. Yorumcu, her durumda başka bir zamana aittir. Bu nedenle yorumcu, Schleiermacher'in iddia ettiği gibi 'daha iyi bir anlama'ya değil, 'daha farklı bir anlama'ya ulaşma olanağına sahiptir. "Metnin anlamı, bazen değil, daima yazarını aşar. Anlamanın sadece yeniden-üreten (reproductive) değil, aynı zamanda üreten (productive) bir etkinlik olmasının nedeni budur." (Gadamer, 2006: 296) Bu üretkenliğe, başka bir ifadeyle 'daha farklı bir anlama'ya olanak sağlayan durum ise Gadamer'e göre zamansal mesafedir. Çünkü anlama Gadamer için, farklı tarzda anlamadır ve bu duruma olanak sağlayan zamansal mesafedir.

Metin bir hakikat iddiasıdır. Bu noktada zamansal mesafenin anlamaya sunduğu verimli ortamın ontolojik bir anlamı vardır ki anlamayı Dasein'in zamansallığı içerisinde şekillenen temel varolma biçimi olarak sunan Heidegger, Gadamer için yol gösterici olur. Çünkü anlamanın zamansal olduğu düşüncesi Gadamer'in "zamansal mesafenin aşılması gereken birşey değildir" (Gadamer, 2006: 297) demesine vesile olur. Bu mesafe, anlamayı zaten farklı bir anlama olarak tanımlayan Gadamer için, bu durumu mümkün kılan verimli ve pozitif bir ortamdır. Zamansal mesafe, geçmiş ile şimdi arasındaki uçurum değil, geçmişten bugüne intikal eden geleneğin, intikalini ve sürekliliğini sağlayan koşuldur. Bu

nedenle, zamansal mesafe anlamın ifşa olmasına olanak sağlar –her ne kadar anlamın bütünüyle ifşa olması sonsuz bir zamana ertelense de. Zamansal mesafe ve daima kendi günümüze ait olmaklığımız dolayısıyla açığa çıkmamış ya da dile gelmemiş anlam olanakları dile gelme imkanı bulur. Zamansal mesafe, her daim sınırlı bir anlam olanağı sunan önyargıları iptal etmenin yanısıra, yeni ve hakiki bir anlamaya ulaştıracak yeni önyargıların oluşmasına olanak sağlar. Oluşan bu yeni önyargılar ise, geleneğe eklenerek onun sürekliliğini sağlar ki anlamının dairevi hareketini oluşturan da bu noktadır.

Zamansal mesafe, doğru önyargıları, yanlış önyargılardan ayırmanın yolunu açar ki bu durum onun anlama hareketi içerisindeki asli önemlerinden biridir. Çünkü Gadamer’e göre, zihnimiz önyargılar tarafından koşullanmış olduğundan dolayı önyargılarımızın bilincinde olmayız. Önyargılarımızın bilincine varmamız Gadamer’e göre, “yalnızca provoke edildiğinde mümkündür. Bu provokasyonu, geleneğe ait bir metinle karşılaşma sağlayabilir.” (Gadamer, 2006: 298) Bilincimizi belirleyen önyargılarla geleneğe ya da metne gideriz – ki bu kaçınılmaz olandır – gelenek ya da metin bize bir soru yönelterek hitap ettiğinde önyargılarımız ve bilincimiz provoke olur ve böylelikle anlama olayı başlar. Geçmişle bugün arasındaki zamansal mesafenin üretkenliği – kökü geleneğe ve geçmişe ait olsa da – dönüşmüşlüğüyle bugüne intikal eden önyargıların, gelenekten ya da geçmişten gelen soruyla provoke edilmesi esnasında vuku bulur. Bu soru geldiğinde önyargı askıya alınır ve geleneğin sesine kulak verilir. Önyargı, ötekinin ya da metnin görüşü, bizim için sorgulanabilir birşeye, bir soruya dönüştüğünde tam anlamıyla anlama olayındaki asli yerini alır. Bu önyargının terk edilmesi değil, riske edilerek anlama olayına katılmasıdır. Metnin ya da ötekinin hakikat iddiası dolayısıyla önyargılar bir sınamadan geçer. Anlama, mesafe alınan şeyin – geçmişin, metnin ya da ötekinin – sesinde o ses bilincimizi belirleyen önyargıların geçerliliğini sorgulattığında gerçekleşir. Bu sorgulama, geçmişle bugün arasındaki zamansal mesafenin üretken geriliminin yarattığı ortamda gerçekleşir. Bu nedenle Gadamer, “anlama temelde tarihsel olarak etkilenen bir olaydır” (Gadamer, 2006: 299) der.

2.3. Etki Tarihi İlkesi

Gadamer'in amacı bir yorum teorisi geliştirmek ya da anlamayı bir yöntem haline getirmek değildir. Onun amacı, anlama ediminin tüm farklı biçimlerinde ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamının verili bir nesneyi kendi koşullarında keşfetmek olmadığını, nesnenin etkisinin tarihiyle kurulan özel bir etkileşim türü olduğunu göstermektir. Bu bağlamda Gadamer'in temel kavramlarından ilki etki tarihi ilkesidir.

Gadamer anlamaya ilişkin yöntemsel bir kaygıya sahip değildir. Fakat anlamının tarihsel boyutu Gadamer düşüncesinin temel çıkış noktasıdır. Etki tarihi ilkesi, hem 'anlayan'ın hem de 'anlaşılan'ın tarihsel olduğunu, tarih tarafından şekillendirildiğini gösteren ilkedir. *Etki Tarihi İlkesi* yorumlayanın da, yorumlananın da tarihin etkisi altında olduğuna işaret eder. 'Anlayan' üzerindeki tarih etkisini göstermek için *önyargı*, 'anlaşılan' üzerindeki etkiyi göstermek için *gelenek* ve *otorite* kavramlarını kullanan Gadamer'e göre, anlayan kendisini her zaman verili bir tarihsel durum içerisinde bulur. Bu durum, anlayanın anlama sürecine hem olanak sağlayan hem de onu belirleyerek sınırlandıran bir bakış açısı ya da perspektif içerisinde olmasıdır. Bu bakış açısı ya da perspektif Gadamer'de *ufuk* adını alır. Anlayana bu ufuğu sunan ise tarihselliğidir ve tarih bu noktada anlayanın bilincini koşullar. Ufuk, tarihsel olarak etkilediği bilince bir bağlam sunar ve anlayan bu bağlam dolayısıyla anlar. Anlayan, bir ufuk içerisinde olması ve bu ufuk dolayımında anlamasıyla kendi tarihine ve tarihsel koşullarına, başka bir ifadeyle içinde yer aldığı ufuk etkisine aittir. Gadamer, tam da bu görüşüyle Dilthey'in transpozisyon (yer-değiştirme) olarak ifade ettiği, anlayanın kendi tarihsel 'durum' ya da 'ufku'ndan soyutlanarak anlama edimini gerçekleştirme olanağına sahip olduğu görüşüne karşı çıkar. Anlayanın kendi ufkundan ya da tarihsel durumundan sıyrılması anlama olanağının tümünden iptali demektir. Tarihsel olandan tarih-üstü bir konuma yerleşmesini beklemek mümkün değildir. Gadamer bu türden bir beklentinin özünde anlayan ve anlaşılan arasındaki asli bağın gözden kaçırılması olduğunu ifade eder. Etki tarihi ilkesi, geçmişe ait birşey olarak anlaşılanın bugüne taşınması demektir. Geçmişten bugüne taşınan 'geçmişin ufku', başka bir ifadeyle, geçmişin içinde bulunduğu tarihsel durum değil, 'geçmişin ufkunun etkisi'dir.

Gadamer, *etki tarihi ilkesinin* anlamaya olan etkisini, “tarihsel bir fenomeni, hermeneutik durumumuzun karakteristiği olan tarihsel mesafeden anlamaya çalışırken daima tarihin etkisi altındayızdır” (Gadamer, 2006: 300) sözleriyle ifade eder. Çünkü Gadamer’e göre, neyin anlaşılmasına değer olduğuna karar veren bile tarihin ta kendisidir. Anlama edimi esnasında anlaşılacak şeyi de anlayanın önyargılarını, dolayısıyla zihnini belirleyen de tarihtir. Bu nedenle, Gadamer, anlayanın da anlaşılmanın da tarihsel olduğunu ifade etmek için *etki tarihi ilkesini* öne sürer. Gadamer açısından anlaşılacak şey geçmiş değil, *geçmişin etkisidir*. Daha somut bir ifadeyle, anlaşılacak şey metin değil, metinle bağ kurmamızı sağlayan geçmiş yorumlar zinciridir. Metnin anlamı, yorumlar yoluyla açığa çıkar. Bu nedenle her bir yorum, bir önceki yorumdan hareket eder ya da her önceki yorum, bir sonraki yorum içerisinde eriyerek, ona katılır. Başka bir ifadeyle, her bir yorum daima kendinden önceki yorumların etkisi altındadır. Bu nedenle geçmiş ve şimdi birbirinden bağımsız ve kopuk kendinelikler değil, içiçe geçmiş bir anlam birikimidir. Çünkü anlam, birikmiş yorum ve anlamların toplamıdır. Anlam, bir kendinelik değil, intikal eden birikimdir ve bu birikim geçmiş anlamlandırma ve yorumların yarattığı bir etki olarak vardır. Geçmiş ya da metin, anlamı kendinde keşfedilecek bir ötekilik değil, bu yorumlar birikiminin bizatihi kendisidir. Bu nedenle *etki tarihinin* içeriği gelenekle taşınır. Yorumcu bu etki altında ve yine bu etkinin yarattığı beklentiyle nesnesine gider. Bu nedenle anlam, metni de geçmişi de aşar. Anlam, her bir tarihsel durum ya da anın kendi koşulları içerisinde ortaya koyduğu, gelecekteki yeni yorumlara açık olan tarihsel bir yorumdur ve etki tarihi, bu yorumlar birikiminin gelenekte içerilmesidir. Dolayısıyla, şimdi geçmişten kopuk değil, tersine geçmişin, daha doğru bir ifadeyle geçmişin ve geleneğin etkisi altındadır. Her bir yorum, kendisinden önceki yorumlar totalitesine üzerine inşa olur. Bu nedenle, Gadamer’in hermeneutik daire ile ifade ettiği gibi, her bir yorum, daha sonraki yorumlar için bir ön-anlama zemini olarak vardır. Dolayısıyla anlam, her tarihsel durumda yeni bir yorumla ortaya çıkan, tüketilemez ve kapanışı olmayan bir sürecin ürünüdür. “Geçmişin herhangi bir yorumu, temelde eksik birşeydir.” (Habermas, 2002: 216) Bu nedenle Gadamer, anlama ediminde içinde bulunduğumuz tarihsel an ve durumun belirleyiciliğine vurgu yapar; fakat bu tarihsel durumun, anın ya da şimdinin de tarihin etkisi altında olduğunun altını çizmek için *etki tarihi ilkesini* öne sürer. Bu nedenle Gadamer, “tarihsel olarak etkin bilinç, anlama edimi içerisindeki bir unsurdur ve *sorulması*

gereken doğru soruları bulmada zaten etkindir.” (Gadamer, 2006: 301) Tarihin etkisi, anlaşılmaya değer ‘durum’un ne olduğuna karar verir ve bu ‘durum’ tarih tarafından belirlenir. “Kendimizi daima bir ‘durum’ içinde buluruz” (Gadamer, 2006: 301) diyen Gadamer’e göre bu ‘durum’ anlaşılın şeyin, yani geleneğin şekillendirerek bugüne intikal ettirdiği ve yine geleneğin içindeki konumumuzdur ve tarihten bağımsız değildir. Bu ‘durum’, Gadamer’e göre tarihsel varlıklar olmamız dolayısıyla hiçbir zaman tam olarak açıklanamaz. “Çünkü tarihsel olmak, kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olamaması demektir.” (Gadamer, 2006: 301) Dolayısıyla içinde bulunduğumuz ‘durum’ ve onun tarihsel belirlenmişliği, bir yandan geleneği anlama olanağını inşa ederken, öte yandan onu sınırlar. Gadamer, ‘durum’ kavramının bir yandan sınırlayan, öte yandan olanak sağlayan yanını gösterebilmek için *ufuk* ifadesini kullanır.

2.3.1. Anlama, Yorum ve Uygulama Birlikteliği: Ufukların Kaynaşması

‘Durum’ bugündür, şimdidir ve bu nedenle sınırlı bir an olarak bugünün ya da şimdinin belirlediği koşuldur. Dolayısıyla, şimdinin ve bugünün belirlediği koşullar içerisinde bir anlama olanağı sağlar. Bu nedenle, ‘durum’, hem anlama olanağı sağlayan, hem de anlama olanağını sınırlayan bir perspektif içinde değildir. Gadamer, bir perspektif içinde olma ve bir perspektiften bakma durumumuzu *ufuk* kavramıyla ifade eder. “Ufuk, belirli bir hakim noktadan görülebilen herşeyi içine alan görüş alanıdır.” (Gadamer, 2006: 301)

Anlama bir ufukun içerisinde olma, o ufukun sınırından anlaşılana bakma olayıdır. Ufuk, anlamayı olanaklı kılan perspektif ya da bakış açısidir. Dolayısıyla, bir ufukun içinde olmadan anlamak olanaksızdır. Anlamanın koşullarını yaratan görme noktası, referans ya da perspektif olarak ufuk, öte yandan her anlama olayını sınırlayan ve kısmi bir anlama biçimi haline getiren bir belirlenmişlik durumudur. Başka bir ifadeyle, bir duruş noktası, perspektif ya da bir anlam dünyası olarak tanımlanabilecek olan *ufuk* kavramı, bir yandan anlamaya olanak sağlarken, öte yandan her bir anlamayı, sadece bir ufka ya da perspektife görünen kadarıyla kısıtlayan, sınırlayan etkidir. Çünkü, tek bir noktadan ya da ufuktan bakarak, herşeyi görebilmek mümkün değildir. “Tarihsel olarak önceden verilen hem geçmişle olan bağlantımızı temin eder, hem de bizim görüş alanımızı (ufkumuzu) sınırlar.

Bu nedenle ufuk ya da hermeneutik ortam sınırlı ifşa demektir.” (Tatar, 1999: 123) İçinde bulunulan ufuk her ne kadar geçmiş tarafından şekillendirildiği için bizi geçmişe bağlasa da, geçmiş ile şimdi arasında bir gerilim her zaman vardır. Anlamanın bu sınırlanmışlıktan kurtulabilmesi için, Gadamer’e göre, bir ufkun başka bir ufka, daha doğru bir ifadeyle, ötekinin ufkuna ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç, hem tarihi, hem de bir başkasını anlamada önemi kaçınılmaz olmandır. Bu nedenle, anlama olayı açısından ötekinin önemini Gadamer, “ötekini anlamak için, kendimizi onun ufkuna yerleştirmeliyiz” (Gadamer, 2006: 302) sözleriyle ifade eder. Öteki ister geleneğin metni isterse de bir başka kişi olsun, kendimizi onun tarihsel ufkuna yerleştirmedığımız sürece anlamanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle ötekinin ufku keşfedilmelidir. Fakat ötekinin ufkunu keşfetmek, ötekinin zihnine yerleşmek, onunla uzlaşmak ya da hemfikir olmak değildir. Çünkü anlama, ötekinin zihniyle hemhal olma değil, ötekinin ötekiliğini teslim ederek onunla bir etkileşim içerisinde olmaktır. Bu etkileşim içerisinde olma hali, ortak bir konu etrafında, yeni bir perspektifin ya da hakikatin ortaya çıkışını sağlama olanağıdır. Konu etrafındaki birlik ve aynı zamanda geçmiş ve şimdi arasındaki ayrılık, yeni bir hakikatin ortaya çıkış koşuludur. Yeni hakikat, geçmişe bağlılık ya da bugünün verili sınırlılığına tabi olmanın ötesinde bir geleceğe işaret eden kaynaşma halidir. Çünkü, ufuklar arasındaki etkileşim kendisini geçmiş ya da şimdide ifşa eden yorumlarda gizli kalan yeni bir yorumun inşa olmasını sağlar.

Gadamer’e göre, tek ve kapalı bir ufuk içerisinde olma, anlama olayını olanaksız hale getirir. Çünkü Gadamer’e göre, “ufuk, içinde hareket ettiğimiz ve bizimle birlikte hareket eden şeydir.” (Gadamer, 2006: 303) Ufuklar sürekli devinim halindedirler. “Ufuklar açıktır ve değişirler, biz onlara girer ve sonra onlarla birlikte deviniriz.” (Habermas, 2002: 204) Ufukların devinim içerisinde olmasını sağlayan, tarihsel bir varlık olan insanın, anlama hareketinin de tarihsel olmasıdır. Anlamaya bu hareketliliği sağlayan ise, Gadamer’e göre, gelenekle olan ilişkidir. Gelenekle ya da başka tarihsel varlıklarla ilişki yabancı bir dünyayla ilişki olarak görülmemelidir. Çünkü, Gadamer’e göre, “bunlar hep birlikte içinde hareket ettiğimiz büyük bir ufuk oluştururlar.” (Gadamer, 2006: 303) Başka bir ifadeyle, bugünün ufku ve geçmişin ufku birbirine karşıt iki konum değildir. Bugünün ve geçmişin ufku, her ikisini de içine alan tarihsel ufkun, yani geleneğin gerçekleştiricisidir.

Gelenek, ancak içinde bulunduğumuz ufuk, bugünün anlam dünyası ya da perspektifi dolayısıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla, geleneği ya da geçmişi anlama, başka bir tarihsel zihne yerleşmeyi gerektirmez. Biz bir ufuk içerisine yerleşmemiz dolayısıyla tam da geleneğe, yani ötekinin ufkuna yerleşmiş oluruz. Çünkü kendimizi bir ufka yerleştirmek, ne kendi ufkumuzu terk ederek ötekiyle empati kurmayı ne de ötekini kendi ufkumuza indirgememizi gerektirir. “Şimdinin ufku, tabiri caizse geleneğin geldiği ufuktan kopmuş değil, onunla kaynaşmış durumdadır.” (Habermas, 2002: 208) Gadamer için şimdinin ufku ile geçmişin ufku birbirinden kopuk değildir. Şimdinin ufkuyla, geçmişin ufku her daim kaynaşmış durumdadır. Çünkü şimdinin ufku, geçmişten gelen önyargıların sınanması doğrultusunda, değişen-dönüşen ve bu haliyle şimdinin ufku haline gelen devinim halinde olan yapıdır. Bir ufuk içerisinde olmak, başlı başına kaynaşarak devam eden bir sürekliliğin içerisinde olmaktır. Şimdinin ufkunun gelenekle, başka bir ifadeyle geçmişin ufkuyla etkileşimi sayesinde bu devinim bir ivme kazanır. Bu nedenle şimdinin ufku geleneğin etkisi altındadır ve ancak gelenekle etkileşim yoluyla şekillenir. Gelenek, tarihsel ufukların sürekliliğini içerir ve şimdinin ufku da zaten geleneğin ürünüdür. Şimdinin ufku, bu tarihsel ufuklardan bağımsız değildir. Geleneğin sürekliliğini sağlayan bu ufukların birbiriyle içiçe geçmesidir. Başka bir ifadeyle gelenek, bu içiçe geçmişliğin kendisidir. Şimdinin ufku aynı geleneğin bir anıdır sadece ve gelenek, bu beklentiler ufkundan hareketle içselleştirilir ve yeniden inşa edilir. Bu nedenle Gadamer’e göre göre anlama, “kendi bireyselliğimizi değil, aynı zamanda ötekinin bireyselliğini de aşan daha yüksek bir evrensele yükselmeyi gerektirir.” (Gadamer, 2006: 304) Bu noktada Gadamer, ufuk kazanmayı insanın kendi görüş açısının ötesine bakabilmesi olarak tanımlar. Gelenekle yüzleşmek, bu öteye geçişin, ötekilerin anlam ufuklarına açılmanın anahtarıdır. Fakat, ötekinin anlam ufkuna açılma, kendi tarihsel ufkunu terk etmek değildir. Amaç, kendi ufkunu görmezden gelmek ya da terk etmek değil, ufkunu daha bütünlüklü ve çok boyutlu görmedir ki bu hem kendinin hem de ötekinin aşıldığı daha yüksek bir evrenselliğe varmadır. Bu noktada Gadamer’in önerdiği yol, ne kendi kısıtlı-sınırlı ufkuna saplanıp kalma ne de onu tümünden devre-dışı bırakmadır. Kendimizi terk etme, anlamayı olanaklı kılan tarihsel ufku da terk etmedir çünkü. Bu nedenle, tarihsel ufuk, hem kendisini, hem de ötekini üretken bir ilişki içinde dönüştürmedir.

Önyargılarımız dolayısıyla bir geleneğin içinde konumlanmış olma durumumuz ve onun sağladığı anlam ufku, anlama olayında bize en yakın olan şeydir ve biz daima onun etkisi altında anlarız. Geçmişe ve geleneğe de ancak, geçmişle kopukluk taşımayan, fakat yine de bugüne ait olan bu anlam ufku dolayımında bakarız. Fakat bu, geçmişi, bugünün anlam ufkunda eritme anlamını değil, geleneği anlama koşullarını yaratan önyargı ve anlam ufkumuz dolayısıyla yine geleneğe hareket kazandırma demektir. Önyargılar, her ne kadar geleneğin etkisini taşısalarda, şimdinin anlam ufkunu oluşturur, fakat şimdinin anlam ufku, önyargılar denetlenip-sınandıkça değişir, dönüşür, şekillenir ve oluşur. Tam da bu oluşum sürecini yaratan, geçmiş ve gelenekle yüzyüze gelme yoluyla bugünü ve bugünün anlam ufkunu yeniden ele almaktır. Bu nedenle, şimdinin ufkunu şekillendiren, geçmişle, gelenekle olan ilişki ya da iletişimimizdir. Geçmiş ya da gelenekten yalıtılmış olmayan içinde bulunduğumuz anlam ufku, yine geçmiş ve gelenekle kurduğumuz ilişki dolayısıyla yenilenecektir. Gadamer'in *ufukların kaynaşması* olarak ifade ettiği bu durum, geçmişin ufkuyla kurulan diyalog yoluyla bugünün ve geleceğin ufkunun yeni bir boyut kazanarak dönüşmesi ya da oluşmasıdır. Gadamer için, "şimdinin kendi başına izole edilmiş bir ufku yoktur. Aksine, anlama daima kendi başına var oldukları zannedilen bu ufukların kaynaşmasıdır." (Gadamer, 2006: 305) Bugün ve bugünün anlam olanakları zaten geçmişle içiçe geçmiştir. Başka bir ifadeyle, bugünün anlam ufkunda olmak, bu kaynaşma yoluyla oluşmuş bir anlama biçiminin içinde olmak demektir. Gelenek, bu kaynaşma sayesinde olagelen ve süregelen harekettir. Eskiye ait olan ile yeniye ait olan birbirine indirgenerek anlaşılabilen kendinelikler değil, içiçe geçerek, kaynaşarak geleneği devam ettiren ve geleceği inşa eden perspektiflerdir. Geleneği oluşan bir süreç haline getiren, geçmiş ile şimdi arasındaki zamansal mesafenin yarattığı gerilimdir. Çünkü anlama, bu gerilim ortaya çıktığında gerçekleşir. Bu gerilim, geleneğin geleceğe yansımalarının teminatıdır. Çünkü geleneği ve yeniye inşa edecek olan bu gerilimdir. Bu gerilim yoluyla anlam, geçmişin ve bugünün ötesinde bir yerde yani gelecekte ikame eder. Geçmiş, bugünün ufkundan dile gelir, ön plana çıkar, kendisini gösterir ve geleceği, yeniye inşa eder "Bir tarihsel ufku geleceğe yansıtmak, tarihsel ufku, şimdinin anlama ufkusuyla buluşturmadır." (Gadamer, 2006: 305) Bu nedenle Gadamer'e göre anlama, *ufukların kaynaşması*, geçmişin ya da

şimdinin ufuklarının muhafazasının ötesine geçen başka bir ufkun, anlama biçiminin oluşması olayıdır.

Anlama süreci bir ufuk ve ufkun sunduğu bağlam dolayısıyla mümkündür. Bu ufkun iptali, anlama olanağının da iptalidir. Fakat anlama süreci, bir ufka ilişkin tutucu bir tavır geliştirmek de değildir. Çünkü Gadamer'e göre anlama, anlayanın ufku ile anlaşılmanın ufku arasındaki ilişki ya da etkileşimdir. Bu etkileşimde ne anlayan ne de anlaşılın kendi ufuklarının bireyselliğini terketmez. Anlayan ile anlaşılın arasında bir mesafe olsa da, amaç bu mesafeyi kapatmak değil – ki bu zaten mümkün değildir – anlayanın mesafeli bir konumda durduğu anlaşılının bugüne intikal eden tarihsel etkisiyle yüzleşmesidir. Başka bir ifadeyle anlama, anlama nesnesinin ya da bir tarihsel fenomenin kendisine ve onun kendinde koşullarına sadık bir refleksiyon değil, anlayanın tarihsel ufkuna intikal eden ya da taşınan etkisiyle ilgilidir. Gadamer, anlayanın ufkuyla, anlaşılının -etkisi içinde bulunulan zamana intikal eden- ufkun etkileşimini *ufukların kaynaşması* olarak ifade eder ve anlama asli anlamını bu kavramda bulur. *Ufukların kaynaşması* ne anlayanın ne de anlaşılının ufkunun mutlaklaştırılmasıdır. Bu etkileşimden bir evrensel boyut yaratmadır. Geçmişin ufku, zaten etki tarihi olarak bugüne intikal edendir ve anlayanın içinde bulunduğu anlam ufkuna taşınır ki gelenek zaten bu etkinin bizatihi kendisidir. Bu nedenle amaç geçmiş kendi koşullarında ele geçirme değil, gelenekle dolayısıyla bir etki olarak bugüne intikal eden geçmişle, bugünün anlam ufku ve problemleri dolayısıyla yüzleşerek bir evrensele ulaşmanın olanağını yaratmadır. Bu yüzleşmenin nasıl gerçekleşeceği sorusuna ise Gadamer, *anlama*, *yorum* ve *uygulama* etkinliklerini tek bir açıklamaya dönüştürme yoluyla yanıtlar.

Gadamer, “anlama daima yorumdur ve bununla birlikte yorum, anlamanın açık formudur” (Gadamer, 2006: 306) der. Anlama ve yorumun birbirinden farklı iki şey olduğu görüşünü reddeden Gadamer, aynı zamanda anlamanın *uygulama* anlamını da içerdiğini ifade eder. Habermas'ın bir ifadesine başvurursak, Gadamer, “uygulamanın, bütün bir anlamanın bütünleştirici anı” (Habermas, 2002: 219) olduğunu ifade eder. Anlama, her bir tarihsel durumda yeni ve farklı bir anlamadır. Bu haliyle, uygulamayı içine alır. Anlamanın tarihsel olduğunu, bilincin bugüne intikal eden gelenekte ikamet ettiğini ve bu ikame etmenin

anlamanın ön-yapısını, başka bir ifadeyle önyargılı yapısını oluşturduğunu ifade eden Gadamer için, “anlama bir olay olarak gerçekleşir” (Gadamer, 2006: 308), çünkü “anlama daima uygulamadır.” (Gadamer, 2006: 308) Anlama, geleneğe anlamlı olan şeyin tespiti ya da geçmişle hemfikir olma değildir. Çünkü anlama, tarihsel süreç içerisinde değişen-dönüşen ve bu değişim dönüşümle bugüne intikal eden bir etki olarak geleneğe açık değildir. Fakat yine de anlama, hiç bir koşulda geçmişle ya da geleneği ele geçiremez. Biz geleneğe değil, gelenek bize egemen olduğu sürece anlama gerçekleşir. Bu nedenle tabii olunması gereken gelenektir. Geleneğin bize egemen olma durumunun gerçekleşmesi ise ancak ortak bir meselenin (Sache) bugünün ufku dolayısıyla ele alınması bağlamında uygulamada mümkündür. Çünkü Gadamer için, anlamaya engel teşkil eden geçmişle şimdi arasındaki zamansal mesafenin anlamı yabancılaştırması problemi, geçmişte ya da ötekilerin dilinde ortaya çıkan bir hakikat iddiasının bugünün anlam olanakları itibariyle yeniden yorumlanması olarak ancak uygulamada ortadan kalkar.

Gadamer için anlama, aynı şeyin, geleneğin farklı tarzlarda kendisi göstermesi ya da açması dolayısıyla tarihseldir. Gelenek evrenselidir, çünkü insanın kendini-bilme formlarının taşıyıcısıdır ve anlama, bireysel ve kendi gününe ait bir varoluşun bu evrensel ilişki kurarak kendini-bilmesi meselesidir. Anlamanın pratik boyutuna dikkat çekmeye çalışan Gadamer için, insan varlığının dünyayı ve varoluşunu anlama ve yorumlama biçimlerinin taşıyıcısı olarak geleneğe yüzleşmesinin evrensel bir boyutu vardır. İnsan, insanı anlamak ve bugünün anlam ufku ve beklentilerinden yola çıkarak geleceği inşa edebilmek için ötekilerin anlam dünyası, dolayısıyla geleneğe yüzleşmelidir. Başka bir ifadeyle, anlama gelenekten ya da insani varoluşun var ettiği anlamlar dünyasından gelen sesleri, bugünün anlam ufkuyla işitebilmesi ve yeni yorumlarla insanlığın evrensel anlam dünyasına, geleneğe katkı sunmasıdır. Bu nedenle geleneği anlama, insanlığın ortak meseleleri hakkında yeni bir anlam inşa ederek evrensel olana, geleneğe katkı sunma bağlamında uygulamadır. Kısacası, anlamanın aynı zamanda uygulama olduğunu ifade eden Gadamer, bu durumu Aristoteles etiği üzerinden göstermeye çalışır. Çünkü, Gadamer için bu noktada uygulama, genel bir ilkenin tekil bir duruma tatbiki değil, bir evrenseli inşa etme anlamını taşır. “‘Uygulama’ hermeneutikte de en az Aristoteles’te olduğu kadar belirleyici bir ögedir. Hiçbir zaman anlamanın arkasından gelen ikincil bir operasyon

değildir; uygulamanın nesnesi, daha baştan ve tümüyle hermeneutik anlamının gerçek ve somut içeriğini belirler. ‘Uygulama’ daha önceden bilinen bir genel doğrunun, belli bir durumu açıklamak için uyarlanması değildir.” (Gadamer, 2008c: 218) Gadamer, uygulamanın tam da metnin orijinal anlamıyla ilgili olduğunu ifade eder. Fakat bu durum kesinlikle Gadamer’in bir objektivizm peşinde olduğu imasını taşımaz. Çünkü Gadamer’e göre, “objektivizm bir kuruntudur.” (Gadamer, 2008c: 218) Gadamer, Aristoteles’in aklın ahlaki davranışlardaki etkisine yaptığı vurguya benzer bir ilişkiyi, tarihsel bilgi ile yorum arasında kurmaya çalışır. Tarihsel bilgiyi, kültür (Bildung) inşa etme ereğiyle ilişkilendirerek, onun aynı zamanda bir pratik bilgiye hizmet ettiğini göstermeye çalışır. Çünkü Gadamer’e göre “anlama, ortak amaca katılmaktır.” (Gadamer, 2008c: 220) Bunun yolu öznelarasılıktır. Gelenekle diyalog, bu öznelarasılığın zeminidir. Çünkü ancak bu diyalog sayesinde önyargılarımız düzenlenerek düşünme ve anlama barikatlarımız yıkılır. Gelenekle diyalog, önyargı ve önyargıların yarattığı beklenti barikatını aşmayı sağlar. Diyalog esnasında denetlenen, ait olduğumuz tarihsel ufukta sabitlenen önyargılardır. Önyargı barikatının aşılması aynı zamanda yeni anlam olanaklarının ortaya çıkması ve yeni anlam olanaklarının geleneğin devinimini ve sürekliliğini sağlamasıdır ki Gadamer için hermeneutik dairenin taşıdığı anlam da budur. Her yeni yorum, bir ön-anlama üzerine inşa olur ve her yorum, bir başka yeni yorum için bir ön-anlamaya dönüşür. Anlaşılan şeye giderken içinde bulunduğumuz beklentiler ve ön-anlamalar, gelenekle yüzleşme esnasında değişip-dönüşerek, yeni yorumlara dönüşür ve bir ön-anlama olarak yine geleneğe katılırlar. Çünkü, önyargı ve beklenti barikatının aşılması, sahip olduğumuz cevapların ötesine geçerek, nesnenin ya da başka bir ifadeyle konunun, sorunun bizatihi kendisine dönülmesini sağlar. Bu nedenle Gadamer, “yorum, ‘nesnelerin kendileri’ne yapılan ortak ve anlaşılabilir bir göndermedir ... Hermeneutiğin hareket noktası, anlamının, hem bir gelenekte ifadesini bulan ‘nesnenin kendisi’ne hem de o nesnenin bize içinden hitap edebileceği bir geleneğe ilişkin olduğu gerçeğidir.” (Gadamer, 2008c: 229)

Gadamer’e göre Aristoteles etiğinin önemi, düşünürün erdemi pratiğe ve *ethosa* dayandırmasıdır. Aristoteles’e göre insan, eylemleriyle kendisi olur ya da olduğu şey her neyse ona göre davranışta bulunur. Bu nedenle, insanın erdemi eyleminde pratiğinde kendisini gösterir. Bu durumu Gadamer, somutlaşmayan, pratiğe, eyleme dönüşmeyen

bilginin anlamsızlaşması olarak yorumlar. Gadamer'e göre Aristoteles için ahlaki bilgi, ahlaki eylemde kendisini gösterir ya da pratikte, uygulamada kendisini göstermeyen bir soyut-teorik ahlaki bilgi anlamsızdır. Gadamer'e göre, bu perspektifi dolayısıyla Aristoteles "yöntem probleminde ahlaki bir boyut kazandırır." (Gadamer, 2006: 311) Aristoteles etiği pratikle ya da uygulamayla ilişkilendirerek, aynı zamanda onun mutlak kesinliklerle belirlenip, ifade edilemeyeceğini göstermiş olur. Başka bir ifadeyle Aristoteles, etiğin tikel bir durum ya da eylemden bağımsız olarak ele alınabilecek saf ve teorik bir bilgi olmadığı düşüncesini öne çıkarır. Bu nedenle Gadamer'e göre Aristoteles, ahlaki bilginin yönetime dayalı, nesnel ve genel bir bilgi olmadığını, tekil bir durum ya da eylemin koşullarında var olduğunu göstererek, hermeneutik anlama açısından da yeni bir söz söyleme olanağı yaratmıştır. Ahlaki bilgi gibi, anlama ya da hermeneutik de nesnel ve yönetime dayalı bir eylem değildir. Anlayan geleneğe aittir; bu nedenle anlama tarihseldir. Öte yandan anlama olayı her ne kadar nesnel ve saf bir *theoria* etkinliği olmayıp, tarihsel olsa da, tıpkı ahlaki bilgi gibi bir bilgi iddiası taşır.

Aristoteles, ahlaki bilgi (*phronesis* / Pratik bilgelik) ve teorik bilgi (*episteme*) arasında bir ayrım yapar. Anlama Gadamer'e göre, *phronesis*, *episteme*den yani teorik bilgiden daha yakındır. Çünkü anlamının nesnesi, *phronesis* gibi insan ve insan eylemleridir. Aristoteles'in ifade ettiği gibi, insan eyleyen ve kendisini eyleminde açan bir varlıktır. *Phronesis*'te "bilginin amacı, eylemini yönetmektir." (Gadamer, 2006: 312) Bu bağlamda Aristoteles *phronesis*i, başka bir ifadeyle 'bilginin yönettiği eylem'i, Grekler'in *tekhné* kavramından ilham alarak açıklar. *Tekhné*, birşeyin nasıl yapılması gerektiğini bilen ustanın ya da zanaatkarın bilgisidir. *Phronesis*i de insanın kendisini olması gereken şeye uygun olarak inşa etmesi olarak tanımlayan Aristoteles, bu tür bir inşa etmenin bilgiye dayalı olduğunu gösterir. *Phronesis*, tıpkı *tekhné* gibi amacı, eylemi belirlemek ve ona kılavuzluk etmek olan bilgidir. Bu noktada pratik bilgi olarak *phronesis*, Gadamer'e göre hakiki bir bilgidir.

Gadamer, her ne kadar *phronesis* yakın olsa da, anlamının ne *tekhné* ne de *phronesis* olduğunu, fakat her ikisinin de uygulama olarak anlamının görevini belirlemede yol gösterici olduğunu ifade eder. *Tekhné*, bir önbilgi içerir ve bu bilgi teoriktir. Fakat bu teorik

bilgi, yani deneyimle kazanılır. Başka bir ifadeyle, *tekhné*de teorik bilgi, yapma, uygulama ya da deneyim esnasında kazanılır ki Aristoteles'in *phronesis* için *tekhné*yi örnek alması, bu noktada anlamlıdır. Ahlaki eylemde bulunma, doğru olan şeyi görme ve buna bağlı olarak doğru olanı yapma görevidir. Bu noktada *tekhné* ve *phronesis* arasında açık bir fark vardır. *Tekhné*de önceden bilinen bir yol ya da yöntemi uygulama söz konusuyken, *phronesiste* bu türden önceden belirlenmiş ya da sahip olunan bir yöntemin başka bir özel duruma uygulanması olanaklı değildir. Bir yasa ya da kuralın, tekil bir duruma uygulanması bile her zaman tam ve *phronesise* uygun bir yol değildir. Tam da bu noktada Aristoteles, *phronesisi*, *tekhné*den ayıran 'hakkaniyet (*epieikeia*)' kavramının önemine vurgu yapar. Çünkü, yasa ya da kuralın birebir tekil bir duruma uygulanması problem yaratabilir ki bu noktada Aristoteles, yasanın düzeltilmesinin gerekliliğine vurgu yapar ve bu tür bir durumda gözetilmesi gerekenin 'hakkaniyet' prensibi olduğunun altını çizer. Yasa, insani gerçekliğin düzensizliği ve kusurluluğu nedeniyle çoğu zaman uygulamada eksik ve yetersiz kalır. Bu nedenle, uygulamaya 'hakkaniyet' eklenmelidir. Aristoteles, "bir yasalar sistemini mutlak anlamda doğru hukuk olarak görmez; tersine 'hakkaniyet' kavramını hukuka zorunlu bir ek olarak dikkate alır." (Gadamer, 2006: 316) Tüm yasa ve kurallar, zorunlu olarak bir kusurluluk taşır, fakat Gadamer için, Aristoteles'e göre, "ahlaki fikirlerin farklı zamanlar ve halklardaki çeşitliliğine rağmen şeylerin doğası gibi birşey vardır." (Gadamer, 2006: 317) Fakat bu doğa sadece insan eyleminde somutlaştığı ve insan eylemi tarihsel olduğu için mutlak ve değişmez nitelikte değildir.

Phronesis, doğru yaşamaya karşılık gelir ve Gadamer'e göre, doğru yaşama, kişinin kendisiyle müzakere etmesi yoluyla kazanılır; önceden bilinebilir bir bilgi değildir. Burada peşinen verili hiçbir kesinlik yoktur. Bu nedenle, Gadamer'e göre, "*phronesis* tanımlamalarının ayırıcı özelliği belirsizlikleridir; çünkü bu bilgi, bazen daha çok amaçlarla ilgili, bazen de amaca götüren araçlarla ilgilidir." (Gadamer, 2006: 318) Gadamer'e göre ise, hem araçları hem amaçları içine alan bir bilgi türü olarak *phronesis*, özel bir deneyim türünü içerir.

Özetle ifade edildiğinde Gadamer anlama ve uygulama arasındaki birliği *phronesis* kavramıyla kurar. Bilgiye dayalı eylem olarak *phronesis* kavramı, kendini somut-tekil bir

durumda, eylemde ya da uygulamada ortaya koyan bilgi karşılığıyla, Gadamer'in anlamayı aynı zamanda uygulama ya da bir olay olarak görme savına ilham verir. Çünkü Gadamer'e göre, "uygulama, anlama fenomeninin ne ardıl ne de arızı unsurudur; uygulama başlangıçtan beri bir bütün olarak onu belirler." (Gadamer, 2006: 321) Anlama, uygulamadır. Fakat uygulama, verili, mutlak ve evrensel bir bilginin tekil bir durumla ilişkilendirilmesi değildir. O evrensel, tıpkı *phronesis* gibi, somut-tekil bir durumun koşullarına uygun düşünerek, dolayısıyla uygulayarak oluşan, inşa olan ya da ortaya çıkan şeydir. Anlama, bugünün tarihsel koşulları yoluyla geleneği yeniden yorumlayarak evrenseli inşa etmedir ve tam da bu nedenle uygulamadır. Bu nedenle anlama, evrensel bir ilkenin tekil-somut bir tarihsel koşula uygulanması değil, bugünün sınırlı-tekil-somut anlam olanaklarıyla geleneği yeniden yorumlayarak evrenseli inşa etmesidir. Anlama tam da bu boyutuyla bir uygulamadır. Geleneği anlamanın anlamı ve önemi de bu evrenseli oluşturmada gizlidir. Geleneği anlama, onu kendi koşullarında keşfetme değil, bugünün koşullarında yeniden yorumlama, dolayısıyla uygulamadır. Dolayısıyla uygulama, geçmiş ve bugün arasında gerçekleşen bir diyalog yoluyla evrensel bir anlamaya ulaşmadır. Bu noktadan hareketle Gadamer, yorumcunun kendisini anlama etkinliğinin dışında tutmak yerine, geleneği kendi zamanıyla ilişkilendirmesi gerektiğini vurgular. Gelenekten geleni, geçmişi şimdiyle ilişkisi ve sürekliliği içerisinde görebilmeli, bugünün koşullarına ve ihtiyaçlarına göre yorumlamalı, bugüne adapte edebilmelidir. Anlamanın uygulamayla bir ve aynı olduğu nokta tam da burasıdır. Geçmişten beri şekillenerek bugüne gelmiş geleneğin sesine, bugünü dikkate alan bir yorumla karşılık verilmelidir. Gadamer bu durumu, bir hukuki yasayı uygulama örneğiyle açıklar. Yargıç, genel bir yasayı tekil bir duruma uygularken, aslında yasayı yorumlamak durumundadır ki o bunu yasada geçerli hukuki anlamı, başka bir ifadeyle yasanın süregelen etkisini gözönünde bulundurarak yapar. Aynı durum, geleneği yorumlamaya çalışan yorumcu için de geçerlidir. Yorumcunun anlaması gereken geçmişe ait tekil olay ya da durumların kendinde halleri değil, bu olayların anlamı ve önemi, başka bir ifadeyle tarihe ait bir olayın bugüne etkisidir; geleneğin bugüne ulaşan sesidir. Yorumcu zaten bu etki içerisinde kendisini bulur. Başka bir ifadeyle, yorumcu zaten geleneğe bir perspektiften, bugünün ufkundan bakar. Yorumcunun bakışı bir perspektife bağlıdır ve bu perspektifi yorumcunun kendisi seçmez; kendisini bu perspektifin ya da ufku içinde bulur. Bu perspektif ya da ufuk, geleneğin

bugüne intikal eden etkisi ya da sesiyle şekillenir ki bu çerçeveye Gadamer, ön-anlama ya da önyargı adını verir. “Ön-anlama, anlama sürecinde kazanılabilecek birşey değil, anlama sürecini önceleyen birşeydir” (Gadamer, 2006: 327) ve anlama sürecini önceleyen bu yapı, her daim gelenekle ilişkilidir.

Gadamer’e göre “hermeneutik ... anlamaya çalıştığı şeyin ideal niteliğinin sorumluluğunu üstlenir.” (Gadamer, 2007a: 235) Bu nedenle Gadamer için hermeneutiğin pratik felsefeye bir yakınlığı vardır. Hermeneutik, sadece geleneği ve metinleri orijinale sadık kalarak anlama değil, geleneği verimli bir biçimde yeniden üretme etkinliğidir. Bu nedenle anlama ve yorum, metnin asıl söylemek istediği şeyi keşfetmek değil, söylenilenin ardındaki söylenilmeyeni, dolayısıyla soruyu açığa çıkararak bir yeni inşa sürecidir. Gadamer “yorum her zaman yaklaşık bir yorumdur: sadece olası ve verimli bir teşebbüstür, fakat asla mutlak değildir” (Gadamer, 2007a: 241) der. Yorum kavramı, insan bilgisinin sınırlılığına atıf içerir. Yorum, metnin anlamının birebir açığa çıkarılması değildir. Anlama ve yorum aslı anlamını, metnin cevap teşkil ettiği soruyu ortaya çıkarmada bulur. Bu nedenle Gadamer, “felsefi hermeneutik, cevaplardan daha çok sorularla ilgilidir – daha açık bir ifadeyle, felsefi hermeneutik, ifadeleri, anlaşılması gereken soruların cevabı olarak yorumlamaktır” (Gadamer, 2007a: 241) der. Gadamer, her ifadeyi bir soruya verilen cevap olarak görür ve her sorunun da aslında bir cevap olduğunu düşünür. Çünkü soru, bizim beklediğimiz anlamlarla, genelin görüşleri arasında bir gerilim ortaya çıktığında ve genel kanaatlere ilişkin eleştirel bir tavır içerisine girmemiz esnasında kendini gösterir. Soru, bu gerilimi giderecek bir cevap ya da anlam olanağı içerdiğinde görünür hale gelir. Bu nedenle Gadamer, sorunun ardında yatan gerekçeleri anlamamız gerektiğini öne sürer. Temel mesele, ‘bu soru neden sorulmuştur ya da bu soruyu sorduran gerekçe nedir?’ sorusuyla yola çıkmaktır ki yeni bir cevap arayışı, dolayısıyla yorum olanağı ortaya çıkabilsin. Bu olanağın ancak diyalog yoluyla gerçekleşebileceğini ifade eden Gadamer, diyalogun ifadede sessiz kalmış diğer ifadeleri ortaya çıkarabileceğini öne sürer. Gizli kalmış anlamların açığa çıkmasının yolu diyalogtur. Bu nedenle Gadamer, “anlama insanın daha derin ve geniş bir kendini-anlama yolu kazanmasıdır. Bu ise şu anlama gelmektedir: Hermeneutik bir felsefedir ve felsefe olarak pratik felsefedir.” (Gadamer, 2007a: 245) Çünkü anlama, bilgisine sahip olunan bir işin uygulanması değil, Aristoteles’in *phronesis*

erdeminde vurguladığı gibi, teorik bilgi ile pratik eylem birlikteliğine dayanan bir harekettir. Anlama hareketinin *theoriasi*, *praksisinden* bağımsız değildir. Gelenekle diyalog yoluyla hermeneutik, insanı kendisiyle, eylemiyle ve anlama biçimleriyle, başka bir ifadeyle pratikleriyle yüzleştirerek bir ben-bilincine ve *theoriaya* ulaşmasının yolunu açarak ‘daha iyi’nin ya da evrenselin inşasına olanak sağlamaktır.

Anlama, gelenekten intikal edeni bugüne uygulama, başka bir ifadeyle bugünün anlama olanakları dolayısıyla onu yeniden yorumlamadır. Bu nedenle anlama, aynı zamanda yaratıcı bir eylemdir. Geleneği anlama, gelenekten gelen ifadeyi anlamadır ki Gadamer’e göre ifadeyi anlama, sadece ifadenin kastettiği mutlak anlamı ele geçirme değildir. Çünkü Gadamer’e göre, “ifadenin ifade ettiği, sadece ifade edilmek istenilen -kastedilen- değil, aynı zamanda kastedilmeksizin kelimelerle ifade edilen şeydir, yani, tabiri caizse, ifadenin ‘ağzından kaçırdığı’ şeydir.” (Gadamer, 2006: 331) Gadamer’in geleneği anlama ve gelenekten intikal edeni bugüne uygulama düşüncesinden kastı tam da bu noktada anlam kazanır. Çünkü anlama ve yorumlama gelenek içerisinde gizli kalan ve açığa çıkmayı bekleyen anlamı açığa çıkarmadır ve bu açığa çıkışa olanak sağlayan da bugünün ufkudur. Bu nedenle, Gadamer için anlama, metnin kastettiği anlamı yakalama değil, onu farklı tarzda yorumlamadır. Çünkü yorum, ifadenin açıkça anlaşılamadığı ya da bize ilettiği mesajın güvenilirliğinden şüphe ettiğimizde ihtiyaç duyulan olaydır.

Özetlersek, anlayan bilinç, önyargıları dolayısıyla zaten bizzat anlaşılan şeyin, geleneğin içindedir. Anlayan, anlamakta olduğu şeye, geleneğe aittir. Fakat, anlayanın aynı zamanda şimdiye aitliği, her daim gelenekte gizli kalmış seslerin, ifadenin içindeki ifade edilmemiş ifadenin açığa çıkmasına aracılık eder. Bu nedenle, yorumcunun hem tarihe hem de şimdiye olan aidiyeti, geleneğin geleceğe ulaşmasının teminatıdır. Gadamer’in anlama ve uygulama arasında bir fark görmemesinin gerekçesi de budur. Uygulama, bugünün yani tekil ait olduğu koşulların etkisiyle, geleneği ve evrenseli yeniden yorumlayarak, hem geleneğe hem evrensele etki etme olayıdır. Çünkü Gadamer’e göre, “anlama bir etki türüdür ve kendisini bir etki olarak bilebilir.” (Gadamer, 2006: 336) Çünkü gelenek, bir yandan anlamaya etki eden, öte yandan yine anlama olayıyla etki edilen evrenselidir.

2.3.2. Etki Tarihsel Bilinç ve *Erfahrung* Kavramı

Gadamer'e göre anlamamanın amacı, geleneğin bugünle kaynaşmasıdır. Bugüne ait olmak, başka bir ifadeyle bir ufkun içinde olmak, düşüncenin sınırı, sınırlılığdır ve Gadamer'e göre bu sınırlılık, ancak gelenekle yüzleşme ve yeni bir mecrada uzlaşma yoluyla aşılır. Bu noktada, ben-bilincinin ancak ötekinin kabulüyle mümkün olduğunu söyleyen Hegel düşüncesine atıfta bulunan Gadamer'e göre, nasıl ki *Geist* kendisinin bilgisine, ötekiyle-yabancıyla uzlaşma mecrası olan tarihsel alanda ulaşma olanağına sahipse, bu sınırlılığı aşma yolu da yine tarihsel bir kaynağı olan *tecrübe* (*Erfahrung*) alanıdır. Bu nedenle Gadamer, *etki tarihsel bilinç* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) kavramını tecrübenin yapısıyla ilişkilendirir.

Tecrübe kavramı insan bilimlerine epistemolojik bir zemin arayan diğer düşünürlerde de öne çıkan bir kavramdır ki bunun en açık örneği Dilthey'dir. Fakat Gadamer her ne kadar kavramın bilincin ve düşüncenin yapısındaki başat önemini kabul etse de Dilthey'da olduğu gibi, *Erlebnis* kavramının bilimsel bir zeminde ele alınmasının yarattığı probleme dikkat çeker. Bu tür bir kavramsallaştırma, kavramın içerisindeki asli unsurun, yani onun tarihsel bağının gözden kaçmasına neden olur. "Bilimin amacı, herhangi bir tarihsel unsur içermeyecek ölçüde tecrübeyi objektifleştirmektir" (Gadamer, 2006: 342) diyen Gadamer için bu noktada hedef, sadece onun doğrulanabilirliği ve bu yüzden de tekrarlanabilirliğini sağlamaktır. Tecrübenin ya da doğa bilimlerindeki ifadesiyle deneyimin asli önemi doğrulanabilirlik, tekrarlanabilirlik ve kontrol edilebilirliğe olanak sağlamasıdır. Fakat, Gadamer için tarihi anlama noktasında, kavramın bu şekilde ele alınması, onun asli doğası olan tarihselliğini ortadan kaldırır. Gadamer, hermeneutik anlama için ise *Erfahrung* kavramını kullanır.

Gadamer, *Erfahrungun* tarihsel olan doğasını öne çıkarabilmek için kavramın aslında içerisinde negatif bir durum barındırdığını öne sürer. *Erfahrung* bir süreçtir ve Gadamer'e göre, negatif bir süreçtir. Tecrübenin dildeki iki karşılığına dikkat çeken Gadamer'e göre, ilk anlam, beklentilerimizi ya da bildiklerimizi doğrulayan tecrübedir. İkinci anlamıyla – ki Gadamer'in *Erfahrung* olarak ifade ettiği hakiki tecrübe – yeni, daha önce doğru olarak

kabul edilmeyen bir durumla karşı karşıya gelerek onu fark etmedir ki bu anlamıyla negatiftir. Gadamer, bu negatifliğin üretken yanının altını çizer. Çünkü bu yeni ve Gadamer'e göre hakiki tecrübe, basit bir düzeltme değil, daha kapsamlı bir bilgi edinme sürecidir. Bu süreç, daha önce tecrübe ettiklerimiz ve bildiklerimiz yoluyla evrenselle ilişki kurma, ona dair daha iyi ve kapsamlı bir bilgi edinme sürecidir. Bu nedenle, yeni tecrübeye eskinin reddi ya da onu çürütme, sadece sınırlı bir red ya da çürütmedir ki buna *diyalektik tecrübe* adını veren Gadamer'in ilham kaynağı yine Hegel'dir.

Gadamer, doğrulanmış olmanın tecrübenin doğası olduğunu ve bunu olanaklı kılanın da tekrarlanabilirlik olduğu düşüncesini reddetmez. Ancak bu noktada Gadamer'in kavrama kazandırdığı başka bir boyut vardır. Çünkü Gadamer'e göre, “tecrübe tekrarlandığında ve doğrulandığında artık yeni bir tecrübe değildir.” (Gadamer, 2006: 348) Gadamer'in *Erfahrung* kavramıyla öne çıkarmaya çalıştığı tecrübe tanımlaması da tam da bu yeniye işaret eden kavramdır. *Erfahrung*, farklı ve beklenmedik birşeyle karşılaşmadır. Bu yeni, farklı ve beklenmedik durumu tecrübe etme yoluyla, “bilincin yönü tersine döner.” (Gadamer, 2006: 348) Bu durumu bilincin kendisine dönüşü olarak gören Gadamer için bu dönüş bilincin yeni bir ufuk kazanması anlamını da taşır. Hegel'in ifade ettiği gibi, Gadamer için de bilincin nesnesi kendi-içindedir. Fakat bilincin kendi-içinde olan, ancak tecrübe yoluyla kendini bilebilir ki Gadamer için yeni bir tecrübe yoluyla ufuk kazanmanın anlamı da budur. Öte yandan bilincin tersine ya da kendisine dönüşü, tam da Hegel'in ifade ettiği gibi diyalektik bir hareketi içerir. Bu diyalektik hareket, yeni ve hakiki olanın doğuşudur ve bunu sağlayan farklı ve beklenmedik durumun tecrübesidir. Bu nedenle Gadamer, “gördüğümüz üzere tecrübe, olumsuzlamanın (negation) tecrübesidir; birşey, olduğunu sandığımız şey değildir. Başka birşeyi tecrübe ettiğimizde iki şey de değişir – bilgimiz ve onun nesnesi. Artık daha iyi biliriz ve bunun anlamı nesnenin ‘testi geçememesi’dir. Yeni nesne, eski nesne hakkındaki hakikati içerir.” (Gadamer, 2006: 348-349) Hegel'in diyalektiğinde de ifade edildiği gibi, bilinç tecrübe yoluyla yabancı ve farklı olanı anlamlandırırken yine kendisine döner ve kendisini tanır. Mutlak bilgi, tecrübeye kendi-kendinin bilgisine ulaşmadır, yani bilinç ile nesnenin özdeşliğidir ki bu nokta Gadamer'in Hegel'i ‘bilimci’ olduğu için olumsuzladığı noktadır. Çünkü Hegel'in, son noktada bilinç-nesne özdeşliğine dayanan mutlak ve kesin bilgi iddiası, Gadamer'e göre

yine tecrübeyi bilimselleştirme çabasıdır ve tecrübeyi kendi doğasına yabancılaştırır. Tecrübe, Gadamer’de yeni tecrübelerle yönelen şeydir ve onun bir kapanışı yoktur. Başka bir ifadeyle tecrübe, tecrübeye açık değildir. Bu nedenle Gadamer, “tecrübeyi diyalektiği doğru karşılığını kesin bilgide değil, tecrübeyi olanaklı kılan tecrübeye açık olma durumunda bulur” (Gadamer, 2006: 350) der.

Tecrübe, bildiklerimizin ya da beklentilerimizin boşa çıkması yoluyla kazanılır. Tecrübe, bu nedenle tarihseldir ve Gadamer’e göre negatif bir ima taşır. Tecrübe, bir kavrayıştır ve bu kavrayış, bizi çepeçevre kuşatan ve yanıltan bir durumdan kaçıştır. Bu nedenle tecrübe Gadamer için, insana yanılan bir varlık olduğunu, başka bir ifadeyle, sınırlılığını gösterir. Tecrübeyi taşıdığı negatif öge, insana kendi sınırlarını ve eksikliğini göstermesidir. Tecrübe, insanın her bilgi iddiasının sınırlı ve her projenin belirsiz olduğunu gösterir. Bu nedenle, bir kapanışı ve son iddia ihtimalini ortadan kaldırır. Başka bir ifadeyle, Hegel’in iddia ettiği gibi tecrübeyi yüksek ve mutlak bir bilgi formunda kapanması söz konusu değildir. Tecrübeyi hakiki sonucu kaçınılmaz olanı, yani insanın sınırlı varoluşunu bilmez; bu bilince ulaşmaz. Bu nedenle Gadamer, “hakiki tecrübe kişinin kendi tarihselliğinin tecrübesidir” (Gadamer, 2006: 351) der ve bu bilincin *hermeneutik tecrübe* için gerekli olan *etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* açısından önemini gösterir.

Gadamer hermeneutik tecrübeyi gelenekle, dolayısıyla dille ilgili olduğunu ifade eder. Hermeneutik tecrübeyi ilgili olduğu şey olarak gelenekte dile gelen şeyi tecrübe etmek, bizimle ilişkiye giren şeyi tecrübe etme anlamı taşır. Bu nedenle Gadamer, geleneği anlamının, bir ötekiliği anlama olmadığını altını çizer. “Geleneği anlamının, geleneğe ait metnin öteki kişinin yaşamı ifadesi olarak değil, onu dile getiren kişiden, bir Ben ya da Sen’den bağımsız bir anlam olarak ele alınması olduğunu belirtiyorum” (Gadamer, 2006: 352) der. Anlam, bir Ben ya da Sen’den bağımsızdır fakat buna rağmen, bizimle ilişkiye giren şeydir. Gelenek, kendisini bir Sen gibi ifade etse de o bize yabancı bir ötekilik ya da nesne olma bağlamında bir Sen değildir; bizimle ilişkide olan şeydir. Bu nedenle Gadamer, gelenekle kurulan ilişkiyi, Ben-Sen ilişkisi formunda görmenin, geleneği nesneye dönüştürmesi nedeniyle yanlış bulur. Bu ilişki geleneği anlama olayına katılan bilincin,

ondan bağımsız ve ilişkisiz bir konuma yerleşerek geleneği nesneleştirme sonucunu yaratır. Gadamer'in *tarihsel bilinç* adını verdiği bu bilince karşı çıkışı da bu nedenledir. *Tarihsel bilinç*, kendi tarihsel koşullanmışlığını aşarak, geleneği ya da geçmişi, kendi nesnel koşulları içerisinde keşfetme çabası içerisinde ve bu noktada, Gadamer'e göre, *tarihsel bilincin* asıl amacı geçmişe egemen olmaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için de bilincinin tarihsel koşullanmışlığından bağımsız hareket edebileceğini düşünür ki, Gadamer tam da bu noktada, geleneği anlama konusunda bir engel olarak görülen bilincin koşullanmışlığının özünde kısıtlayıcı olmadığını, tam tersine gelenekle ilişki kurmayı mümkün kılan koşulları sağladığını ifade eder. Bu koşullanmışlığın aşılamayacağını, fakat aşılabilen bu koşullanmışlığın yeni bir tecrübe olanağı yarattığını görmenin önemine vurgu yapar. Bu koşullanmışlığın ve bu koşullanmışlığın yarattığı sınırlılığın farkında olma, onu kabul etme, Gadamer'e göre, tıpkı yeni bir tecrübeye açık olma örneğinde olduğu gibi, geleneğe bize yeni bir şey söyleme olanağı tanımadır. Gelenek, ötekiliğin teslim edilmesi değildir, onun söyleyebileceği yeni şeye açık olma halidir. Çünkü o, zaten bizimle ilişkilidir. Önyargılarımız, geleneğin ürünüdür. Bilincin önyargılar nedeniyle koşullanmışlığının ve dolayısıyla sınırlılığının farkında olma ve bunu kabul etme, bir başkasına ve yeniye açık olma eğilimiyle gelenekten gelen sese kulak verme olanağını sağlar. Bu açık olma hali ise Gadamer'e göre, *tarihsel bilincin* değil, *etkin tarihsel bilincin* sahip olabileceği tecrübedir. *Etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*, koşullanmışlığının ve sınırlılığının farkında olarak geleneğe kulak veren, yeni bir tecrübeye, gelenekten gelen yeni bir sese ve anlama açık olan bilinçtir. *Etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*, tarihin etkisinin yine tarihi anlamayı etkilediği gerçeğinin farkında olan bilinçtir. Başka bir ifadeyle, o, bilincinin önyargıları dolayısıyla tarih tarafından belirlenmiş olduğunun, fakat öte yandan tarihsel olan bilincinin yine tarihi etkilediğinin farkındadır. Etkin-tarihsel bilinç, bu olanağı *ufukların kaynaşması* durumunda gerçekleştirir. Etkin tarihsel bilinç, geleneğin sesini işitmeye açık olan bilinçtir ve bu açıklığı sağlayan zaten bilincin içinde bulunduğu geleneğin bir formu olan önyargı ve bugünün anlam ufku yoluyla anlamaya açılmasıdır. Başka bir ifadeyle, etkin tarihsel bilinç bir anlam ufku içerisinde olması dolayısıyla, fakat yine bu ufuk dolayısıyla sınırlandırılmış olmasının bilinciyle, ötekinin, başka bir anlam ufkunun, geleneğin sesine kulak verir. Gelenekten gelen sesin ve sorunun kendisini sınırlayan önyargılarını sarsması nedeniyle

girdiği anlam arayışı dolayısıyla bir yandan geçmişin ve bugünün ufuklarının birliğini içine alan, diğer yandan onları aşarak yeni bir cevap, anlama ve yorum biçimine ulaşan ve böylelikle yeni anlam olanaklarıyla geleneğe katkı sunan bilinç, Gadamer için *etki tarihsel bilinç* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*)tir. Başka bir ifadeyle, *etki tarihsel bilinç* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), geçmişin ve bugünün ufuklarını, geçmişin ve bugünün anlam ufuklarının ötesine geçen yeni bir anlama biçiminde kaynaştıran ve bu yolla geleneğin sürekliliğini sağlayan bilinçtir. Gadamer'e göre bu bilincin ayrıcalığı, sınırlılığının farkında olmasıdır ve bu sınırlılık dolayısıyla ötekinin, anlaşılın şeyin, başka bir ifadeyle geleneğin sesinin ve sorusunun önceliğini kabul etmesidir. Bu durumun tecrübeye ortaya çıktığını ifade eden Gadamer, “tecrübeyi ‘açıklık’ diye adlandırdığı şeyin karakterize ettiğini ve ayrıca en yüksek hermeneutik tecrübe tipinin, etkin tarihsel bilinç tarafından sahip olunan geleneğe açıklık olduğunu öne sürer.” (Hekman, 1999: 145) Bu açıklığın mantıksal yapısı ise, soru-cevap mantığında gizlidir.

2.4. Soru-Cevap Mantığı

Gadamer için tecrübe, sorunun ortaya çıkışıyla doğar. Çünkü tecrübe, negatiftir. Tecrübenin içerdiği negatiflik ve bu negatifliğin yarattığı diyalektik, her anlamının sınırlı ve sonlu bir doğaya sahip olduğunu göstermesinde yatar. Tecrübe, anlaşılın şeyin anladığımızdan farklı ve yabancı birşey olduğunun kabul edilmesiyle ortaya çıkar. Bu nedenle tecrübe, bilince sınırlılığını gösterir. Başka bir ifadeyle bu sınırlılık tecrübe esnasında, bilmediğini bilme ya da fark etmedir ve kendisini bir sorunun doğuşuyla belirginleştirir.

Gadamer için her soru bir anlam taşır ve ona en içkin olan anlam, soruyu soranın bilmediğini ve bilmek istediğini ortaya koymasıdır. Bu nedenle soru, Gadamer'de cevaptan daha önceliklidir. Düşünmenin diyalektikliğini sağlayan soru-cevap yoludur. Çünkü soru, anlaşılın şeyin açılmasına olanak sağlar. Çünkü anlaşılın şey bir soru yaratmışsa, bu henüz anlaşılın şeyin kapalı olduğunun ve henüz bir cevabının olmadığına göstergesidir. “Sorulanın açıklığı, cevabının verilmiş olmadığı gerçeğinde içerilir. O henüz belirlenmiş değildir, belirleyici bir cevabı beklemektedir. Soru sormanın

anlamı, sorulananın sorgulanabilirliğini ifşa etmesinde yatar.” (Gadamer, 2006: 357) Sorunun anlamı, bu belirsizliğin ya da belirlenmemişliğin ortaya çıkışıdır ve soru, sorgulanan şeyin bir açıklığa ihtiyaç duyduğunun göstergesidir.

Her soru, bir anlam ufkundan yükselir ve ait olduğu ufukla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle soru sorma, her ne kadar soru soranı sorulana açık hale getirirse de soru soranın bildiği ya da önkabulleri, dolayısıyla ait olduğu anlam ufku onu sınırlar ve soru sorduğu şeye ilişkin bilgisi, bu ufka göre anlaşılır. Eğer, soru sorulan şey, bu önkabuller dolayısıyla soruya kendini açmıyorsa, soruya gerçek yönünü göstermiyorsa, bir cevabın ortaya çıkışını da engelleyecek ve soruyu bir belirsizlik alanı içerisinde bırakacaktır. Anlam kendisini sadece hakiki soruya açacaktır. Bu noktada Gadamer, bir sorunun cevapsız kalmasının hem negatif, hem de pozitif bir anlam taşıdığını ifade eder. Çünkü sorunun cevapsız kalması, bir belirsizlik yaratarak doğru cevabın arayışına girme yolunu açma noktasında pozitif bir anlam taşırken, öte yandan dayandığı önkabuller nedeniyle doğru sorulmamış soruların ve önkabullerin elenmesini sağlama açısından negatif bir anlam taşır. Çünkü, sorunun cevapsız kalması, cevapların dayandığı önkabullerin geçerliliğinin sorgulanması demektir. Sorunun cevap karşısındaki önceliğini sağlayan da budur. Sorunun daha önceki cevaplar, daha doğru ifadeyle önkabule dönüşmüş cevaplar üzerindeki üstünlüğü, yeni ihtimallere işaret etmesinden kaynaklanır. Soru, mevcut cevabın ya da önkabulün kesinliğini sorgulatan yeni ihtimallerin ortaya çıkışıdır ve soru sorma bu ihtimallerin ihtimal olabileceğinin farkına varılmasıyla oluşur.

Gadamer, sorunun cevaba olan önceliğini, Sokrates örneğiyle gösterir. “Sokrates örneği, önemli olan şeyin insanın bilmediği bilgisi olduğunu öğretir” (Gadamer, 2006: 359) diyen Gadamer için soru, bilmediğini bilen kişinin bilme arzusuyla ortaya çıkar. Bu nedenle soru, soru soran kişinin bilgisizliğini kabul etmesi ve bildiğini zannettiği kanaatlerinin bertaraf olmasıyla ortaya çıkar. Çünkü, sorunun açığa çıkışının önündeki en büyük engel bu önkabuller ya da kanaatlerdir. Bilmediğinin bilincine varma bu kabul ya da kanaatler nedeniyle zorlaşır. Fakat bu katı engellere rağmen, soru kendisini sunarak, bu kanaatleri sarsar. Bu nedenle Gadamer, “soruya ‘maruz kaldığımızı’ ... onun bizatihi kendisinin ‘doğduğunu’ ya da ‘kendisini sunduğunu’ söyleriz” (Gadamer, 2006: 360) der. Gadamer’in

tecrübenin negatifliği olarak ifade ettiği durum, tam da bu noktaya işaret eder. Çünkü tecrübe, anlam beklentilerimize uygun olmayan birşeyin açığa çıkışıdır. Bu noktada tecrübe, ‘bilememe’ ya da ‘açıklama yoksunluğu’ anlamında bir negatiflik taşır ve bu ‘bilememe’ durumu beraberinde bir soruyu getirerek, kişiye kabul ya da kanaatlerinin sınırlılığını gösterir. Bu yüzden soru sorma aslında soruya ‘maruz kalma’dır. Bu maruz kalma dolayısıyla artık kabul ya da kanaatlerimizin baskısıyla yeni duruma karşı koyamaz hale geliriz.

Gadamer, soru-cevap mantığına dayanan diyalektiği, “soru sorarak hakikati arama sanatı” (Gadamer, 2006: 360) olarak görür. Soru sorma, düşünme sanatıdır ve bu sanatın adı diyalektiktir. “Çünkü o gerçek bir diyalogu yönetme sanatıdır.” (Gadamer, 2006: 360) Gadamer’e göre diyalog, konuşanların birbirlerinin sözlerini dikkate almalarını gerektiğinden, daha ilk baştan soru-cevap mantığına dayanır. Diyalogu yöneten, diyalogun konusu olmalıdır. Bu nedenle, diyalog tarafların kendi argümanlarını birbirlerine dayatmaları değil, öteki kişinin kanaatine kulak vermeyi gerektirir. Soru sormak, açığa çıkarmaktır ve diyalog, açığa çıkmayı bekleyen konuya sadık kalarak, ötekinin sözünü dinlemek, duymak ve uygun soruları sormaktır. Gadamer, bu yol izlenerek diyalogta açığa çıkarılan hakikatin *logos* olduğunu ifade eder. *Logos*, diyalogun taraflarından sadece birine ait söz ya da düşünce değildir. *Logos*, ne birinin ne de ötekinin düşüncesidir, o tarafların söz ya da düşüncelerini aşar.

Gadamer, anlamanın soru-cevap mantığına dayanan bir diyalogla gerçekleştiğini ifade eder. Anlamanın nesnesi olan metin, yorumcuya soru yönelttiğinde anlama gerçekleşir ve bu noktada asli olan metinden gelen soruyu anlamaktır. Bu soruyu anlama, her zaman bir hermeneutik ufuk kazanmakla mümkündür. Soruyu yönelten metindir. Çünkü her metin zaten bir soruya verilen cevaptır. Bu noktada anlama, metnin cevap verdiği soruyu anlamadır ve hermeneutik ufuk, sorunun ufkundadır. Çünkü sorunun ufku, aynı zamanda metnin cevabından başka cevapları da içeren ufuktur. Dolayısıyla bu noktada aslolan, metnin cevabının gerisinde o cevabı ve mümkün diğer cevapları da açığa çıkaran soruyu anlamadır.

Gadamer, metnin anlamının yazarın niyetini aştığını ifade eder. Başka bir ifadeyle, “metnin anlamı, yazarın orijinal niyetinin çok ötesine uzanır.” (Gadamer, 2006: 365) Bu nedenle anlama, yazarın niyet ya da tasarısının orijinal formunu keşfetme değil, bu niyet ya da tasarımı da aşan metnin anlamını yakalamadır. Metni anlama, metnin cevap teşkil ettiği soruyu yeniden inşa etmekle olanaklıdır ki bunun için yazarın zihnine yerleşmek sınırlı bir teşebbüştür. Anlama, tarihin ya da metnin kendi koşullarında keşfi değil, etkinin tarihini anlamadır. Bu nedenle anlama tarihseldir ve her anlama farklı ve sınırlı bir anlamadır. Anlamanın tarihselliğinden kaynaklanan bu sınırlılık dolayısıyla gelenek ya da metin bugüne ait bir anlam ufkuna ya da bilince bir soru yönelterek onu sarsar ve bu soruyu anlamak, gelenekle bugün arasında bir ilişkinin kurulmasını sağlar. “Tüm anlama çabaları, birşeyin birine yabancı, meydan okuyucu, şaşırtıcı gelmesiyle başlar.” (Gadamer, 2007b: 93) Anlama beklentimizi karşılayan kategorizasyonlar hakkında bir şüphenin ortaya çıkışı ve dünyayla uyum kurmamızı sağlayan düşünme biçimimizin sarsılması bu çabayı yeniden açığa çıkarır. Anlamamıza yeni bir hermeneutik ufuk kazandıran sorunun ortaya çıkışıyla, gelenekle bugün arasında bir ilişki olanağının oluşmasıdır. Bunun için de sorunun yeniden inşa edilmesi gerekir. Fakat sorunun yeniden inşa edilmesi, ilk, orijinal ya da geçmişin ufkuna yerleşme anlamını taşımaz. Soru, içinde bulunduğumuz, bugünün tarihsel ufku dolayımında görünür hale gelerek yeniden inşa olur ve tarihsel bilinci geleneğin ya da geçmişin ufkuyla yüzleştirir. Bu noktada Gadamer’in *ufukların kaynaşması* olarak ifade ettiği anlama, sorunun yeniden inşa edilmesi yoluyla olanaklı hale gelir. Soru, cevap ya da cevapların bulanıklaşması ve belirsizleşmesiyle doğar. Bu bulanıklaşma ve belirsizleşme, bugünün anlam ufkunun farketmediği bir bulanıklaşma ve belirsizleşmedir. Bu nedenle sorunun yeniden inşası, bugün dolayısıyla mümkündür ve soru bu belirlenmemiş anlam olanaklarını sahneye çıkarır. Başka bir ifadeyle, soru zaten belirlenmemişin, bilinmeyenin ortaya çıkışıdır. Bu nedenle Gadamer, “bir soruyu anlamak onu sormak demektir” (Gadamer, 2006: 368) der ve bu bilinmeyenin ya da sorunun ortaya çıkışı geleneğin ve sınırlı bir tarihsel belirlenmişliğin parçası olduğunun farkında olan bilince yönelir. Anlamasının sınırlılığının farkında olan *etkin tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* bu sayede anlamasına bir yandan olanak sağlayan, diğer yandan onu sınırlayan geleneğin etkisiyle, geleneği ve geleneğin sorusunu anlar. Geçmiş ve şimdinin ufuklarının kaynaşması da ancak gelenekten gelen sorunun, bugünün ufku dolayısıyla duyulur hale

gelmesi ve soruya neden olan bilinmezin yeniden ele alınarak yorumlanması yoluyla mümkündür. Soru olarak ortaya çıkan bilinmezin yeniden yorumlanması, geçmişi ve şimdiyi aşan yeni bir anlam ufkuunun doğuşuna hizmet eder ki Gadamer'in *ufukların kaynaşması* adını verdiği durum budur. Bu nedenle, *etki tarihsel bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* hem gelenekten etkilenen hem de ulaştığı yeni anlam ufku dolayısıyla geleneğe katkı sunarak onu etkileyen bilinçtir.

Gadamer için “anlamada gerçekleşen *ufukların kaynaşması* aslında dilin başarısıdır.” (Gadamer, 2006: 370) Anlama, bir şeyin dile gelişiyile ilgilidir ki Gadamer için dil, diyalogun taraflarına ya da metne ve yorumcuya ait bir araç değildir. Dil, tarafları aşan, fakat tarafları bir ortaklık zemininde bir araya getiren unsurdur. Diyalog, bir anlaşmaya varma meselesidir; fakat bu anlaşma taraflardan birinin dili etkin bir biçimde kullanarak, kendisini ve düşüncelerini ortaya koyması değildir. Dil ve diyalog, taraflara ait olmayan, fakat diyalog esnasında tarafların artık eskisine dönemeyecekleri yeni bir ortaklığa ait hale gelmesidir. Bu nedenle, “soru ile cevap diyalektiğinin incelenmesi, konuşma/diyalog gibi anlamının da her zaman ve durumda bir karşılıklı ilişki olduğunu açığa çıkarır.” (Hekman, 1999: 145) Bu durum, kaçınılmaz olarak Gadamer düşüncesini bir dil analizine götürür. Çünkü tecrübe, dil ve diyalog ortamında vukubulan durumdur.

Gadamer için “anlamaya ulaşma dil ortamında kaçırılması ya da gerçekleşmesi gereken bir problemdir.” (Gadamer, 2007b: 92) Anlama ‘ben’ ve ‘sen’ arasındaki yabancılaşma arasında köprü kuran olaydır. Fakat Gadamer, “‘Sen’ doğa bilimlerinin deneyim nesnesi tanımında olduğu gibi yabancı bir şey midir?” (Gadamer, 2007b: 96) sorusunu sorar ve insan dünyasındaki ‘sen’ ya da ötekinin doğabilimlerinin nesnesi gibi bir yabancılaşma olmadığını ifade eder. Anlamının evrensel karakterini belirleyen, tam da anlayan ile anlaşılana arasında bu türden bir yabancılaşma olmayışıdır. Gadamer’e göre öznelarası ilişkide anlamın dilsel olduğu fikrini haklı çıkaracak şekilde bir “sessiz anlaşma” (Gadamer, 2007b: 96) vardır. İnsanlar arasındaki ortaklaşma kuran dilsel temelli bu sessiz anlaşmadır. Dil, dünyaya uyum gösterme ortaklaşma içerisinde inşa olur. Başka bir ifadeyle dil, dünyayla uyum halinde olma çabasıdır. Konuşma esnasında, taraflar arasındaki ortaklaşma sağlayan, “ahlaki ve sosyal dayanışmayı olanak sağlayan paylaşılan dünya yorumudur.”

(Gadamer, 2007b: 96) Anlama, tarafların birşeyi doğru kabul etmesi temelinde ortaya çıkan ortaklaşalıktır ki bu aynı zamanda insanların da birbirlerini anlamasıdır. Bu nedenle anlama, ötekiyle konuşmada gerçekleşen olaydır. Bir anlaşmazlığın doğduğu yerde, başka bir ifadeyle, ortaklaşalığın bozulduğu yerde de anlama, ötekiyle konuşmayı gerektirir.

2.5. Dil, Diyalog ve Hakikat

Gadamer, anlama olayının ve dolayısıyla hakikatin dil ve diyalog ortamında inşa edildiğini ifade eder. Anlamayı ortak bir dil oluşturma ve bu dil içerisinde bir uzlaşmaya varma olarak değerlendiren Gadamer, ancak bu yolla bir kültür ufkunu paylaşabileceğimizi öne sürer. Hakikatin, tıpkı yorumlanmayı bekleyen metin gibi kendinde ve mutlak tek bir anlamdan yoksun olduğunu ifade eden Gadamer, hakikatin ya da anlamın metinde ifade edileni ya da dile geleni aştığını göstermeye çalışır. Bu aşkın anlamın ancak diyalog ortamında kendisini, her ne kadar tam bir ifşa olanağı olmasa da, ifşa edebileceğine dikkat çeken Gadamer için, hakikat ya da anlam öznelarası katılım ya da uzlaşım yoluyla inşa edilir. Bu uzlaşım anlama adımı veren Gadamer için uzlaşım ya da anlama, biriyle hemfikir olma değil, anlamının nesnesi ya da konusuna (Sache) dönme, bu noktada bir konuyu paylaşma anlamını taşır. Çünkü hakikat, konunun ya da sorunun paylaşılmasında gizlidir. Bu nedenle Gadamer, anlamının linguistikliğini ve bu durumun ortamı olarak diyalogu, ufukların kaynaşması ve etkin tarihsel bilinç kavramlarıyla bağlantılandırarak göstermeye çalışır. Diyalogta tarafların öznel düşüncelerini aşarak ortaya çıkan anlam, ufukların kaynaşmasına örnek iken, anlamın dil ortamında olagelmesi, etkin-tarihsel bilincin somutlaşması aşamasıdır. Heidegger'in 'Varlığın evi' olarak tanımladığı dil, insan varlığının Varlığı, dolayısıyla kendini-tanımının evrensel modudur ve bu evrensel ilişki kurmanın yolu Gadamer'e göre diyalogtur. Çünkü dil, her zaman ortak bir anlamın paylaşılmasıdır ki bu paylaşımı olanaklı kılan zemin diyalogtur. Fakat Gadamer için dil ve diyalogun hakiki anlamı 'söyleşi yürütme' değil, 'söyleşiye dalma' ifadesinde karşılığını bulur. Çünkü Gadamer için hakiki söz ya da konuşma, tarafların iradesinden çıkarak, tarafları sürükleyen ya da yöneten konuşmadır. Çünkü dil hakikatini diyaloga taşır ve diyalog hakikate 'doğma' olanağı veren ortamdır. Dil, bizim konuştuğumuz değil, bizde konuşan anlamdır. Çünkü dil, öznelarasılık zemininde inşa olan ortamdır ve bu ortam

kendisini diyalogta, yani bir anlamaya/anlaşmaya varmada gösterir. Bir anlaşmaya varma ise, ötekinin sesine açık olmayı gerektirir. Gadamer'in ifadeleriyle;

“ Diyalogta anlamaya varmak, her iki partnerin de buna hazır olmalarını, onlara yabancı ve karşıt olan şeyin değerinin farkına varmaya çalışmalarını gerektirir. Eğer bu, partnerlerden herbiri aynı zamanda kendi argümanlarını savunuyor, karşı-argümanları hesaba katıyorken gerçekleşiyor ise, birbirlerinin konumunun keyfi değil, kendiliğinden karşılıklı tercümelere dahilinde bir ortak dile ve bir ortak ifadeye ulaşmaları mümkündür.” (Gadamer, 2006: 348)

Gadamer için dil, bir anlaşmaya ya da uzlaşmaya varma ortamıdır. Bu nedenle öznelerarasılıkta temellenir ve realitesine diyalogta ulaşır. “Konuşmada, sürekli olarak ötekinin düşünce dünyasına geçeriz; biz onunla, o bizimle meşgul olur.” (Gadamer, 1977: 57) Böylelikle, bir ‘verme’ ve ‘alma’ oyunu olarak diyalog başlar. Bu nedenle anlama, Gadamer için ötekine katılma, ona eşlik ya da iştirak etme yoluyla gerçekleşir. Bu bağlamda anlama, o kişinin bilinç hallerine ya da tecrübelerine yerleşmek değil, bir konu hakkında anlaşmaya varmaktır. Uzlaşma ya da ikna diyalogun işleyişi sürecinde gerçekleşir. Bu noktada, Gadamer için retorikle hermeneutik arasında çok yakın bir ilişki vardır. Çünkü, “kişi herşey hakkında konuşabilir ve konuştuğu herşey anlaşılabilir”. (Gadamer, 2007c: 251) Platon’da retorik, diyalektik olduğunda ancak bilim ya da bilgi olarak görülür. Gadamer’e göre, Platon için diyalektik bir retoriğin başarısı, iyi ve doğruya ilişkin ötekilerini ikna eden bilgiye ulaşmakta ortaya çıkar. Bu nedenle diyalogta, artık tarafların kendi argümanlarının ya da perspektiflerinin izleri silikleşmeye başlar, öznel duruş noktalarına yabancılaşılır ve tarafların üzerine bastıkları kendilerine özgü zemin sarsılır. Diyalogta, her bir tarafın bir hakikat iddiası vardır ve bu iddianın geçerliliği öznelerarası bir kabulde temellenir ve hakikat, bu öznelerarası diyalogta inşa olan, ikna olunan ve kabul gören şeydir. Bu nedenle hakikat bir inşa olma, açığa çıkma ve ikna olayı olarak ötekine açık olmayı gerektirir ve dilde gerçekleşir. Çünkü, hakikat dil ve diyalog ortamında olagelen şeydir. Wachterhauser’in ifadeleriyle Gadamer için;

“diyalog daima, ortada olan bir konuyla, başka bir söyleyişle, dil ve konunun paylaşılmış bir ön-anlamasıyla/önceden mevcut kavrayışıyla başlar ve yalnızca katılımcıları kendilerine aralarında doğan anlama ya da anlam imkanları sunduklarında başarıyla görevini yerine getirir. Katılımcılar, kendilerini diyalogtan doğan anlamlara adadıklarında, oyun gibi birşey doğar; çünkü katılımcılar, her birinin bireysel bilincini aşan, kendi-kendini devam ettiren dinamik bir sürece gömülmüş durumdadırlar. Çeşitli oyunlarda topun

oyuncuların hareketlerini dikte etme tarzına benzer bir tarzda, hakiki bir diyalogta da, diyalogtan doğan anlamlar, her bir katılımcıyı önceden tahmin edilmemiş ve tasarlanmamış anlayışlara/ kavrayışlara sürükler.” (Wachterhauser, 2002: 136-137)

Gadamer hakikatin dil ve diyalogla olan ilişkisini *oyun* metaforundan hareketle ele alır. Çünkü hakikati anlama bir tür *dil oyunudur* ve oyun oynamaya benzer. Hakikat, bir *oyundur* ve anlama *oyunun* oynama esnasında temsil edilmesi gibi, ontolojik bir anlamada temsil edilen hakikatin kendisidir. “Oyunun, onu oynayanların bilincinden bağımsız kendine ait bir özü vardır.” (Gadamer, 2006: 103) Oyun oynama ya da hakikati anlama, öznenin karşısında duran bir nesneyi anlaması noktasında öznenin ya da oyuncunun hareketi değil, bizatihi *oyunun* hareketidir. “Oyun, hareketin gerçekleşmesidir.” (Gadamer, 2006: 104) *Oyun* bu harekettir ve kendine ait bir özü olmasına rağmen o, oynanan şeydir. Hakikat de anlama hareketinin ya da olayının gerçekleşmesidir. “Oyunun hareketinin kendisini bir sona götürecek hiçbir amacı yoktur; aksine o, sürekli tekrar yoluyla kendisini yeniler.” (Gadamer, 2006: 104) Oynamanın ya da anlamamanın nihai bir hedefi ya da amacı yoktur; *oyun* oyuncuyu da sürükleyen bir olagelmedir. Tıpkı oyuncunun hareketini yöneterek olagelen *oyun* örneğinde olduğu gibi, anlama da özneyi sürükleyerek ve kendi içine çekerek olagelen hakikatin hareketidir. Bu nedenle, *oyun* oyuncuyu, hakikat özneyi önceler. Hakikat, yorumlanmış-anlaşılmış-dile gelmiş olandır. Hakikat dildir; dile gelen anlamdır. Aynı şekilde “her oynama, bir oynanmış olmadır ... Oyunun çekiciliği yarattığı büyüünün etkisiyle, oyunun oyuncuyu yönetmesidir.” (Gadamer, 2006: 106) Oyunun öznesi oyuncu değil, *oyunun* kendisidir. Oyuncu, *oyunun* gerektirdiği şekilde oynayan ya da hareket eden kişidir. Oyuncu, *oyunun* kendisine yüklediği görevi, *oyunun* amaçsızlığına rağmen oynayandır. Çünkü “oyun sadece kendisini sunmakla sınırlıdır. Onun varlık modu kendini-sunmadır.” *Oyun*, kendisini sunan ve temsil edendir. *Oyun*, oyuncunun hareketinde kendisini sunar. Oyuncunun hareketi, *oyunun* temsiliyken, aynı zamanda oyuncu hareketinde kendisini de temsil eder. Başka bir ifadeyle, oyuncu oynarken hem *oyunu* hem de kendisini sunar. Fakat *oyun*, oyuncunun hareketinde ya da hiçbir temsilde tüketilemez olandır. Başka bir ifadeyle, *oyun*, hiçbir oynama hareketinde ya da temsilde tüketilemeyecek olan temsildir. Çünkü *oyun*, oyuncunun bilincinde varolmaz, oyun oyuncuyu sürükler. O, oyuncuyu aşan bir gerçekliktir.

Gadamer *oyunu* bir yapı olarak sunar ve o, oynanmış olanda kendi temsilini sunar. *Oyun*, her defasında farklı biçimlerde oynanan, temsil edilen ve varlığını bu farklı oynama biçimlerinde sunan yapıdır. O, bir anlam bütünüdür. Oynanan oyun bir yorumdur ve yorum, oyunu yeniden yaratma, onun farklı temsillerle kendi varlığını sunmasını sağlamadır. Oynama bir aracılık etmedir ki Gadamer, anlama ve yorumun bu aracılığı sağladığını ifade eder. Nasıl ki *oyun*, oyuncunun hareketini aşan bir yapı ise, hakikat ya da anlam da herhangi bir tekil hakikat iddiasını, örneğin eseri aşan bir bütünlüktür. Her hakikat iddiası, temsil ya da eser kendi koşullarına aittir ve oyunun, oyuncunun hareketini aşmasında olduğu gibi, hakikat, herhangi bir hakikat iddiasını ya da temsili aşar. Bu nedenle, yorum dile gelen bir hakikat iddiasını da aşan ve henüz temsil edilmemiş, dile gelmemiş olan bu anlam bütünüyle ilişki kurmadır. Hakikat, bu *dil oyununun* kendisidir. Dolayısıyla hakikat, tıpkı oyuncunun hareketinde temsil olanağı bulan, hem de bu temsili aşan *oyun* gibi, hem dilde temsil edilen hem de henüz temsil edilmemiş olandır ve her yorum, temsil edilmemiş olanın açığa çıkışıdır. Bu nedenle yorum, herhangi bir hakikat iddiasını ya da metnin orjinal anlamının kendi koşullarındaki keşfi değil, öteki ya da geçmişteki hakikat iddiaları ve temsillerle ilişki kurma yoluyla hakikatin yeniden yorumlanmasıdır. Başka bir ifadeyle, yorum temsil/lerle kurulan diyalog yoluyla, temsil edilmemiş olanın dile gelmesi ya da temsil edilmesidir. Çünkü her yeni temsil ya da yorum, temsil ettiği şeyin anlamını derinleştirir. Bu noktada amaç, kendi zamanına ait bir temsilin özgünlüğüne sadık kalarak orjinal anlamı anlama değil, temsil edilenin yeniden yorumlanması ya da inşa edilmesidir. *Oyunun* oyuncuyu ve oyuncunun hareketini aşması gibi, temsil edilen temsili aşar. Ötekilerin hakikat iddiası ya da geçmiş restore edilmesi gereken birşey değil, şimdi ile hakikat arasında ilişki kurmanın arabulucusudur. Bu nedenle, hakikat ötekiyle diyalog yoluyla ifşa olan anlamdır. *Oyunun* her temsilde dönüşen ve yeniden anlam kazanan yapı olması gibi, hakikat de her yeni yorumda dönüşen ve anlamı derinleşen bütünlüktür. Bu dönüşüm, dil ve diyalog ortamında buluşulan geçmişin aracılığıyla dile gelen bugünün yorumudur.

Ötekiyle diyalog yoluyla gerçekleşen hermeneutik tecrübeye Gadamer, *Erfahrung* adını verir. Bir anlaşmaya varma bağlamında bu tecrübe, dil ortamında gerçekleşir. Bu nedenle anlama, ortak bir anlam dünyasında yüzyüze gelen tarafların, bir konu hakkında doğru bir

anlamaya varmasıyla ilgilidir ki bu dil yoluyla gerçekleşir. Bu nedenle Gadamer, “konuşma, bir anlamaya varma sürecidir. Bu nedenle o, her kişinin kendisini ötekine açması, onun bakış açısının geçerli olduğunu kabul etmesi ve kendisini bir bireyi değil, onun söylediklerini anlayacak ölçüde ötekinin yerine koyması, her hakiki konuşmanın asli unsurudur” (Gadamer, 2006: 387) der. Hakiki konuşma, ötekinin düşüncelerini kendi görüş ve düşüncelerimizle ilişkilendirme sürecidir. “Konuşmada vukubulduğunu keşfettiğimiz şey, tasarlanan anlamın saf şeyeleşmesi değildir, aksine, kendisini sürekli değiştiren bir çaba ya da daha yerinde bir söyleyişle, sürekli tekerrür eden kendi kendisini birşeye angaje etme ya da başka biriyle ilişkilendirme hamlesidir. Ancak bu kendi kendini açma ve kendi kendini riske etme anlamına gelir ... O daha çok önyargılarımızın riske edilmesiyle ilişkilidir –o kişinin kendisini hem kendi kuşkularına, hem de ötekinin cevabına açmasıdır.” (Gadamer, 2002c: 290) Gadamer’in *Erfahrung* kavramıyla karşıladığı bu hermeneutik deneyim, önyargı barikatımızın sarsılarak, anlamamızın yeni bir olanağa doğru evrildiği konuma denk gelir. Çünkü Gadamer için dil hem bir engel hem de inşa edici unsurdur. Dil, anlama olanağının ilk ve temel önyargı formu olarak, hem bizi ötekilerle ilişki halinde tutan hem de yine önyargılar dolayısıyla onlara ulaşmamıza engel olan yapıdır. Öte yandan dil, diyalog yoluyla ötekilere nüfuz etmemizi sağlayarak, yine diyalog ortamında ötekilerle birlikte inşa edilen yapıdır. Diyalog, ötekiyle yüzleşme esnasında önyargılarımızın kırılmasına olanak sağlayan ve böylelikle yine ötekilerle birlikte yeni anlam olanakları inşa etmemizi sağlayan uzlaşma, anlaşma, dolayısıyla dil ve anlama ortamıdır.

Gadamer, bir metnin yorumlanmasının da benzer bir diyalog ortamında gerçekleştiğini ifade eder. Droysen’in sözlerine göndermede bulunarak “metinler, zamanın yaşama direnen sabit ifadeleridir” (Droysen’dan Aktaran Gadamer, 2006: s.389) diyen Gadamer için, metnin konusu, metin ve yorumcuyu birbirlerine bağlayan ortak zemindir. Metnin yorumu, onun otantik anlamını metne sadık bir biçimde deşifre etmek değildir. Anlamanın tarihsel doğası nedeniyle bu tür bir deşifre zaten olanaklı değildir. Bu nedenle yorum, çokluk ve çeşitlilik arzeder. Fakat Gadamer, bu yorum çokluğunun metnin kendisiyle olan özdeşliğini ya da yorumun metni iptal etmediğini göstermeye çalışır. Yorum, metinle diyalog halinde ortaya çıkan anlam olarak zaten metinle bir özdeşlik içerisindedir. Metnin anlamı her bir yorumda içkindir, fakat aynı zamanda hiçbir yorumda tüketilemeyecek, ele

geçirilemeyecek şekilde bir aşkınlık içerir. Yorum, bir nesnenin farklı görünüşleri gibidir. Nesne aynı nesnedir, fakat görünüşleri farklıdır. Her bir görünüşte görünenin aynı nesne olması gibi, her bir yorumda yorumlanan aynı metindir ve metin, bir yandan bu yorumlardan ibaret olan, bir yandan da bu yorumları aşan, tüketilemez birliktir. “Böylece her bir yorum metnin varlığını artırsa da, metin ve yorum asla kesişmezler, yani aynı şey olamazlar.” (Tatar, 1999: 87) Her bir yorum, aynı zamanda metnin hakikat iddiasıdır. Fakat amaç metnin hakikat iddiasını kendi koşullarında ele geçirmek, bunun için geçmişe dönmek değil, metinde ifade edilen şeyle şimdinin ilgileriyle diyalog kurarak yeni bir hakikat inşa etmektir ki bu inşa geleceğe devredilebilerek geleneğin devamlılığını sağlamaktadır. Çünkü yeni hakikat, gelenekten gelen, fakat gelenek içerisinde örtük kalan sözün, önyargılarımıza, verili anlama olanaklarımıza karşı koymasıyla ortaya çıkar. Yorum, ortak bir konu etrafında farklı değerlendirmeler biçiminde ortaya çıksa da bu ortak zemin, konu ya da hakikat bu yorumlarla sınırlı değildir. Konu, hakikat ya da anlam tüketilemezdir ve yeni her daim, geçmiş ile şimdinin verili anlam biçimlerinin ötesinde durur. Fakat yeni iddianın ortaya çıkışı bu iki tarihsel anın etkileşimini kaçınılmaz kılar. Çünkü konu, hem geçmiş ile şimdinin diyalogunu olanaklı kılan ortak zemin hem de diyalog yoluyla ötekine açılmayı sağlayarak inşa edilen hakikattir ki diyalog yoluyla inşa edilen bu yeni ve beklenmedik, fakat her koşulda sınırlı kalan hakikate Gadamer, *Logos* adını verir.

Söylediklerimizi toparlarsak, Gadamer için metin kendinde anlamına nüfuz edilemeyecek olan bir ötekiliktir. O, ne tam anlamıyla bir aşkınlık içerisinde görünür ne de yoruma tümünden yabancı bir ötekilik olarak kalır. “Metin daima hareket halindedir, yani metin özü itibarıyla dinamik bir özdeşliğe sahiptir.” (Tatar, 1999: 94) Metni anlama ve yorumlama, metnin konusunu anlama ve bu noktada bir anlaşmaya varma sürecidir. Yorumcu, metinde olan şeyi ister, fakat metinde olan şey, yazarının zihnindeki anlamın kendisi değildir. “Yorum yalnızca artık geriye dönerek, birşeyin orjinal ifadesine ulaşmanın aracı değildir” (Gadamer, 2002c: 307) diyen Gadamer için yorum, metnin konusunu anlamadır ki konu, metin ve yorumcuyla birbirine bağlayan ortak zemindir. Bu konu, yorumda bir ortak dil kurulabilmesinin yoludur. Yorum, bu noktada Gadamer için metnin konusunun yeniden üretilmesidir. Metnin dile getirdiği konu, ortak bir dile ya da bir anlama/anlaşmaya varmanın asli unsurudur. Gadamer bu durumu, Derrida’ya gönderme yaparak şu sözlerle

ifade eder: “ Konuşma kesinlikle kendisini, anlama ve uzlaşmanın özünün, içinde sözün farzedildiği üzere varlığını bulduğu ‘tasarlanan/düşünülen’ anlamda değil, daha çok bütün kelimelerin ötesinde söylenmesi amaçlanan şeyde bulunması ya da aranması olgusuyla tanımlar.” (Gadamer, 2002e: 333) Söylenenin ötesinde söylenmesi amaçlanan şey, Gadamer için metnin orjinal ifadesi değil, yeni yorumlara açık olan konusudur. Metnin konu ya da anlamının yeniden canlandırılması noktasında ise yorumcunun kendi bugünü ya da ufku belirleyicidir. Bu nedenle Gadamer, “hermeneutik etkinlik, daima bir başka ‘dünya’ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma etkinliği olmuştur” (Gadamer, 2003a: 14) der. Fakat bu, geçmişin şimdi uğruna manipüle edilmesi değildir. Yorumcunun ufku, hem anlama sürecine dahil olan hem bu süreçte riske edilen hem de metnin konu ve anlamının yeniden yorumlanmasına olanak sağlayan koşuldur. Çünkü, metinle diyalog, yorumcunun anlam beklentilerini ve önyargılarını sarsarak yeni bir yol açma olanağını taşır. “Anlama arayışındaki her okuma, asla sonu gelmeyecek bir patikada atılmış bir adımdır yalnızca. Bu patikayı her kim katederse etsin asla metinle tam anlamıyla bir ilişkiye giremez: metnin doğurduğu şoku ve dürtüyü kabullenir.” (Gadamer, 2002d: 328) Bu şok ve sarsılma, metin ve yorumcunun kendinde koşullarını terk ederek, bir uzlaşma ya da anlaşmaya varmanın yolunu açar ve yeni bir anlamın inşasına olanak sağlar. Gadamer’in *ufukların kaynaşması* adını verdiği bu türden bir ortaklığa varma ancak geçmişin ve bugünün ufuklarının ötesine geçerek, yeni bir anlam olanağı yaratmadır ve bu ancak diyalog ortamında gerçekleşir ki bu noktada metin de kendisinden koparak, ilgili olduğu konu ekseninde yeniden üretilir. Metinde dile gelen ve yorumda ele alınan konu ortak, fakat her bir yorumda açığa çıkan anlam ya da hakikat farklı ve yeni bir dile gelme tarzıdır. Bu nedenle Gadamer, “dil, anlamının olageldiği evrensel ortamdır. Anlama yorumda gerçekleşir” (Gadamer, 2006: 390) der. Yorumlama, yorumlanan şeyin dile gelmesidir ve yorumcunun bugünü ve onun anlam olanakları, bu dile gelmede hem riske edilmesi hem de anlamaya olanak sağlaması açısından asli öneme sahiptir. Bu durum bugünün ufkunun, anlamayı belirlediği anlamını taşımaz. *Ufukların kaynaşması*, ne geçmişin ne de bugünün muhafazakarlığıdır; o her ikisinin diyalog ortamında yeni bir ufukta erimesidir. Her ne kadar hiçbir yorum, nesnesini bütün boyutlarıyla kuşatan bir tam anlama formu olmasa da Gadamer için, “yalnızca yorumun ışığında birşey bir olgu haline gelebilir.” (Gadamer, 2002c: 294)

Gadamer için hakikat, bir nesnenin ya da konunun kendisini ifşa etmesidir. Bilincin önanlamaya koşullu yapısı, tam da insanın bu ifşanın orta yerinde durduğunun ifade eder. Tarihsel bir varlık olarak insan, kendi bugünü itibariyle dile gelerek ifşa olmuş, verili bir anlam dünyasının içine doğar. Başka bir ifadeyle, insan hakikat olarak dile gelenlerin dünyasında ya da daha önceden yorumlanmış bir dünya içerisinde varolur. Gadamer'in önyargı olarak ifade ettiği bu verili anlamlar, herhangi birşey ya da konu hakkında daha önceden öne sürülmüş tarihsel bir hakikat iddiası olarak anlayanın bilincini belirler. Anlaşılanaya yönelen bilinç, bu hakikat ya da hakikatlerle hareket eder. Bu nedenle denilebilir ki Gadamer için "her yorum hareket noktasını bu *aşinalıktan* alır." (Tatar, 1999: 104) Fakat, hiçbir yorum, bu *aşinalık* basamağında kalmaz. Her yeni yorum, bu *aşinalığı* sarsan bir *yabancılık* deneyiminde oluşur. Umulmadık bir biçimde kendini gösteren yeni tecrübe olarak *yabancılık*, *aşinalığımızı*, yani eski tecrübeyi sorgulatarak, ona yeniden bakmamızı sağlar. Bu bakış, *aşinalık* olarak tanımlanan eski tecrübenin içerisinde aslında aşına olmadığı bir anlamın varolduğunu farketmemizi sağlar. Gadamer'in *Erfahrung* kavramı bu noktada anlam kazanır. *Erfahrung*, Gadamer'de tümel ve tikel arasındaki ilişkiyi tanımlayan kavramdır. Anlamanın yöneldiği nesne ya da konu tümel bir içeriktir ve anlama bu içeriğe verili ön-anlama koşulları ya da önyargılarla gider. Bu önyargılar yoluyla konu ya da tümel ele alınarak deneyimlenir. Dolayısıyla konu, bu önyargılar yoluyla aşına olunan bilme ve anlama modlarıyla bir anlam kazanır. Fakat, anlaşılan şeyle, konuyla kurulan ilişki ya da diyalog ortamı, aşına olduğumuzu ya da bildiğimizi zannettiğimiz şeyi aslında yeterince bilmediğimiz ya da ona yeterince aşına olmadığımızı fark etmemizi sağlayarak yeni bir tecrübenin doğuşuna olanak sağlar. Aşına olduğumuz şeyin içerisinde aşına olmadığımız bir anlamın ortaya çıkışı, tecrübenin kendi kendisini olumsuzlamasına işaret ederek, önyargılarımızı sarsar. Bu durum, eski yorumdan ayrılarak yeniye olanak sağlamadır. Fakat, eski yorumdan kopuş, onu terk etme değil, onun gösterdiği doğrultudan giderek eski yorumu aşmadır. Bu durum, kaynağın ya da konunun anlamını yeni bir perspektifle, yeni bir boyut kazandırarak açığa çıkarmadır. Bugünün ya da şimdinin tarihsel koşullarında cereyan eden bu sarsılma, tümelin tikelle ilişkisini belirleme açısından *Erfahrungun* tarihsel doğasına dikkat çeker. *Erfahrung*, yani yeni deneyim tikelin ya da bugünün tarihsel anlam olanakları içerisinde tümelin ya da konunun yeniden üretilmesini,

yeni bir anlam ve yorum kazanmasını sağlar. Geleneğin sürekliliğini sağlayan da bu durumdur. Anlaşılan şey ya da konu zaman-üstüdür, fakat onun yorumu zamansal ve tarihseldir ki yeni bir deneyim ya da yorumun ortaya çıkışı olarak *Erfahrung* tam da bu nedenle daima tarihsel ve zamansaldır. Gadamer'in hakikate ilişkin görüşleri yine bu izlekte anlamlı hale gelir. Hakikat, ilgili olduğumuz tümel ya da konudur ve o her bir tekel-tarihsel koşulda dile gelendir. Bu nedenle, dile gelerek bize aşına olan, başka bir ifadeyle dil yoluyla aşına olunan ve yakınında durduğumuz şeydir. Fakat o aynı zamanda, tüm zamansal-tarihsel belirlemelerin ötesinde durması dolayısıyla tüketilemez bir ötekilik olarak zaman-üstüdür. Çünkü, herhangi bir tekel-tarihsel durumda dile gelen her ne kadar hakikatse, dile gelende dilden kaçan ya da örtük kalan bir dile gelmemişlik de o kadar hakikattir. Hakikat, hem dile gelen hem dilden kaçandır. Hakikat, tarihsel varoluşumuz içerisinde dile gelerek ifşa olan, fakat hiçbir tarihsel anda tam bir mütakabiliyetle ifşa olamayacak olan anlamdır. O, hem dile gelende yansıyan hem de bu yansımada gizlenendir. “Hakikat, ifşa edilen şeyin kapalı oluşudur.” (Tatar, 1999: 110) Bu nedenle, o hem bize aşına olan hem de yabancı kalandır. Bu nedenle denilebilir ki hakikat, her tarihsel anın yorumunda ifşa olan, bunun yanında da o anın ötesine, geleceğe ertelenen ifşa olmamış, dile getirilmemiş dile getirilebilirliktir. O, hem ifşa hem de sırdır. Bu nedenle Gadamer için, konu her bir yorumda kendisini açan özdeşliktir ve her bir anlama ve yorum, onu paylaşma, ona katkı sunma ya da onun varlığına katılmadır. Özdeş ve ortak olan şey, her bir yorumda kendisini açan konu ve tüketilemez bir sonsuz anlam potansiyeli olan hakikattir. Bu nedenle anlama, “zaman-üstünü, zamansal içinde tanımaya işaret eder.” (Tatar, 1999: 110) Başka bir ifadeyle, anlama zaman-üstünün zamansal içinde yeniden yorumlanmasıdır. Fakat bu ‘zaman-üstü’ hakikatin, keşfedilmesi gereken kendinde bir anlam taşıdığını ifade etmez. Hakikat, yorumda olagelen, başka bir ifadeyle yorumu dışında kendinde bir anlam taşımayan, fakat her daim yeni bir yoruma açık olan tüketilemezlik olması noktasında zaman-üstüdür. Hakikat, hem bir tarihsel andaki yorumunda kendini açmış hem de yeni bir anda yeniden yorumlanarak kendini açacak olan sınırsız anlam potansiyelidir.

Dil, geleneğin intikalini sağlayan ortamdır. Başka bir ifadeyle dille bugüne taşınan gelenektir. Bu nedenle gelenek, geçmişte donup-kalan ve kendi koşullarında tespit edilmesi

beklenen bir nesne değildir. Gelenek bize aktarılan, bize söylenen şeydir. Bu nedenle gelenek, her ‘bugün’le çağdaştır ya da başka bir ifadeyle, geçmiş ve bugünün biraradalığıdır. Gelenekle kurulan ilişkide bugünün anlam ufku değişir-dönüşür, yeni bir boyut kazanır ve kazanılan, genişleyen ufuklar yine geleneğe iştirak ederek geleneğin sürekliliğini sağlar. Bu nedenle anlama, birşeyin tekrarı değil, şimdiye intikal eden bir anlamın ya da konunun paylaşılması ve onun yeni bir anlama ya da hakikate kavuşmasıdır. Bu nedenle Gadamer, “anlamayı sürükleyen şey bütünüyle konudur” (Gadamer, 2006: 395) der ve söylenen şeyin, anlamın ya da konunun, söyleyen kişiden bağımsız olduğunu ifade eder. “Diyalogta şu ya da bu konuşucu değil, dile gelen **birşey** söz konusudur.” (Gadamer, 2002e: 339) Dile gelen bu şey, konunun kendisidir. Öte yandan yorum ise, her zaman diyalogun ortak zemini olan konu hakkında sadece olası bir hakikat iddiasıdır. Her iddia, metin ve yorumucuyu bir ortaklık zemininde biraraya getiren bu konu çerçevesinde ortaya çıkan bir soruya verilen bir cevaptır. Bu ortaklık ya da konu, diyalog esnasında kendini bir emir gibi buyurarak, tarafları kendi merkezine çeker. Bu nedenle anlam, ne yazarın bilinç hallerine yerleşmekle ele geçirilen ne de herhangi bir şimdinin anlam ufkunda ya da yorumunda mutlak karşılığını bulacak olan şeydir. Anlamanın gerçekleştiği ufuk ne geçmişe ne bugüne aittir. Anlama, geçmişle bugün arasındaki aracılık yoluyla yeni bir anlam aktarımı yaratabilmektir. Bu nedenle anlama esnasında, yorumcu kendi dilini, anlam olanaklarını ya da önyargılarını anlama olayına dahil ederek ve onu riske ederek, yeni bir ufkun ya da anlamın doğuşuna olanak sağlar. Gadamer’in “‘kendinde’ doğru hiçbir yorum olamaz” (Gadamer, 2006: 398) demesinin gerekçesi de budur. Çünkü her yorum, ait olduğu bugün ve bugünün ufku dolayısıyla geleneği içselleştirerek yorumlar ve yeni bir anlam olanağının, yeni bir ufkun doğuşuna hizmet ederek yine geleneğin devamlılığını sağlar, başka bir ifadeyle, “yorum anlaşılacak şeyin içeriğine dahil olur.” (Gadamer, 2006: 399) Bu nedenle “anlama daima yorumu içerir” (Gadamer, 2006: 400) diyen Gadamer bununla birlikte, “her yorumlama daha fazla aydınlatmadır” (Gadamer, 2006: 401) ifadesiyle anlama ve yorumun, anlamı açık ve görünür hale getirme olayı olduğuna işaret eder. Her anlama ve yorumda açığa çıkan anlamın bir ‘hemen hemen’ ya da ‘yaklaşık’ bir hakikat taşıdığını ifade eden Gadamer için dil, bu sınırlılığa rağmen ve bu sınırlılık nedeniyle, sonsuz ve sınırsız bir anlam olanağı içerir. Çünkü, dilde dile gelen “Varlığın sesi”dir ve bu ses sonsuzluk ve sınırsızlığın bizatihi kendisidir.

Dilin Batı düşünce tarihi içerisindeki gelişimine dikkat çeken Gadamer, ilkin Platon düşüncesiyle yola çıkar. Gadamer'e göre Platon, düşünceyi söz, kelime ya da dilden kopararak, Varlığın kendisinden hareketle açıklamaya çalışır. Düşünce, sözün etkin gücünden yalıtıldığında idealara açılacaktır. Başka bir ifadeyle, söz/dil hakikate ya da idealara ulaştırmaz; bu nedenle aşılması gerekir ki düşünce doğrudan idealara yönelebilsin. Dil, belirsiz bir unsurdur ve hakiki Varlığı temsil etmez. Çünkü söz, ideaların kopyasıdır. Bu nedenle, hakikati gizler; hakikati ya da orijinali değil, sadece kopyayı verir.

Antik Çağ'ın dil tartışmasında belirleyici bir unsur olarak *logos* kavramı üzerinde duran Gadamer, *logos*'un söz ile nesne arasındaki mütakabiliyetten çok öte bir anlam taşıdığına dikkat çeker. *Logos*, sadece nesnenin ifşası, açılması değil, aynı zamanda ona birşey yüklemidir. Bu nedenle hakikatin taşıyıcısı söz değil, *logos*dur. Dile getirme ya da sözün bizatihi kendisi *logos*'un ifade ettiği ve taşıdığı anlamın yanında sadece ikincil kalır. Dile gelen kelime ya da göstergenin varlığı ve anlamı, sadece başka birşeyi gösteriyor ya da ona işaret ediyor olmasından gelir. Bu nedenle Gadamer'e göre, göstergenin işaret ettiği şeyle herhangi bir benzerliği olmak zorunda değildir. Göstergenin ya da kelimenin kendinde bir kesinliği ya da anlamı yoktur. Gösterge, sadece onu gösterge olarak kabul eden öznenin takdiri dolayısıyla göstergedir. Fakat Gadamer'e göre, göstergenin ima ettiği anlamla, Platon'un kelimeyi kopya olarak ifade eden görüşü arasında fark vardır. Gösterge, kopya değildir. Çünkü göstergeden benzerlik ya da mutlak bir mütakabiliyet beklenmez. Fakat kopya benzerliği ima eder. Bu nedenle, Batı düşüncesi daha çok sözün ya da kelimenin bir gösterge olduğu görüşüne varır. Kelime ya da söz, Batı düşüncesinde gösterge olarak kavramsallaşır. Fakat Gadamer, tam da bu noktada Batı düşüncesinin kelimeyi ya da sözü göstergeye dönüştürmek suretiyle, sözün hakikatle ilişkisini iptal ettiğini öne sürer. Hakikat, söz ya da dilden bağımsız bir kendindelğe dönüşür. Fakat Gadamer, "söz yalnızca bir gösterge değildir. Kavranılması güç anlamıyla, söz hemen hemen kopya ya da imaj gibi birşeydir aynı zamanda ... Sözün imajı olduğu şeyle gizemli bir ilişkisi vardır; bu ilişki onun varlığına aittir" (Gadamer, 2006: 416) der. Başka bir ifadeyle, sözün dile getirdiği şeye bir aidiyeti, onunla bir bağı vardır. Bu nedenle söz, gösterge ya da işaret değildir. Söz, bizatihi anlamın olması gerekenidir. Bu nedenle Gadamer, 'söz kopya mıdır yoksa gösterge

midir?’ sorusu arasında sıkışan Batı düşüncesinin, sözü göstergeye dönüştürerek, onun hakikatle olan asli ilişkisinin kopmasına neden olduğunu söyler.

Dilin hakikatle olan bağıını iptal eden düşünce çizgisine rağmen, Gadamer Hristiyanlıktaki *enkarnasyon*, başka bir ifadeyle ‘vücut bulma’ düşüncesinin bu bağı tekrar kurduğunu ifade eder. Çünkü *enkarnasyon* düşüncesinde söz ile varlık arasındaki ilişki anlamın idealitesinde dile gelir. Bu nedenle Gadamer, Hristiyan düşüncesinde “Grek Logos’unun aksine, söz saf olaydır” (Gadamer, 2006: 418) der ve bu duruşa özel bir önem atfeder. Yaradılışın Tanrı’nın sözüyle gerçekleşen bir olay olduğu düşüncesinde zemin bulan Hristiyan düşüncesindeki *logos* kavramına dikkat çeken Gadamer için kavram, Grek düşüncesinden çok farklı bir yere yerleşir. Grek düşüncesinde ‘ruhun kendisiyle diyalogu’ olarak sunulan *logos* kavramı, Hristiyan düşüncesinde hem akıl (ratio) hem de eylem/fiil/olay (verbum) olarak tercüme edilir. Söz bir ifade ya da düşünceyi bir başkasına aktarma aracı değil, ontolojik bir olay olarak görülür. Bu nedenle Gadamer, Skolastik perspektif açısından sözün “bir ifade değil, düşünce” (Gadamer, 2006: 422) olarak sunulduğunu ifade eder. Bu noktada Thomas Aquinas’ın düşüncesini izleyen Gadamer, düşünürün sözü, nesnenin tam yansıması, onun aynası olarak ifade eden görüşüne sahip çıkar. Her ne kadar insana ait söz eksik ve kusurlu olsa da, o düşünülen şeyi yansıtır. Bu eksiklik, şeyin bütünüyle yansıtılamamasından ziyade söz çokluğuna/çeşitliliğine duyulan ihtiyaca işaret eder. Başka bir ifadeyle, insani aklın sonlu, sınırlı ve eksik oluşu beraberinde verimli bir anlam çokluğunu getirir. Söz ve düşünce, nesnesine yönelse de onu bütünüyle ele geçirme yeteneğinden yoksundur ve bu yoksunluğun üretken boyutu, aklın yeni bir anlama olanağına açık hale gelmesiyle, kendini aşmasını sağlar. Düşünce, düşünüleni dile getirmek ister. Söz, düşünülenin dile gelmesidir. Bu nedenle, söz ve düşünce nesnesine/konusuna aittir; çünkü onun dile gelerek ‘var’laşmasını sağlar.

Gadamer için Hristiyan düşüncesinin söz ve hakikat arasındaki ilişkiyi dile getirme noktasında sağladığı temel, dili bir olay olarak ifade etmesidir ki bu durum dilin kavram oluşumuyla ilişkisinin de temel taşıdır. Thomas Aquinas’ın ifade ettiği gibi sözün ve aklın eksik ve kusurlu doğası Gadamer’e göre pozitif bir durum yaratır: “Sınırsız sayıda kavram yaratma ve anlamlandırılan şeye çok daha derinlemesine nüfuz etme özgürlüğü” (Gadamer,

2006: 427) Thomas Aquinas'ın işaret ettiği biçimde her kavramsallaştırma kısmi ve sınırlı bir doğruluk içerir. Bunun yanında dil, Hristiyan *enkarnasyon* düşüncesi dolayısıyla sınırlı insan aklı ile sınırsız/sonsuz tanrısal akıl arasında ilişkilendirici ortam haline gelir. Bir ile Çok arasındaki ilişkinin açıklama üzerinden kurulması dolayısıyla *enkarnasyon* fikri sözü bir süreç olarak görebilmenin yolunu açmıştır. İnsana ait söz, hakiki birlikten koptuğu için değil, ona ulaşmaya çalışırken çokluk haline gelmiştir. Zihnin sınırlılığı ve sonluluğu nedeniyle, söz çokluğu doğmuştur. Başka bir ifadeyle, karmaşık hale getiren de muğlaklaştıran da, keza söz çokluğunu üreten de aynı sınırlılıktır. Fakat söz çokluğunda açıklanan hakiki birliktir. Her söz, hemen hemen ya da aşağı yukarı doğrudur; hiçbir insani söz mutlak anlamda kesin ve doğru değildir. İnsani sözün sonlu ve sınırlı yapısı, sonsuz ve sınırsız olana yaklaştıkça ideale yaklaşır. Bu düşünce çizgisine paralel biçimde bireysellik ile evrensellik arasında bir ilişki olduğunu ifade eden Gadamer, “bireysellik hissine, daima bütünsellik hissi eşlik eder” (Gadamer, 2006: 437) diyerek Humboldt düşüncesine göndermede bulunur. Her dilin dünyaya dair spesifik bir perspektif sunduğunu ifade eden Humboldt, bu perspektiflerin her bireysel dil koşulunda nesnesine, yani dünyaya dair kusursuz bir kavrayış ve anlamlandırma çabası olduğunu ifade eder. Gadamer, ilham aldığı bu görüşlerin etkisiyle, her dilin bir dünya görüşü sunduğunu öne sürer. Çünkü, nakledilen, iletilen, dile getirilen/dile gelen şey dünyadır, dünyaya dair bir hakikat iddiasıdır. Humboldt'un dili bir dünya görüşü olarak ifade eden düşüncesini takip eden Gadamer, bu vurgunun aynı zamanda dilin insan dünyasına ait yanına işaret ettiğini ifade eder. Dilin bir dünya görüşü olmasının yanı sıra, insanın bir dünyaya sahip olma koşulu olduğunu savunan Humboldt'tan hareket eden Gadamer, dünyanın dile geldiği ölçüde dünya olduğunu ve dünyanın hakiki varlığının dil ortamında kurulduğunu ifade eder. “Bununla birlikte, dilin menşeinin insan olması aynı zamanda insanın dünya-içindeki-varlığının aslında dilsel olduğu anlamını taşır.” (Gadamer, 2006: 440) İnsan sadece bir çevre içinde yaşamaz, o bir dünyaya sahiptir. Çevre belirlenmiş ortam ya da fiziksel-sosyal koşul anlamını taşır. Fakat insanın bu çevre tarafından belirlenmiş ve ona tabi bir varlık olduğunu söylemek olanaklı değildir. Çünkü insan çevresine sıkışmaz, onu aşar ve bu aşma yoluyla bir dünyaya sahip olur. İnsan çevrenin belirleyici ve baskıcı koşullarından adlandırma ve anlamlandırma özgürlüğü dolayısıyla kurtulur. Dil ve düşünce dolayısıyla insan bir dünya kurarak özgürleşir. Dil, insanın dünyayı inşa etme ortamıdır. “Dünyadan gelen baskıyı aşmak, dile

ve dünyaya sahip olmak demektir.” (Gadamer, 2006: 441) Öte yandan insan, dünya kurarak “*hakiki çevreye yükselir*” (Gadamer, 2006: 443), başka bir deyişle, kendi bilme, düşünme ve anlama olanaklarını gerçekleştirmesi yoluyla kendisi olur, insan olur.

İnsan, aynı şeyi farklı şekillerde dile getirme yoluyla kendi çevresini ve hatta dünyasını aşarak bir dünyaya sahip olur ve özgürleşir. Aynı şeyi farklı şekillerde dile getirerek, ötekine kendisini açan, onu ikna eden ya da uzlaşan, başka bir ifadeyle anlaşmaya varan insan kendi varlığını ifşa eder. Bu nedenle dilin hakiki varlığı, insanın ötekiyle bir anlaşmaya varması olayıdır. Bu durum sadece insanın kendi dünyasını başkasına ilettiği, bildirdiği bir göstergeler yığını oluşturması değildir. Bu bir diyalog sürecidir ve diyalogta, tarafların önüne gelen dünya, hiç kimsenin tam anlamıyla vakıf olmadığı, fakat onların onunla biraraya geldiği ortak zemin ya da konudur. Dilde dile gelen dünya tam da bu nedenle diyalogla anlaşmaya varma sürecinde kendi gerçekliğini ifşa eder. Bu durum bir anlaşma kararı alma yoluyla gerçekleşmez. Ortak bir dünya ve yaşamın içinde olmamız dolayısıyla zaten baştan itibaren bir anlaşma hali içerisindeyizdir. Her ne kadar tarihsel ya da bireysel dünyalar birbirinden fark taşıyalar da, dünyaların tümü insan tarafından var edilen dilsel dünyalardır. Bu nedenle bu dünyaların tümü olanaklı ve her bir perspektif dolayısıyla fark ve derinlik kazanan dünyalardır. Dünya her bir perspektife kendisini sunar ve yine aynı dünya bu sunum ve görünümünden ibarettir. Bu nedenle Gadamer, kendinde-dünyayı görünüş ya da görünüşlerin karşıt kutbuna yerleştirmenin hata olduğunu ifade eder. Her dil bir dünya tecrübesidir ve bir başka dünya tecrübesine dahil olmak kendi dil tecrübemizin sınırlı ve önyargılı formunu aşmanın yegane yoludur. Fakat bu kendi dil ve dünya tecrübemizi terk etmek anlamını taşımaz. Bilincimizin koşullanmışlığının farkında olarak ve kendi koşullarımız dolayısıyla ötekinin dünyasına açık olmak gerekir. Bu nedenle Gadamer için bu durum, hiçbir bilginin kesin olmadığı, ancak belirli bir bilme tarzına uygun bir bilmenin olanaklı olduğunu kabul etmedir. Mutlak bir dünya/nesne olmadığı gibi, mutlak bir bilgi, söz ya da dil de yoktur. Dünya da dil de bir nesne değildir. Dil de dünya da genişleyen, zenginleşen oluş halleridir.

Antik Çağ’ın *theoria* etkinliğine atıfta bulunarak, modern bilimin ‘teori’ kavramını eleştiren Gadamer için bilme, dünyanın düzenini görme-bilme anlamını taşır. Antik Çağ’da

theoria, modern bilimin ‘teori’ kavramında olduğu gibi dünyaya egemen olma aracı değil, dünyayı görerek, o dünyayı paylaşmanın ve oraya ait olarak onun bir parçası olmanın ya da ona iştirak etmenin yoludur. Her ne kadar Heidegger, modern bilimde olduğu gibi, Antik Çağ’da da bilginin *elde-mevcut-olanların* bilgisi olduğunu, modern bilimin aynı *theoria* kavramsallaştırmasının varisi olduğunu ifade etse de, Gadamer’e göre, Greklerin ve modern bilimin amacı farklıdır. Modern bilim bilgiyi dünyaya ya da total düzene egemen olma aracı olarak görürken, Grekler bilgiyi o düzeni anlama, ona ait olma ya da ona katılma yolu olarak görürler. Modern bilim bu egemenliği, dünyayı objektif bir dil içerisinde inşa etme yoluyla kazanabileceği düşüncesiyle hareket eder. Gadamer de dünyanın dilde nesneleştiğini ifade eder. Fakat bu nesneleşme tarihseldir; modern bilimin ifade ettiği gibi kesin bir dil ve düşüncede sabitleşmez.

Gadamer’e göre, Antik Yunan metafiziği, oluşu kendi içinde birleştiren bir *logos* düşüncesine dayanır. *Logos*, varlığın ya da oluşun yapısını dile getirerek ona mevcudiyet ve açıklık kazandıran birliktir. Başka bir ifadeyle *logos*, varlığın *aletheiasıdır*. Fakat Gadamer, Greklerin *logos* düşüncesine farklı bir boyut kazandırır. Çünkü Gadamer’e göre dil, sadece varlığın yansıdığı şey değildir. Çünkü dilsel olana yansıyan şey, mutlak ve tarih-üstü değildir. Dile eşlik eden “tarihsel tecrübemizin sınırlılığıdır. Dil sınırlılığın kayıdır; insan dilinin yapısı farklı olduğu için değil, her dil dünya deneyimini ifade ettikçe sürekli gelişerek şekillenmekte olduğu için. Dil sınırlıdır; aynı zamanda başka diller olduğu için değil, dil, dil olduğu için.” (Gadamer, 2006: 453) İnsan sınırlı bir varlık olduğu için dil de sınırlıdır. Bu nedenle Gadamer, dilin dünya deneyimimizin *ortamı* olduğunu ifade eder ve bu *ortam*, içerisinde sınırsız anlam olanağı yaratma potansiyeline sahip bir sınırlılıktır.

Dil, düşünce ile varlık arasındaki ilişkilendirici *ortam*dır. Bu görüş için Hegel’e atıfta bulunan Gadamer, dile getirmenin bir olay ya da düşüncenin dilde vukubulması, olagelmesi olduğunu ifade eder. Bu olagelme, vukubulma ya da olay, gelenekten intikal eden ve bugüne seslenen sözün işitilmesiyle gerçekleşir ki Gadamer bu durumun “soran kişinin sorgulanan kişiye dönüşmesi” (Gadamer, 2006: 457) yoluyla olanaklı olduğunu savunur. Bugüne seslenen sözü işitmek, daha önce dile gelmeyen birşeyin dile gelerek varlık kazanması olayıdır. Burada daha fazla ifşa olan bir kendinde-şey söz konusu değildir.

Gelenekle diyalogta birşey daha fazla ifşa olmaz; geleneğe/geçmişe ya da bugüne/önyargılara ait olmayan yeni birşey oluşur. Bu yenide geleneğin bir başka boyutu açılır. Başka bir ifadeyle, özünde yenide yeni olan hiçbir şey yoktur; sadece geleneğin farklı ve derin bir boyutunun işitilmesi, dile gelmesi ve bu yolla açığa çıkması söz konusudur. Dilin bir olay, olagelme ya da vukubulma olarak ifade edilmesi, geleneğin içindeki sözsüz sesin işitilmesi anlamını taşır. Bu nedenle Gadamer, “önemli olan gelenekte söylenenin dile gelmesidir: o hem kendine mal etme, hem de yorum olayıdır.”(Gadamer, 2006: 459) der. Gelenek yoluyla bizimle konuşan dildir ve bu noktada olay, bu sesi işitme, başka bir ifadeyle dile gelmeyi dile getirmedi. Bu noktada Sokrates’in diyalektiğine özel bir önem atfeden Gadamer için, diyalektik sözün tarafları sürüklediği yolu tıkamadan, yanlış ifşa etmekten kaçınmadan bir sorgulama izleğini takip etmedi. Gadamer için bu diyalektik özünde *negatif bir diyalektiktir*. Çünkü, düşünce ve kanaatlerin bulanıklaşması, muğlaklaşmasıyla ilerleyerek bir açıklığa kavuşma yolunu izler. Tarafların zihni, bu sorgulama esnasında, konunun kendisine döner ki Gadamer için diyalog ve diyalektikte asıl önemli olan budur. Çünkü, bu noktada Gadamer için diyalektiğin negatifliğinin sunduğu pozitif unsur, tarafların taraf olduğu görüş ve kanaatlerinden uzaklaşarak konunun kendisine, asli meseleye, başka bir ifadeyle şeyin bizatihi kendisine dönme yolunu açmasıdır. Hegel’in de işaret ettiği gibi diyalektikte düşünce, karşıtıyla yol alır. Konuya, başka bir ifadeyle anlaşılan şeye kendi önyargılarıyla yaklaşmak durumunda olan zihin, kendi önyargılarına karşıt ya da onu olumsuzlayan bir negatifle karşılaşması olayında hermeneutik tecrübe başlar. Önyargının olumsuzlanması, konunun ya da anlaşılan şeyin kendisini göstermesinin yolunu açar. Bu nedenle konunun ya da anlaşılan şeyin sonsuz anlamı, yorumcunun sonlu-sınırlı temsiline olanak sağladığı için diyalektiktir. Bu sonlu-sınırlı olma durumu nedeniyle, sınırsız-sonsuz bir anlam alanı açılır.

Diyaloğun diyalektik yanına işaret eden Gadamer, öte yandan dilin spekülative bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Bu spekülative yapının varlıkla düşünce arasında yansıtıcı bir işlev gördüğünün altını çizer. “Yansımış olma daima birşeyin diğerinin yerine konulmasıdır” (Gadamer, 2006: 461) diyen Gadamer için yansıma, birşeye bir nitelik yükleme değil, şeyin saf görünüşüdür. Bu noktada Gadamer için dile getirme şeyin kendisini sunması ve kendisini sunanın dilde yansımasıdır. Bu kendini sunmada amaç,

çelişkileri gidererek bir anlamsal bütünlüğü tüm ilişkileriyle açığa çıkarmadır ki hermeneutiğin temel işlevi de budur. Bu noktada amaç, dile geleni dile gelmeyen sınırsız ve sonsuzluğuyla birleştirmektir. Geleneğin yeni bir dilde takdimi, bu nedenle spekülative bir olaydır. Bu nedenle Gadamer için “insan bilimleri ‘kendimizle sürekliliği derinleştirme’ girişiminde bulunur ... İnsan bilimlerinin temel amacı, dile katılımımızı derinleştirmektir, Gadamer bu süreci, ‘spekülative düşünme’ diye tanımlar, yani ‘ben’e ilişkin farklı dillerde içkin anlamın keşfedilmesi, analizi ve daha da geliştirilmesi olarak ... İnsan bilimleri, aynanın özgün anlamıyla spekülative dirler, yani, onların görevi, dilin yeni anlamlar doğuracak şekilde kendisine tekrar nasıl yansıdığını göstermektir. Dil, farklı linguistik yorumlar arasında gerçekleşen bir oyunun yeni anlamlar doğurması için yine dile çevirdiğimiz aynadır.” (Wachterhauser, 2002: 136) Her yansıma, temsil, dile gelme ya da kendini sunma eksik bir olay olsa da, örtük bir anlamı açığa çıkarma açısından kendi içinde bir mükemmellik taşır. Çünkü her yorum olayında, sonlu/sınırlı bir tarihsel durumu aşma vardır. Bu aşma, hiçbir koşulda konuyla ya da anlaşılacak şeyle hakiki bir mütakabiliyete ulaşmakla sonuçlanmaz. Her yorum, sonlu/sınırlı bir yorumu aşan, fakat yine de sonlu/sınırlı kalan bir dile getirir. Bu, yorumun eksikliği değil, sadece tarihselliğidir. Bu nedenle Gadamer, “geleneği kendine mal etme tarihsel olarak farklıdır: her kendine mal etmenin, geleneğin sadece eksik bir anlamasını sunduğu anlamına gelmez. Aksine, her biri şeyin bir ‘boyutunun’ deneyimidir” (Gadamer, 2006: 495) der. Yorum anlaşılacak şeyin dile gelmeyen boyutunun dile gelmesi, dolayısıyla yeni olmayan bir şeyin yeniden yaratılmasıdır. Etki tarihsel bilincin temel eylemi, gizli kalmış, dile gelmemiş olanın kendisini sunan temsilini yansıtarak, onu yeniden yaratmasıdır.

Gadamer dil sayesinde insanın ortak anlam, kavrayış ve yaşam fikrini içerdiğini ifade eder. Çünkü dil, aynı zamanda iletebilirliktir. İletebilirlik, bir gelecek ve ortak yaşam formu yaratır ve insan bu olanağa dil sayesinde sahiptir. Bu nedenle Gadamer, “dil, bilincin dünya ile ilişkiye girdiği araçlardan biri değildir...Dil, hiçbir koşulda yalnızca bir alet, bir araç değildir” (Gadamer, 1977: 62) der. Dil, bir alet değil, bizi kuşatan, çevreleyen ortamdır. “Dil tarafından zaten daha önceden kuşatılmış durumdayızdır.” (Gadamer, 1977: 64) İnsan dil yoluyla dünyayla bir aşinalık kurar. Bu nedenle, insan ilgili olduğu şeye, temel önyargımız olan dile gider. Dilsel yorumlarımız, anlamamızı koşullayan temel

önyargularımızdır. Dil, insan varlığının ortak dünyasını oluşturur ve bu ortak dünya gelenek yoluyla intikal eder. Gelenekle diyalog halinde olmak, tam da bu ortak anlam dünyasıyla ilişki içinde olmak demektir. Dolayısıyla geleneği anlama, bu ortak anlam dünyasından gelen sesleri işiterek, onu günümüzün anlama koşullarıyla yeniden yorumlayarak kendimize mal etmemizde olanaklı hale gelir. Bu nedenle Gadamer, konuşma ‘Ben’ alanında değil, ‘Biz’ alanında gerçekleşir” (Gadamer, 1977: 65) der. Çünkü ancak diyalog yoluyla gerçekleşen geleneği anlama, bir anlamaya/anlaşmaya varma meselesidir. Diyalog, bugüne ait ‘Ben’ ile düne ait ‘Sen’ ilişkisi içinde olmak değil, dünya-içinde-olma halinin yarattığı ortaklıktan doğan farklı anlama biçimlerinin bir ‘Biz’ alanında evrensel bir uzlaşmaya olanak sağlamasıdır. Diyalog, bireylerin iradesini aşan bir dilin ya da anlamın oluşma serüvenidir ki bu nedenle Gadamer, diyalogun oluşumunu *oyun* kavramıyla temsil eder. Diyalog, sonsuz ve bitimsiz bir süreçtir. Hiçbir diyalog, son sözün söylenmesiyle tamamlanmaz. Bu nedenle her diyalog, yeniden başlamaya gebe bir sona erdirmeye tamamlanır. Bu nedenle Gadamer, “...söylenen herşey,.. söylenmemiş olan şeye atıfta bulunur” (Gadamer, 1977: 66) der. Anlamayı, tıpkı Heidegger gibi insan varlığının evrensel belirlenmişliği olarak gören Gadamer, Heidegger’den farklı olarak bu belirlenmişliği geleceğe atılmışlık vurgusuyla değil, geçmiş ve gelenekle ilişkili bir hareket olarak ifade eder. Heidegger, metafiziğin aşılması için geleneği tahrip etme yolunu seçerken, Gadamer, geleneğin ancak onunla diyalog ve uzlaşma yoluyla aşılabileceğini ifade eder. Hermeneutiğin evrensellik talebi ancak bu diyalog yoluyla ortaya çıkacak yeni anlamlarla gerçekleşebilecektir. Çünkü Gadamer için, “insanı ve toplumu kuran herşeyin temeli dildir.” (Gadamer, 2008a: 182) Ve söz, özünde alışıldık, bildik olana, yani eskiye karşı geliştirebilir. Bir söz olanağı olarak yorum, gelenekle girilen diyalog yoluyla, geleneğin içerisindeki dile gelmemiş anlamlarla karşı karşıya gelerek bir yandan geleneği aşıp, öte yandan geleneği, başka bir ifadeyle evrenseli inşa etme yolumuzdur.

2.6. Hermeneutiğin Evrenselliği ve Hakikat

Gadamer için dil, insan ile dünyanın karşı karşıya geldiği ve birbirlerine aidiyetlerinin ifşa olduğu ortamdır. Dil, sınırsız/sonsuz kere olumsuzlayarak bir anlam bütünlüğüne ulaşır ve ulaştığı bu anlam bütünlüğü, yine sınırlı/sonlu bir yapı olarak vardır ve bir kapanışı yoktur.

“Dil, dünya-içindeki-varlığımızın temel işleyiş hali ve dünyanın inşası ile ilgili herşeyi kapsayan formdur.” (Gadamer, 1977: 3) Dilin spekülâtif yapısına yansıyan verili bir durum değil, dile gelen ve gelmeyen bu anlam bütünlüğüdür. Bu anlam bütünlüğü, insanı ele geçiren spekülâtif hareketin kendisidir. Bizimle diyalog halinde olan ve bizi anlamaya, soru sormaya, dünyaya yönelten bu bitimsiz süreç dildir. Bu nedenle Gadamer, dile diyalektik yanını sağlayan şeyin spekülâtifliği olduğunu ifade eder. Dil, bir yansımadır, fakat kopya değildir. O, dilin yansıma ve spekülâtif yanından söz ederken, dilin bir yandan ilgili olduğu şeye sadık kalan, öte yandan sürekli ondan uzaklaşarak farklı anlam olanakları yaratan yanına vurgu yapar. Dile gelen ve yine dilde gizli kalan insanın dünyayı ve kendini anlama biçimleridir ki hermeneutiğin evrensel yanını oluşturan da budur. Dilin spekülâtifliği, dile gelen şeyle, onun kendisini dilde sunma biçimi arasında aslında hiçbir ayrım taşımayan ayrımdır. Çünkü Varlık, dildir, dile yansıyandır ve öte yandan bu yansımada gizli kalandır. “Dilin kendisi bir veri değildir, veri olan...konuşulan sözdür. Ve bu kesinlikle bir gizleme formunu içerir.” (Gadamer, 2002a: 157) Söz, dile geldiğinde konuyu dile getirir; fakat aynı zamanda dile geldiği anda konusuna yabancılaşır. Öte yandan dile yansıyan nesnenin hareketidir. Anlama olayına yön veren de anlaşılın şeyin kendisini sunma biçimidir ve anlaşılın şey, kendini sunma biçiminden başka birşey değildir. Anlaşılının, dildeki farklı yansımaları, aynı şeyin farklı boyutlarının dile gelmesinden başka birşey değildir. Bu nedenle hermeneutiğin evrenselliği, sorunun ya da konunun ortaklığında temellenir. Anlamaya konu olan şey, kendi hakikatini yaratır ve bu hakikat kendisini dilde açığa çıkarır. Fakat hiçbir açığa çıkma, bir kapanışı ifade etmez. “Dil spekülâtif olduğu sürece, söz içinde ve söz vasıtasıyla Varlığı bahşeder. Dil, sorun teşkil eden şeye, kendisini ilkin bir sorun olarak sunma ve daha fazla sorun olmayı sürdürme imkanı verir.” (Wright, 2002: 96)

Gadamer, “anlaşılabilen şey dildir” (Gadamer, 2006: 470) der. Dil kendisini anlamaya ve yoruma açar. Anlama ve yorum, bu dile gelmenin ta kendisidir. “Anlama yeteneği, insanın doğuştan gelen temel kabiliyeti, başkalarıyla komünal hayatına destek sağlayan, daha da önemlisi, dil ve diyaloga katılım yoluyla ortaya çıkan kabiliyettir. Bu bakımdan, hermeneutiğin evrensellik iddiası her türlü kuşkunun ötesindedir” (Gadamer, 2002c: 284) diyen Gadamer için dil bir verili nesne değil, içine doğulan ve ona iştirak edilerek inşa

edilen öznelarası ilişki ortamıdır. Dil ve anlam, anlama yoluyla her yeni şimdi tarafından inşa edilendir. Bu nedenle anlamın tecrübesi tüketilemez olandır. Gadamer, Heidegger'e bağlı kalacak şekilde Varlık'ın dilde kendisini açtığını, fakat bu ifşada aynı zamanda kendisini gizleyerek, her daim yeni bir anlam olanağına ertelenme suretiyle geleceğe işaret ettiğini ifade eder. Bu nedenle Gadamer, “‘Anlaşılabilen varlık dildir’ önermesini yazdığımında, bu cümleyle ima edilen şey, onun bütünüyle anlaşılamayacağı idi” (Gadamer, 2002c: 209) der. Anlaşılabılır olan, dilde kendisini bir hakikat olarak ifşa etse de o her daim hakikat olarak kabul edilene aşar. Çünkü her hakikat iddiası, insanın sonlu/sınırlı ve tarihsel anlama koşulları içerisinde oluşur. İnsan geçmiş, bugün ve gelecek olarak tanımlanabilecek zamanın ve tarihin tam ortasında durur. Onun anlaması, içine doğduğu ve şimdisini belirleyen tarihsel ufuk dolayısıyla geçmişi tarafından koşullandırılmıştır. Anlamanın anlaşılana yönelimi, bu tarihsel belirlenmişlikten etkilenir. Bu nedenle anlayan kendi ufkunun sınırlılığında kurtulabilmek için ötekinin sözüne muhtaçtır. Fakat anlaşılana şey, tüketilemez bir anlam ve tecrübe alanıdır. “Anlama sadece bilginin yeniden üretimi değildir, yani o sadece aynı şeyin tekrar etkinliği değildir. Tersine, onun aslında tekrar etkinliği olduğu gerçeğinin farkında değildir.” (Gadamer, 1977: 45) Çünkü anlama bilinenin bilinmesinde vuku bulur. Anlama, bilinenin içindeki bilinçdışı öğeleri bilince çıkarmadır. Tam da bu nokta hermeneutik refleksiyonun işlevine işaret eder. Çünkü, anlaşılana şey, verili/mevcut bir anlam alanı, anlama da onun örtüsünü kaldırma değildir sadece. Anlaşılana şeyin tarihselliği ve dolayısıyla tüketilemezliği, şimdinin tarihsel ufkunda onun yeniden ele alınarak, yeni anlama biçimlerinin inşa edilmesine olanak sağlar ve ona süreklilik, hareketlilik kazandırır. Anlayanın da, anlaşılana da tarihselliğinin varettiği dairesellik nedeniyle hermeneutiğin evrensellik talebi meşrudur. Anlaşılana, başka bir ifadeyle geleneğin etkisi anlayana; anlayanın şimdinin tarihsel ufkunda ortaya çıkan geleneği okuma biçimi ise anlaşılana, geleneği belirler. Fakat bu noktada dile gelme, dile gelenin kendi varlığına ait birşeyi sunması anlamını taşır. Dile gelen, dile gelmede kendi temsillerini farklı biçimlerde sunar. Dile gelenle, dile gelme biçimleri, temsilleri arasında bir farklılık vardır; fakat bu farklılık şey ile temsil arasındaki farklılık değildir. Başka bir ifadeyle, dile gelen şey ile söz arasında bir farklılık vardır. Fakat dile gelen, dilden önce verili birşey değildir. Dile gelene varlık kazandıran bizzat dile gelmenin, dilin kendisidir. Dile gelme, verili birşeye ad koyma değildir; dile geleni ‘var’ kılandır. Dilin varlık

kazandıran spekülâtif yanını gelenek üzerinden açıklayan Gadamer, geleneğin verili, kendi başına var olan sabit bir nesne olmadığını ifade eder. Gelenek, tarihsel bilincin geçmişle şimdi arasında dil ortamında ilişkilenebilmesiyle varlık kazanır. Gelenek, dil ortamında inşa edilen şeydir. Gelenek, dile getirme yoluyla inşa olandır. O, geçmişe ait, kendinde bir anlamı olan verili bir durum değildir. Anlama, yorum ve dile getirme de verili bir durum üzerine kesin ve mutlak bir kavrayışa ulaşma değildir. Gadamer'in bu noktadaki reddi, bir yandan bilimci metodolojizme, öte yandan Hegel'in mutlak bilincine yönelir. Anlama ve dil söz konusu olduğunda, Hegel'in iddia ettiği gibi, tanrısallığa öykünen mutlak bir kavrayışa ya da bilimin iddia ettiği gibi objektif bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Anlamanın dilselliği tek birşeye işaret eder: Anlama ve dil olayının tarihselliğine, dolayısıyla sonlu ve sınırlı yapısına, fakat aynı zamanda bu sürecin bir son ve mutlak bir kapanışının olmayışına. Anlama ve dil olayı, sonlu/sınırlı bir aklın, sonsuz/sınırsız dünya deneyimidir. Bu nedenle Gadamer, "konuşma bir bakıma sözü aşmak ve en geniş anlamıyla yorumlanması gereken birşey üretmektir. Burada kontekst yalnızca kelimelerden ibaret birşey değil, bütünüyle hayat, bütün bir hayat kontekstidir" der. (Gadamer, 2002a: 157) Tarihsel doğası itibariyle, insan konuşmayı ve dile getirmeyi öğrenirken dil ve dünya varlık kazanır. Söz, şeyleri apaçık ve görünebilir hale getiren, dolayısıyla onları 'var'laştıran ışıktır. Sözün ışığı, şeyi apaçık hale getirir. "Apaçık olan şey(einleuchtend) daima söylenmiş olan şeydir." (Gadamer, 2006: 479) Bu noktadaki 'apaçıklık' kesin ve mutlak bir biçimde ispatlanmış olan değil, söylenenin kendini olanaklı şeyler sahnesine çıkarmasıdır. "Söylenen şey, söylenmemiş olan şeyle belirli, ancak asla tahmin edilemez bir ilişki içinde durur." (Mitschler, 2002: 83) Apaçıklık, insanı hayrete düşüren bir bilinmezini kendini sunarak, varlık alanını genişleten birşey olarak ortaya çıkışıdır. Anlama, geleneğin dile gelmemiş hakikatini kendini sunmasıyla, içinde bulunduğumuz anlam ufkunu sarsarak, onu değiştirdiğinde vukubulan olaydır. Bu nedenle anlama, aynı zamanda deneyimdir (Erfahrung). Sınırsız/sonsuz bir anlam olanağı olarak intikal eden geleneğin içerisinden daha önce dile gelmemiş olanın dile gelmesi, sonlu/sınırlı anlam ufkumuzu provoke eder, sarsar ve onu değiştirir ki Gadamer'in *Erfahrung* kavramıyla karşıladığı durum tam da bu noktaya işaret eder. Bu durumun olanağını yaratan ise diyalogtur. Bu nedenle Gadamer, "diyalogta biz gerçekten yorumluyoruzdur. O halde konuşma, bir kendi kendini yorumlamadır. Birşeyi söylerken ya da ifade ederken, ötekiyle meydan okuyucu ilişkinin

gelişmesi, bir cevabın provoke edilmesi, diyalogun fonksiyonudur...Konuşmanın verimliliğinin gerçek modu diyalogla başlar...Herhangi bir diyalog formunda inşa ediyoruzdur” der. (Gadamer, 2002a: 157) Diyalog, bu nedenle, tarafların sözlerini aşarak bir ortak anlamın açığa çıkışına olanak sağlayan ve bu ortak anlamda inşa olan hakikatin kendini sunma yoludur.

Gadamer için hakikat dilin dışında değil, içinde oluşur. Bu nedenle hakikat, gelenek yoluyla kendisini sunan dilsellik ve anlam bütünlüğünde içerilir ve Gadamer’e göre, o bir *parıldama* halinde kendisini sunar. Bu durumu, Platon’un ‘güzel’in temel unsurunun *aletheia* olduğunu ifade eden görüşüyle benzerlik kurarak ifade eden Gadamer’e göre, tıpkı ‘güzel’in oluş modunun ifşa ve kendini sunma olması ve ‘güzel’in bu açma ve sunmadan farklı ve kendinde bir varlık modu taşınamaması örneğinde olduğu gibi, hakikat de dildeki sunma biçimlerinden farklı bir oluş moduna sahip değildir. “Varlık’ın gizli-olmayışı, ifadenin gizli-olmayışı içinde dile gelmektedir” (Gadamer, 2004a: 14) diyen Gadamer ‘güzel’in tam da bu çerçevede doğru bir analogi olabileceğine işaret eder. ‘Güzel’ parıldayarak kendisini ‘var’ edendir; bu onun ontolojik temelidir. Bu nedenle ‘güzel’de ‘kendinelik’ ve ‘imaj/temsil’ ayrımı ortadan kalkar. Başka bir ifadeyle ‘güzel’, şeyin bizatihi kendisi/ideası ile kopyası ayrımının ortadan kalktığı, idea ile görünüş arasındaki gediğin kapandığı şeydir. Hakikat de gelenekte temsil bulan, dile gelendir ve anlama kendisini hakikat olarak sunanla karşı karşıya gelmez. Hermeneutiğe evrenselliğini kazandıran da, her bir dil ve anlama olayında ya da gelenekte Varlığın yeni ve farklı bir dile gelmede kendi temsilini sunması ya da ifşa etmesidir. Dilde ve gelenekte içerilen, insani varoluşun dünya-deneyimi ve Varlık yorumlarıdır. Hermeneutiğin evrenselliği, farklı ve bireysel anlama ve dil olaylarında, dile gelen ve anlaşılan şeyin, yani konunun bir ve aynı şey olmasıdır. Hermeneutiğe evrensellik kazandıran konunun bizatihi kendisinin tüm farklı anlama olaylarında ortak olmasıdır. Bu nedenle Gadamer, “evrensel olan kendisini söylenen şeyde var eder. – tıpkı güzel ideasının güzel olan şeyde var olması gibi” (Gadamer, 2006: 483) Varlığın hakikati, dil ve gelenekte ‘var’laşır, vukubulur ya da olagelir. Bu nedenle insanın varlığı ve dolayısıyla kendini anlama çabası, hermeneutiğin evrensel unsurudur ve gelenek, Varlığın her sınırlı/sonlu ve bireysel dile gelmede sınırsız/sonsuz kere kendisini sunmasının ya da ifşa etmesinin evrenselliğidir. Gelenekte

dile gelen Varlığın hakikatidir. “Hakikat, gizli-olmamaktır” (Gadamer, 2004a: 15) ve hakikati dile getiren sayısız söz olanağı vardır ki gelenek bu dile gelmiş söz olanaklarının evidir. Hakikatin dile gelişini, *dil oyunları* ile ifade eden Gadamer’e göre, oyun, oyuncunun subjektif eylemi değildir. Oyun, oyuncuları kendisine çeker. Başka bir ifadeyle oynayan oyuncu değil, oyundur. Tıpkı oyunu oynayanın bizzat oyun olması gibi, gelenekte ve her bir anlama olayında dile gelen insan varlığının hakikate dair yorumlarıdır. Bu nedenle Hakikatin tecrübesi de bu tür bir oyuna benzer. Bize hitap eden, ileri-geri çeken ve kendisini cevapta sunan hakikatin kendisidir. Biz daima hakikat olayının içerisine bırakılmış durumdayızdır ve hakikat, içine bırakıldığımız sahada ve o sahanın imkan verdiği koşullar dolayısıyla kendisini sunandır. Bu nedenle Gadamer, “anlama olayında bir hakikat olayına dahil ediliz” (Gadamer, 2006: 484) der. Önyargılarımız dolayısıyla o hakikate ait durumdayken, anlama olayında kendisini sunan hakikatin dile getiricileri oluruz. Bu nedenle Gadamer’e göre “hakikat, diyalog sırasında doğan şeydir. Ben ya da Sen tarafından başlangıçta iddia edilen şey değildir artık; daha çok diyalogun alış-verişinden doğan şeydir.” (Wright, 2002: 84) Gadamer için, hakikati açığa çıkaracak olan bu diyalog, insanlığın evrensel kültür mirası ve total dünya-deneyiminin dilsel hazinesi olan gelenekle diyalogtur.

Gadamer için, her hakikat iddiası bir cevaptır. Bu nedenle anlamanın öncelikli amacı, hakikat iddiasının ya da cevabın arkasındaki soruyu, konuyu ya da meseleyi anlama olmalıdır. Soru, cevaptan daha büyük bir öneme sahiptir; başka bir ifadeyle iddia ya da cevabın kendisi, cevap teşkil ettiği soruya göre ikincil bir önem taşımaktadır. Çünkü, Gadamer’e göre, soruyu görmek kendi bilgi ve hakikat iddialarımızı da belirleyen kapalı, dar ve kısır önyargıları kırabilmenin de yolunu açar. Bu durum bir bakıma, şeylere ilişkin iddia ya da yargılarımızı parantez içine alarak, bakışımızı ‘şey’in kendisine yöneltmenin yolunu açar. Çünkü her cevap ya da hakikat iddiası sınırlı ve tarihseldir; sorunun kendisine dönmek yeni bir anlamın doğuşuna olanak sağlar. Bu nedenle Gadamer, “ geleneği anlama sadece geçmişte yaşanan birşeyi yeniden inşa etmek ve onu bizimle eşzamanlı hale getirmekten ibaret değildir” (Gadamer, 2004a: 25) der. Gelenekle diyalog, sorunun dolayısıyla konunun kendisine dönüş yoluyla yeniden belirmesi açısından önemlidir. Gelenekle diyalog, üzerine konuşulan meselenin diyalog esnasında kendisini ortak bir

husus olarak sunmasının yolunu açar. Bu nedenle Gadamer, “hakikati, söz, cevap ve ortak anlayış zemini olmadan ifade edebilmek mümkün değildir” (Gadamer, 2004a: 26) der. Diyalog, tarafların kendi iddialarına bağlanıp kalmadan, hakikati dile getirmelerinin yoludur. Çünkü diyalogta, tarafların iddialarını aşarak ortaya çıkan anlam olanakları hakikati inşa eder ki dil, gerçek karşılığını tam da bu ortamda gerçekleştirir. Habermes’in da ifade ettiği gibi, “ problem, bir dilin tam ustalığı problemi değil, dil ortamında vuku bulan şeyle ilgili bir anlayışa doğru yönelme problemidir.” (Habermas, 2002: 202-203)

Gadamer’in hakikat sorununu, dil ve diyalogla ilişkisinde ele almasının temel nedenlerinden biri, “felsefenin eski meselesine, yani bütüne ulaşma meselesine yeni bir temel sunmaktır.” (Gadamer, 2004b: 43) Çünkü Gadamer için, “hakiki bir diyalogun cereyan ettiği her yerde dil, bütüne doğru bir yöneliş olarak ortaya çıkmaktadır.” (Gadamer, 2004b: 44) Dil, bir inşa edici unsurdur. Bu noktada evrensel amaç, insanın kendini ve ait olduğu dünyayı, dolayısıyla bütünü anlamadır. Bu nedenle Gadamer, “aklın birlik ihtiyacı baştan savılacak, reddedilecek bir husus değildir” (Gadamer, 2004b: 55) der. İnsanın anlama ihtiyacı baştan sona, kendini anlama, kendisiyle diyalog kurma amacını taşır. Bu nedenle, hermeneutiğe evrensel boyut kazandıracak yegane yol olarak gelenekle diyalog, bir ötekiyle ya da ‘Sen’ ile ilişkinin çok ötesinde bir ortak tecrübeye dayanır. Çünkü Gadamer’e göre, “ ‘Ben’ ve ‘Sen’ formülasyonu önemli bir yabancılaşmaya neden olur. Burada ‘Ben ve Sen’ diye bir ayırım yoktur – yalıtılmış maddi gerçeklikler olarak ne ben vardır, ne de sen...Bir ortak anlama daima bu tür durumları önceler. Hepimiz, ‘Sen’ demenin derin bir ortak uzlaşmayı varsaydığımızı biliriz.” (Gadamer, 1977: 7) İnsan anlayarak bulunduğu yeri yurt edinen bir varlıktır ve anlama Gadamer için ancak gelenekle, başka bir ifadeyle insanın total dünya deneyiminin taşıyıcısı olan öteki söz olanaklarıyla diyalog yoluyla gerçekleşir. Çünkü Gadamer’e göre bu öteki söz olanakları, aslında bir ‘öteki’ ya da ‘Sen’ değil, bir ‘Biz’in aynı ‘şey’e dair farklı anlama yollarıdır. Ötekinin anlama biçimlerini deneyimlemek, insanın ben-bilincine, kendini-anlamasına açılan en önemli yoldur. Çünkü anlama, her zaman öncelikle kendini-anlama kaygısı taşır.

Gadamer için hermeneutik anlama ve yorum, geleneği bugüne tercüme ederek onunla bağ kurmaktır. Geleneğin içinde varolan, fakat bugüne yabancı kalanın bugüne aktarımı,

hermeneutiğe evrensellik kazandıran temel unsurlardan biridir. Evrensellik, bugünün geçmişle ya da insani varoluşun bir yorum çeşitliliği içerisinde sunduklarıyla diyalog kurmayı gerektirir. Her ne kadar Gadamer, tercüme edilmesi ve yorumlanması gerekenin gelenek olduğunu ifade etmesi dolayısıyla muhafazakarlıkla itham edilse de Gadamer için gelenek sadece geçmiş değildir ki hermeneutiğin ve yorumun Gadamer düşüncesindeki asli önemi tam da bu nokta itibarıyla anlam kazanır. Gadamer için yeni gelenekten kopuş gibi bir ima taşımaz; yeni zaten geleneğin içerisinde. Yeni olarak ifade edilen, geleneğin içerisinde varolan, fakat dile gelmeyi bekleyen ve ancak bugünün anlam ufkuyla yorumlanabilecek olan örtük-gizli söz ya da anlamlardır. Bu nedenle Gadamer zamansal mesafenin üretken yanına vurgu yapar. Gelenekten kopuşun ve bu bağlamda bir yeninin olmadığını ifade etmesi noktasında muhafazakarlıkla itham edilen Gadamer, buna rağmen geleneğin sürekliliğini sağlayan şeyin geçmişe sadakat olmadığını özellikle altını çizer. Gelenekle diyalog, geçmişin muhafazakarlığı değil, onun bugüne aktarımını sağlayan yorum sürecidir ve yorum, insanın kendi zamanına ait düşünme alışkanlıklarıyla ya da anlam ufkuyla gelenekle diyalog kurmasıdır. Bu tür bir diyalog, gelenek içerisindeki anlam olanaklarının, bugünün anlam olanaklarını sarsmasıyla yeni bir hakikatin ortaya çıkmasını sağlar. Bu noktada yorum, her daim yeni bir yoruma ve hakikate işaret eder. Çünkü yeni yorum ve hakikat yoluyla dönüşen sadece bugünün anlam ufku değil, dile gelmeyen bir hakikatin ortaya çıkışıyla yeni bir anlam kazanan gelenektir.

Gadamer'e göre gelenekle diyalog, insan varlığının kendi kendisiyle yüzleşme ya da kendini-tanımaya olanağını sağladığı için başat bir öneme sahiptir. "Anlamanın tümü kendini-anlamadır" (Gadamer, 1977: 55) Gelenekle diyalog yoluyla gerçekleşecek anlama, insanın kendi anlam ufku dolayısıyla, kendi anlam ufkunun ötesine geçmesinin yolunu açar; çünkü anlama, ötekilerin sesini de işitebilmenin olanaklılık koşulunu sunar. Bu nedenle Gadamer, "hermeneutik bilincin gerçek gücü, sorgulanabilir olanı görebilme yeteneğidir" (Gadamer, 1977: 13) der. İnsan, önceden yorumlanmış, bir anlama biçimi dolayısıyla örgütlenmiş bir dünya içerisine doğar. Ve soru, tam da bu anlama biçiminin varetmediği anlam beklentilerini tersyüz ettiğinde, o örgütlenmiş/verili dünyayı parçaladığında yeni bir anlama biçimi ortaya çıkar. Gadamer'in ifadeleriyle, "yabancı olanın riskini, birşeyin yabancılığını ortadan kaldıran ve böylelikle dünya deneyimimizin gelişmesini ve zenginleşmesini olanaklı kılan

sadece bildik ve ortak anlamının desteğidir.” (Gadamer, 1977: 15) Bu nedenle soruyu işitebilmek için bu ortak anlamının sesine, yani geleneğin sesine kulak verilmelidir. Gelenekle diyalog, bu ortak anlamının inşa edicisidir. Dil ya da diyalog insanın sonsuz-sınırsız olanağıdır ve diyalog, insanı insanı yapan hakikate, kendi çokluğu ve çeşitliliği içerisinde ulaşmanın ve aynı zamanda onu inşa etmenin yegane yoludur. “Hiç kimse söylediği şeylerin hakikat olduğunu ve bunu ispatlayabileceğini iddia eden kişi kadar tahammülsüz değildir” (Gadamer, 2004a: 12) diyen Gadamer için bu türden bir diyalog, insanın kendine ait söz olanaklarıyla, ötekinin söz olanaklarının birbirine bağlanması ve bu yolla vuku bulacak olan evrensel bir anlamının, başka bir ifadeyle kendini-anlamının kapısını aralar.

“Heidegger’deki varoluşun kendilik kipi içerisindeki geleceğe yönelmişliği ve onun buna karşılık bu dünyaya atılmışlığı” (Gadamer, 2003a: 21) meselesi bir ön-anlama içerisine bırakılmış insani varoluşun bu belirlenmişliği dolayısıyla ve bu belirlenmişliğe rağmen geleceği inşa etme koşullarının anlaşılması açısından Gadamer için ilham vericidir. “Varolmak, anlamak demektir” (Gadamer, 2003a: .22) sözleriyle Heidegger düşüncesine atıfta bulunan Gadamer, anlamının, insanın dünya içerisindeki pratiği ve eylemselliği açısından temel belirleyiciliğine vurgu yapar. İnsan dünya içinde olması dolayısıyla ve yaşamak için anlar. Anlama bu nedenle pratik bir amaca hizmet eder. Dolayısıyla, insan varoluşu açısından varolma ve anlama bir özdeşlik taşır.

Anlama, içinde yaşanan gerçekliğin örtüsünü kaldırmadır ve anlama, örtü kaldırma olarak insanın varetmiş olduğu diğer örtü kaldırma biçimlerinin ya da anlamların toplamından, dolayısıyla yorumdan başka birşey değildir. Anlam, tarihsel yorumlanma biçimlerinin toplamından başka birşey değildir ve bu her bir tarihsel uğrakta, anlamın içinde bulunulan tarihsel-somut koşulları içerisinde yorumlanıp, inşa edilmesi bağlamında uygulamadır. Yorum, zaten daha önceden yorumlanmış-verili bir biçimde kendimizi içinde bulduğumuz anlamlandırma biçiminin şimdinin tarihsel ufku dolayımında yeniden ele alınması, dolayısıyla şimdiye, şimdinin somut-tarihsel durumuna uygulanmasıdır; geçmişin kendi koşullarında keşfi değildir. Bu durum, anlama ve yorumun her daim yeni bir üretim ve mevcut-verili olanı aşma olanağını içerisinde barındırıyor olmasının pozitif koşuludur. Her tarihsel uğrakta

yeniden ele alınan ortak konu ya da mesele, her şimdide yeni bir içerik kazanarak, mevcut-verili içeriği aşar. Konu ya da mesele ortak olsa da, yorum dolayısıyla içerik her daim yeni bir anlam içeriğidir. İnsani varoluşun anlama hareketini motive eden konu ya da konuların ortaklığı, insani kendi tarihiyle ve gelenekle bir bağ ve etkileşim içerisinde tutar. Yeni bir yorum, ancak gelenekle, ötekilerin söz ve ifadeleriyle diyalog yoluyla şimdinin sahnesine çıkar ve şimdinin koşullarıyla yeni bir anlam kazanır. Bu nedenle Gadamer, “geleneğin her başarılı ele alınışı bize ait olan ve bizim kendisine ait olduğumuz yeni ve farklı bir aşinalıkta eriyerek kaybolur. Her ikisi de geçmişle şimdiiyi içine alan, dilsel ifadesini insanın insanla konuşmasında bulan bir sahiplenilmiş ve paylaşılmış bir dünya da bir araya gelirler.” (Gadamer, 1977: 25)

Gadamer’e göre akıl ikna olmak ve ortaklaşalık ya da ortak bir kabul ister. Aklın, ortaklaşalık zemini iknadadır. Aklın ikna ihtiyacı ve bu ihtiyaç dolayımında oluşan ortak kabul talebi, hermeneutiğin evrensellik talebinin de temel zeminidir. Bu zemin öznelarası bir diyalogta kendisini var eder. Bu nedenle Gadamer, gelenekle, daha doğru bir ifadeyle insanlığın ortak mesele ya da meselelerine dair ötekilerin söylemiş olduğu söz ya da öne sürdüğü hakikat iddialarıyla diyalog halinde olarak, yine bu meseleler üzerinde bir uzlaş, ikna ve anlaşmaya vararak söylenmişin ötesinde bir söz ve hakikat inşa etme yoluyla anlamının, yorumun ya da hermeneutiğin evrenselleşebileceğini iddia eder. “Hermeneutik, geçmişle şimdi arasında farkında olunan yabancılığın üstesinden gelmeye çalışan, öncekiyle şimdi arasında köprü kuran, uzaktaki birşeyleri yakına getirmeye çalışan tutumuyla” (Özlem, 1997b: 123) evrensellik talebindedir. Hermeneutiğin evrenselliğinin koşulu, insanın dünyayı ve kendini anlama noktasındaki evrensel meselelerine dair – ki Gadamer buna ‘soru’ der ve bu nedenle ‘anlama, soruyu anlamadır’ der – içinde bulunulan tarihsel koşulların belirlenmişliğinin yarattığı sınırlılığın bilincinde olarak, geçmişle, gelenekle, ötekilerin hakikat iddiaları, yani cevaplarıyla diyalog kurarak, yeni bir söz ve hakikat iddiası inşa etmedir. Yeni hakikat -ki Gadamer buna ‘yorum’ der- hem geçmişin ve geleneğin, hem de şimdinin iddialarını ve cevaplarını aşarak, ortak soru ve meselelere, yeni bir cevap ve sözün dile gelmesidir ki bunun yolu da diyalogtur. Çünkü “dil ... yansıtıcı olmaktan öte yapıcı bir etken olarak vardır.” (Özlem, 1997b: 131) Bu yeni söz, insan varoluşunun ortak ve evrensel meselelerine yeni bir bakış, perspektif ya da Gadamer’in

ifadesiyle bir ön-yapı kazandırarak geleneğe evrensel bir katkı sunar. Bu nedenle Gadamer, hermeneutik ve anlama yoluyla insanın evrensel bir dil inşa edebileceğini, gelenekle diyalog yoluyla, hem geçmiş, hem bugünü aşan bir gelecekte bu evrenselliğin varedilebileceğini ifade eder. Hermeneutik, gelenekle muhafazakar bir ilişki kurmadan yapılan diyalogdur. Çünkü yorum, dünün bugüne tercüme edilmesidir. “Her yorumun bir tercüme olduğu hususu, hermeneutiği gelenekten ve otoriteden özgürleşme aracı, hatta reform ve devrim aracı kılmıştır.” (Özlem, 1997b: 121) Çünkü, bu diyalogun ereği gelecektir ki bu nedenle Gadamer, Heidegger’in ‘geleceğe atılmışlık’ argümanına sonuna kadar sahip çıkar. Bu diyalog, geleneği inşa eden, geleneği geleceğe dair yeni bir söz söyleyecek biçimde dönüştürerek sürekliliğini sağlayan ve dolayısıyla her bir uzlaşa ya da anlaşmada – ki bu yeni bir hakikat iddiasıdır – insanın yeni bir kendilik bilincine varmasını sağlayan, bu nedenle evrensellik talebi meşru olan hermeneutik tecrübedir. Diyalog, verili olanı, hem şimdiyi, hem de geleneği aşan ve bu aşmada yine geleceği inşa ederek, insanın yeni bir kendilik bilincine varmasını, daha doğru bir ifadeyle insana kendisine giden yeni bir güzergah sağlayan anlama olayıdır. Bu nedenle anlama, hem ‘ben’i, hem de ‘öteki’ni aşan, fakat yine de ötekiyle diyalogu şart koşan bir aşma yoludur. Çünkü ‘ben’, ‘ben-bilinci’ne ulaşmayı engelleyecek kadar sınırlıdır ve bu sınırlılık, ancak ötekinin anlama ve yorum biçimlerine açık olarak aşılabılır. Bu nedenle ötekiyle diyalog, evrensel bir anlamanın olmazsa olmazıdır. “Geleneğin her başarılı ele alınışı, bize ait ve bizi ona ait kılan yeni ve farklı bir aşinalıkta erir. Her ikisi de geçmişle şimdiyi içine alan, dilsel ifadesini insanın insanla konuşmasında bulan benimsenmiş ve paylaşılmış bir dünyaya akarlar.” (Gadamer, 1977: 25) İnsan bu aşmada asli anlamıyla bir ben-bilincine ulaşır. Hermeneutiğin evrensellik talebi ise, tam da insani varoluşun ‘ben’i ve ‘öteki’ni hem içeren, hem de onu aşan ben-bilincine ulaşma yolunda gerçekleşir. Gelenek, anlamanın, başka bir ifadeyle insani varoluşun bu ben-bilincine ulaşma yollarının var ettiği hakikat iddialarının, yorum ya da anlam biçimlerinin total toplamıdır. “Hermeneutik ise, bu değişik formlar içerisinde kendini gösteren yaşama kavrayışlarının temel anlam ve işlevini göstermektedir.” (Özlem, 1997b: 118) Gelenek, bu kültürel birikimden başka birşey değildir. Bu nedenle, gelenekle diyalog, sadece ‘öteki’yle diyalog değil, aynı zamanda insanın kendi ‘ben’iyle diyalogudur. Bu nedenle, gelenekle diyalog, anlaşma, uzlaşma yoluyla yeni bir hakikat inşa etme sürecidir. Başka bir ifadeyle, bu diyalog, kendini bilme ya da

ben-bilincine varma yoluyla, hem yeni bir hakikati, hem de insanın kendisini inşa etmesi açısından geleceğe ve yeniye dönük bir praksise işaret eder. Bu nedenle Gadamer, “hermeneutikte teori, türetildiği şeyden, yani praksiisten sonra gelir” (Gadamer, 1977: 21) der. Bu praksis ya da pratik ilgi nedeniyle, hermeneutik evrensel bir nitelik taşır. Kendini-bilme amacıyla gelenekle diyaloga giren refleksif bilinç, yine diyalog yoluyla insani varoluşun geleceğine ve ‘daha iyi’ye dair beklentisine sahip çıkarak pratik bir kaygıyla hareket eder. Gadamer’in *Sensus communis* ve *Bildung* kavramı, tam da evrensellik talebinde olan hermeneutiğin bu pratik kaygısına ya da amacına işaret eder.

Geleneğin bize aktardığı şey insana yabancı değil, tam tersine insana insanı anlatan ve bu yolla bir evrenseli inşa eden anlam olanaklarıdır. İnsanın ait olduğu ve yine insanın inşa ettiği bu evrenselin ya da ben-bilincinin pratik anlamını öne çıkarmak için ise Gadamer’in başvurduğu iki temel kavram, *Sensus communis* ve *Bildung* kavramlarıdır. Anlama, şimdi ve burada olan insan varlığının dünyayla ilişkisinin evrensel hareketidir. Her ne kadar bu ilişki insanın tarihsel bir varlık olması dolayısıyla farklılık ve çeşitlilik arz etse de ilişkiyi var eden konu evrenseldir ve dil, bu evrenseli anlamamanın anahtarıdır. Dil, konunun ve konuyu tarihsel olarak ele alış tarzlarımızın intikalini sağlayan ortamdır. Başka bir ifadeyle, dil ve dil yoluyla gerçekleşen bir olay olarak anlama, dünyayı ve dolayısıyla kendimizi, yani ilişkili olduğumuz evrensel konuyu inşa eden ontolojik zemindir. Bu ontolojik zeminde inşa olan ise gelenektir. Dolayısıyla gelenekle diyalog, hermeneutiğin ve anlamamanın evrenselliğine açılan kapıdır. Diyalog, insanı hem ötekilerle yüzyüze getiren, hem de ‘ben’i ve ‘öteki’ni aşarak yeni bir dil yaratmanın yolunu açan uzlaşma ortamıdır. “Hermeneutik uzlaşma sanatıdır.” (Gadamer, 2002b: 259) Bu nedenle Gadamer, anlamayı ve hakikati insanlık kültürüyle ilişkili ontolojik bir olay olarak değerlendirir. Çünkü Gadamer, insanın kendini-bilme açısından sahip olduğu evrensel meseleye verilen cevap/cevapların, insanlığın kültür mirasında saklı olduğunu gösterme çabasındadır. Çünkü Gadamer için “mesele, kendi kendini-anlamamanın düzeltilmesidir.” (Gadamer, 2002b: 263) Bu nedenle hermeneutiğin asli amacı, bu evrenseli anlama ve anlama yoluyla onun yeniden yaratılmasına hizmet etmedir.

2.6.1. Bildung

Bildung Orta Çağ düşüncesinde ortaya çıkan fakat Hümanist gelenek tarafından geliştirilen bir kavramdır. ‘Oluşum’, ‘kültür’, ‘eğitim’ ya da ‘kendini yetiştirme’ gibi anlamlar taşıyan *Bildung* kavramı, Gadamer’de daha geniş kapsamlı bir kavramsallaştırmaya dönüşür.

Bildung, Hristiyanlığın dinsel terminolojisi içerisinde *Bild* sözcüğüne bağlı olarak ‘yansıma’ ya da ‘ayna’ gibi kavramlarla ilişkisi içerisinde Tanrı’nın insanı kendi imaj ya da görüntüsü olarak yarattığı, tanrısallığın potansiyel bir güç olarak insanın içinde bulunduğu ve insanın eğitim-kendine yetiştirme yoluyla bu olanağı gerçekleştirebileceği düşüncesine dayanır. “ Tanrı’nın suretinde yaratılan insan ruhunda Tanrı’nın suretini taşır ve insan bu sureti kendi içinde geliştirmelidir.” (Gadamer, 2006: 10) Bu noktada kavram, insana verili yetilerin gelişmesi fikrine dayanır. Kavram, hümanist gelenek tarafından kullanılmaya başlandığında, bu dinsel içeriğinden soyutlanarak farklı bir anlama kavuşur ki bu noktada Gadamer, 17. y.y. düşüncesindeki bu farklılaşmaya ve kavramın kazandığı özel anlama dikkat çeker. *Bildungun* içerdiği anlamı belirgin hale getirmek için Gadamer, öncelikle kavramın ‘kültürlü olma’ bağlamında bir insanın karakter gelişimi ile ilgili olmadığını ya da insanın içindeki tanrısallığın açığa çıkması gibi bir anlam taşımadığını ifade eder.

Hümanist gelenek içerisinde *Bildung*, daha çok ‘kendine-aitlik’, ‘öz-yönetim’ ya da ‘özerklik’ kazanma anlamını taşıyan bir bireyselleşme iması taşır. Çünkü ‘kendini-yetiştirme’ bağlamında ele alınan ve bu anlamıyla ‘kültür’le ilişkilendirilen kavram, bu çağrışımla ‘yabancılaşma’yı içerir. Gadamer, bu ‘bireysellik’ iması içerisindeki ‘yabancılaşma’nın önemi konusunda Hegel’e atıfta bulunur. Hegel, insan varlığını belirleyen iki temel yönelimin olduğunu ifade eder. İlk yönelim, bireyin doğal varlığına işaret eden ‘bireysellik’, ikinci yönelim ise, bireyin rasyonel yanına işaret eden ‘evrensel’ özdür. İnsanın temel vazifesi ise, bu bireysel ve evrensel boyutu arasında bir uyum kurmasıdır. İnsanın akılsal yanı, onu doğal-verili-belirlenmiş yanının ötesine geçirir ve Hegel için insan, insanlığa ancak bu aşma yoluyla erişir ki bu noktada akılsal yanıla kendisini geliştirerek ‘insanlık’ denilen evrenselle ilişki kurar. Bu yolla, bireysel

belirlenmişliğini aşarak insan, o evrenselin bir parçası olur. Kısacası, Hegel için *Bildung*, bireyselle evrensel arasındaki ilişkide konumlanır. Bu noktada Hegel, *Bildungun* biri ‘pratik’, diğeri ‘teorik’ olmak üzere iki boyutuna dikkat çeker. Pratik boyutuyla *Bildung*, kendisini emek ve çalışma olarak ortaya koyar. Teorik boyutuyla ise, bildiğimizin ve verili deneyimlerimizin ötesine geçmek için ötekini, bilinmeyeni deneyimleyerek *kendine-dönmedir*. Başka bir ifadeyle, kendini ötekinde yabancı olanda bulma, keşfetme ve ötekini deneyimleyerek ben-bilincine ulaşmadır. Hegel, Herder’e atıfta bulunarak *Bildungun* “insanlığı kültür yoluyla yükseltme” (Gadamer, 2006: 9) amacına vurgu yapar. *Bildung*, ‘yetiştirme’, ‘geliştirme’ anlamlarını içerir, fakat Gadamer’e göre *Bildung* amaç ya da araç olarak belirlenemez. “*Bildung* bir amaç olamaz ... *Bildung*’ta kişi, onunla birlikte ve onun içinde şekillenerek kendisi haline gelir.” (Gadamer, 2006: 10) Bu noktada Gadamer, yine *Geist*’ın varlığını *Bildung*’la ilişkilendiren Hegel’e atıfta bulunarak, insan bilimlerinin ve anlamının “varoluş şartını *Bildung*’ta bulunduğunu” (Gadamer, 2006: 11) ifade eder. Hegel insanın insan oluşunun, başka bir ifadeyle rasyonel yanının, insanın doğal ve aracısız olandan kopuşuyla gerçekleştiğini ifade eder. Bu doğal ve aracısız olandan kopuş için *Bildung*’a ihtiyaç duyar. *Bildung*, evrensel düzeye yükselme olarak bireysel olanın evrensele dahil olması anlamında bir insani görevdir. *Bildung*, insanın evrensele adanmışlığıdır ki bu görev, insanın kendisinden başka olanda kendisinin bilincine vararak yine kendisiyle uzlaşmasıdır. “Bu nedenle *Bildung*’un özünü kuran şey aslında yabancılaşma değil, kendine dönüştür.” (Gadamer, 2006: 13) İnsan kendini anlamak için ötekine ihtiyaç duyar ve ona açılır. Bu nedenle Gadamer için “*Bildung*’un genel karakteristiği ... kendini ötekine -yani evrensel bakış açılara - açık tutmak”tır. (Gadamer, 2006: 15)

Hegel’de *Bildung*, insanın kendini-bilme kaygısıyla ilişkilendirilir. Bu noktada temel mesele ne nesnellik, ne de epistemolojik-metodolojik bir amaç ya da görev üstlenmedir ki Hegel’in düşüncesi, nesnellik ve epistemolojik kaygılardan bağımsız evrensel bir hakikat ya da anlamının olanağını göstermeye çalışan Gadamer için ilham kaynağı olur. Kendilik bilinci, bize yakın ve yabancı olanla, ötekiyle ilişki yoluyla edinilir. Bu nedenle bu tür bir hakikat talebi, nesnellik, yöntem ya da özne-nesne ilişkisi gibi epistemolojik belirlemeleri aşar. *Bildung*, insanın insanla ilişkisinde inşa olan insanlığın ben-bilinci ve kendisine ilişkin hakikatidir. *Bildung*, insan varlığının içinde açığa çıktığı hakikat olarak Hegel’in

ifade ettiği “ felsefenin mutlak bilgiye ulaşma ideali” (Gadamer, 2006: s. 13) değil, insan varlığının ötekiyle ilişkisinde inşa ettiği ve yine kendisinin bilincine onun içinde vardığı evrensel kültürdür.

Gadamer, insan bilimlerinin ve anlamının *Bildung*la ilişkisini *incelik/ölçülülük (tact)* kavramı üzerinden kurar. *İncelik/ölçülülük*, insan bilimlerine özgü anlamının, genel bir yasa altına toplama kaygısıyla bireysel ve farklı olanı dışlamadan, tam tersi farklı olana dikkat kesilerek bir durumu bütün detayları içerisinde değerlendirme ve bu değerlendirmeye göre hareket etme olanağını kazanmasını sağlar. İnsan dünyasında evrensel yasalar, hakikatler ya da ilkeler yoktur; aksine farklı yorum ve değerlendirmeler vardır. Tam da bu noktada Gadamer, *incelik/ölçülülüğün* insan dünyasını anlama noktasındaki çeşitliliğin, nesnellik ve metodolojik kaygılar uğruna feda edilmemesinin yolunu açar. *İncelik/ölçülülük*, “ bir bilme ve varlık modu olarak” (Gadamer, 2006: 15) doğa bilimlerine yön veren genel bir yasa altında toplama kaygısından bağımsız bir biçimde insani gerçekliği estetik ve tarihsel doğasına uygun, doğru bir anlama içerisinde sunma yeteneğidir.

İnsan bilimlerini doğa bilimlerinden ayırmaya çalışan Helmholtz, doğa bilimlerinin ‘mantıksal tümevarım’dan hareket ettiğini söyler. Bu yöntemde amaç, tekil gözlemleri evrensel olarak geçerli yasalar altında birleştirmektir. İnsan bilimlerinde geçerli yöntem ise, ‘estetik tümevarım’dır. Burada amaç, insan dünyasındaki anlamlı ilişkileri, anlamlı bir bütün içerisine yerleştirmektir. Fakat bu bütün, evrensel bir yasaya, apriori bir ilkeye bağlama değildir. Helmholtz, ‘estetik tümevarım’ın en açık örneklerinin sanatta olduğunu ifade eder. Sanatçı, bireysel dünyasından, insana dair hakikatlere ulaşma açısından insan bilimleri için de yol göstericidir. Helmholtz’un bu düşüncesinden ilham alan Gadamer, evrensel yasaların yokluğunda hakikate nasıl ulaşılacağı sorusu için bir cevap bulur. Bilimsel bilginin temel belirleyicisi yöntemdir; yani hakikatin kendisi değil, hakikate götüren araçtır. Bir bilgi eğer yöntemsel bir dayanağa sahip değilse, bilimsel de değildir. Bu durum doğa bilimlerinde pozitif bir etki yaratır. Bu noktada, insan bilimleri için *Bildung* kavramı önemli bir anlam ifade eder. Çünkü *Bildung*, hem amacı hem de aracı aşan, fakat bir eğitimi gerektirmesi yoluyla aracı, bir ideal olarak da amacı içine alan yapıdır. Çünkü

Bildung, bireysel insani varoluş ve evrensellik arasında ilişki kurma açısından eğitime vurgu yapar. *Bildung*taki estetik ve yaratıcı öge, insanın kendisini ötekine açmasını içerir. Ötekine açık olma, bildiklerinin ötesine geçme, öğrendikleriyle kendine dönme ve kendini dönüştürme yoluyla bir eğitim meselesidir. Öte yandan *Bildung*, anlamanın yegane amacıdır. İnsan bilimlerinin ve anlamanın sahip olduğu tek ideal *Bildungun* oluşumudur.

Özetle ifade edildiğinde Gadamer için, *Bildung* insanın kendi bakış açısının sınırlılığını, ötekinin bakış açısına açık olarak aşması ve ancak bu yolla evrensel katkı sunması ya da evrensel yükselmesi anlamını taşır. Başka bir ifadeyle, insanın belirli bir zamanla ve alanla sınırlı bakış açısını evrensel ve *ortak akıl/duyuya (sensus communis/common sense)* açarak *incelikli/ölçülü* bir anlama yoluyla, yine bu evrenselliğe katkı sunmasıdır.

2.6.2. Sensus Communis

Gadamer'de *Bildung* kavramı, insanın ötekiyle ilişkisine ve insan dünyasına ait olan herşeyin öznelarasılıkta zemin bulması boyutuna işaret eder. *Bildung*'un kurucu fikri, bireyselliğin ve kendi deneyimimizin ötesine geçerek, ötekinin bakış açısının deneyimine ulaşma ve ulaşılan bu deneyimle yine kendine-dönmedir. Başka bir ifadeyle, ancak ötekine açık olma yoluyla ulaşılabilecek bir dönüşümle kendine-dönme ve kendini-anlamadır. Bu nokta itibariyle denilebilir ki kendini-anlama, ötekinin deneyiminde kendini aşmadır. Kendi ufku aşma aynı zamanda, subjektivist-relativist paradigmanın da aşılmasıdır. İnsanın bireysel görüş noktasının, perspektifinin sınırlılığını aşarak var edeceği bu değişim ve dönüşüm ancak ötekiyle ilişkide yani öznelarasılıkta olanak kazanır. Çünkü ilişki kurmanın doğası 'ben' ve 'öteki' arasında baştan itibaren bir ortaklaşılığı gerektirir. Bu nedenle Gadamer, *Bildung* kavramını *ortak akıl/duyu(sensus communis)* kavramıyla ilişkilendirir.

Gadamer *sensus communis* retoriğe ve hümanist geleneğe atıfta bulunarak kavramsallaştırır. İlk hümanizmi Antik Çağ'la ilişkisinde tanımlayan Vico'ya atıfta bulunan Gadamer, Vico'nun *bilgin* ve *bilge* arasında yaptığı ayrımı, *sophia* ve *phronesis*

arasındaki ayrımla ilişkilendiren Gadamer için *sophia* teorik bilgiyi, *phronesis* pratik bilgiyi sunar. Gadamer'in ifadeleriyle;

“ Bu ilkin Aristoteles tarafından ele alınmış, Peripatetikler tarafından teorik yaşam idealinin eleştirisi olarak geliştirilmiş ve Helenistik dönemde özellikle Grek Bildung idealinin Roma'nın egemen politik sınıfının ben-bilinciyle birleştirilmesinden sonra bilge insan imajının tanımlanmasına katkıda bulunmuştur. Geç dönem Roma hukuk bilimi de teorik *sophia* idealinden ziyade pratik *phronesis* idealine daha yakın bir sanat ve hukuk pratiğinin arkabahçesinde gelişmiştir.” (Gadamer, 2006: 18)

Vico, hiçbir şey bilmediğini iddia eden ve tartışma/konuşma sanatında kendisini gösteren Sokratik tavıra vurgu yapar. Gadamer'e göre, Vico'nun amacı, modern bilime karşı çıkış değildir. O, modern bilime sınırlılığını göstermeye çalışır. Çünkü, bilimsel yöntemler *sağduyu* (*prudentia/prudence*) ve *güzel konuşma/belagat* (*eloquentia/eloquent*) eğitimine ilişkin hiçbir şey vermezler. *Sağduyu*, etik ve pratik erdem ya da eğitimle ilgilidir. “*Güzel söz söyleme/belagat*, her zaman iki anlama sahiptir ve sadece bir retorik ideal değildir. O aynı zamanda doğru şeyi – yani hakikati – söyleme anlamına da gelir.” (Gadamer, 2006: 17) Sadece konuşma başarısı ya da sanatıyla ilgili değildir. Bu nedenle *güzel konuşma/belagat*, doğruyu ve yanlış biribirinden ayırma anlamında, hem hakikati, hem de pratik bilgeliği gerektirir ki antik bilgelik, bu noktada *sensus communis* oluşturma çabasıdır. *Sensus communis*, bir ‘algı fakültesi’ değildir. Çünkü *sensus communis* her insanda varolan verili bir yeti değildir. Gadamer için *sensus communis*, sosyal ve pratik olarak ötekiyle ilişkide oluşur. Vico'nun ifade ettiği gibi *sensus communis*, neyin doğru, neyin yanlış olduğu ayırımından ziyade insana apaçık olanı gösteren bir ortak duyuya ya da komünal bir akla, ikna edici şeyi keşfetmeye dair bir hisse dayanır. “Vico'ya göre *sensus communis* her insanda bulunan doğru olan şey ile ortak iyi olan şey duyusudur; hatta o komünitede yaşanarak kazanılan ve komünitenin yapıları ve hedeflerince belirlenen bir duyudur.” (Gadamer, 2006: 20) Bilgi, modern bilimin işaret ettiği gibi ‘doğru’ ve ‘yanlış’ geriliminde bir yerde konumlanmaz. Apaçık olanı görme bağlamında ortak doğru veya iyi *sensus communis*in temel zeminidir. O, epistemolojik bir kategori ya da genelgeçer bir yeti değildir. *Sensus communis*, ötekiyle ilişki dolayısıyla ortak doğruyu ve iyiyi keşfetmeye muktedir olan akıldır. Bu nedenle, *sensus communis* sağduyu ve retorikle ilgilidir.

Sensus communis, mutlak ve değişmez hakikat anlayışına karşı, iknanın ve sözün gücüne dayanan, dolayısıyla öznelerarası ilişkide inşa olan bir hakikat düşüncesinin zeminidir. Hakikat, bu ortak akılda inşa olur. Bu noktada Vico'nun *sensus communis* düşüncesiyle, Aristoteles'in *phronesis* kavramı arasında ilişki kuran Gadamer, Aristoteles'in *phronesis*i, 'somut durumlar'la ilgili bir bilgi türü olarak sunduğuna dikkat çeker. Somut bir durumun bilgisi ise, ne yapılması gerektiğini bilme açısından sadece teoriyle değil, pratikle, deneyimle ve bilgelikle ilgilidir. *Phronesis*, bu noktada teorik bilgiyi dışlamayan, fakat teorik bilgiyi 'somut durum'la ilişkisinde pratik bilgiyle tamamlayan özel bir bilme türüne karşılık gelir. Teori, bir birlik, genelleme ve mutlaklık kaygısı içerisindeyken, insan dünyasında olup-biteni kendi bireyselliği ve sonsuz çeşitliliği içerisinde kavrayamaz. İnsan dünyası çoğuldur ve öznelerarası ilişkiye dayandığından pratik ve etik bir boyutu vardır. Bu noktada *phronesis*, öznelerarası ilişkide inşa olan bilgidir. Pratik bilgelik, neyin uygun, neyin uygun olmadığını görebilmedir. Gadamer için "sensus communis, öncelikle doğru ile yanlış, uygun ve uygun olmayan hakkında yargıda bulunmada kendisini gösterir. Sağlıklı yargıda bulunan kişi, tikelleri evrensel bakış açıları altında değerlendirebilen kişi değildir, fakat o gerçekten önemli olan şeyi bilir, yani şeylere doğru ve sağlıklı bir bakış açısından bakar." (Gadamer, 2006: 28) Bu noktada yine Vico'ya atıfta bulunan Gadamer'e göre, Vico için *sensus communis*, neyin ortak doğru olduğunun ya da neyin ortak iyi olduğunun görülmesidir ki bu görüş, bir ortaklaşalık ve birliktelik içinde yaşanması dolayısıyla oluşur. "Vico'ya göre, insan istencine yön veren şey, aklın soyut evrenselliği değil, bir grup, halk, ulus ya da bütünüyle insan ırkının ortaklaşalığında sunulan somut evrenselliştir. Dolayısıyla, bu komünal anlamın gelişiminin yaşam açısından belirleyici bir önemi vardır." (Gadamer, 2006: 19) Fakat Gadamer, *sensus communis*in her insanda bulunan, verili bir yeti olmadığının özellikle altını çizer. "Sensus communis, her insanda mevcut genel bir yeti değil, komüniteye anlam veren şeydir." (Gadamer, 2006: 19) Bu noktada Gadamer, Shaftesbury'ye atıfta bulunur. Shaftesbury, *sensus communis*i, Aurelius'un *koinonoemosyne* kavramıyla ilişkilendirir. *Koinonoemosyne*, *sensus communis*e sahip bireyde bulunan, insan sevgisini ve fedakarlığı da içine alan, sadece genel refah fikrine indirgenemeyecek bir ahlaki eğilimdir. Bu noktada Gadamer için kavram, 'kafadan çok, kalbe' vurgu yapar. *Sensus communis*, "akilyürütme yetimizin bizi karanlıkta bıraktığı

yerde yaşamın ortak meselelerine yönelmemizi sağlar.” (Thomas Reid’tan aktaran Gadamer, 2006: 23) Bu noktada ortak akıl, öznelerarası ilişki zemini olan sosyal yaşama uygun bir ahlaki düşünüm sağlar. Bu belirlemeye en ideal örnek Gadamer’e göre, Henri Bergson’un *le bon sens (good sense)* kavramıdır. Çünkü bu kavramla Bergson, Gadamer’e göre *sensus communis*in ahlaksallıkla ilgili boyutuna önemli bir anlam kazandırmıştır. ‘Akl-ı selim’ ya da ‘doğru/iyi/güzel akıl’ olarak ifade edilebilecek *le bon sens (good sense)* kavramını Bergson, soyutlamaya dayalı bilim anlayışını eleştirmek için kullanır. “ Diğer duyular bizi şeylerle ilişkiye sokarken, ‘le bon sens’ diğer insanlarla olan ilişkimizi yönetir” (Bergson’dan aktaran Gadamer, 2006: 23) diyen Bergson’a göre akl-ı selime sahip kişi, pratik yaşam dehasıdır. Akl-ı selim, pratik hakikat içerisindeki sağduyu ya da doğru yargıda bulunma ustalığıdır. Bergson için, *le bon sense (good sense)* kavramı düşünce ve istencin ortak kaynağıdır. Tanrı vergisi bir yeti değil, insanın değerlendirme ve yargı gücünün gelişimine bağlı olarak gerçekleşen bir düşünme ve eyleme olanağıdır. *Le bon sense (good sense)* şüphe gidererek, kaotik duruma çözüm getiren otoritedir.

Gadamer, *sensus communis*le modern düşüncenin hakikat kavramsallaştırmasından farklı bir hakikat anlayışına zemin sağlar. Gadamer, hakikatin nesnellik, mutlaklık ve değişmezlik iddiasını iptal etmeye çalışırken, öte yandan hakikatin ortaklaşalık ve evrensellik iddiasına sahip çıkar. Bu hakikat anlayışı, zaman-üstü bir mutlaklık iddiasındaki ratio’nun değil, Bergson’un *le bon sens*inin iddiası olabilir. *Sensus communis* şimdiki zamanın hakikatini inşa eder. Gadamer için, *sensus communis* teori ve pratiğin birbirini tamamladığı bir yerde konumlanır. Çünkü, akl-ı selim mutlak ve evrensel bir düşünce olarak doğru hayat ya da hakikat fikrine değilse de her daim yeniden yorumlanmaya açık bir ‘insani iyi’ye ulaşmayı amaçlar.“ İnsani iyi, insani *praxis* içinde karşı karşıya kalınan birşeydir ve birşeyin diğerine tercih edilebildiği somut durum dışında belirlenemezdir. Bir olgu-karşıtı uzlaşma değil, yalnızca bu ‘İyi’nin eleştirel tecrübesidir. Durumun somut şartlarında ele alınmalıdır. Evrensel bir idea/düşünce türünde bir doğru hayat fikri ‘boş’ bir fikirdir.” (Gadamer, 2002b: 282) O, herhangi bir tekil ve somut durumda ne zaman rasyonel ilkelere uygun davranılıp, ne zaman bu ilkelere karşı durulması gerektiğinin ayrımını yapabilen akıldır.

Shaftesbury, Vico ve Bergson, *sensus communis*in politik ve ahlaki önemine vurgu yaparken, Gadamer Alman geleneğinin bu vurgudan yoksun olduğunu ifade eder. Kant ve Goethe etkisinde kalan Alman geleneği, *sensus communis*i teorik bir kategori ya da yeti olarak ele almış ve içerisindeki politik ve ahlaki vurguyu gözden kaçırmıştır. Bu noktada Alman geleneğinden ayrı bir yerde duran Oetinger, *sensus communis* içerisindeki bu rasyonalist vurguya karşı çıkar. Bilimci ve rasyonalist bakışın, doğanın değişen-dönüşen bir varlık olduğu gerçeğini gözardı ettiğini ifade eden Oetinger, yeni bir yöntem olarak fenomenolojik yöntem fikrini öne sürer. Bu yöntemin zemini ise, *sensus communis*dir. “Oetinger’e göre, *sensus communis*’in doğru temeli *vita*, yani yaşam kavramıdır.” (Gadamer, 2006: 25) Bu nedenle Oetinger, *sensus communis*’i ‘akıl’dan çok, karşı konulamaz olanı doğal, dolayimsız ve doğrudan kavrama açısından ‘duyu’ ile ifade eder. *Sensus communis*, yaşamın içinde varolduğu bütüne dair bir duyu, görüş ya da akla işaret eder. Oetinger için *sensus communis* ‘yaşayan bilgi’nin kaynağıdır. Yaşamsal ve insana dair hakikatler, *ratio* ile edinilemeyecek olan ortak ve öznelerarası ilişkide inşa edilen hakikatlerdir.

Oetinger’in görüşlerine paralel olarak Gadamer için de *sensus communis* objektivist hakikat anlayışına ve *ratio*ya aykırı olan, fakat yine de insan dünyasına dair bir bilme, anlama ve hakikat iddiasında bulunan akıldır. O gerçekliğini uzlaşmada, konsensusta ya da mutabakatta bulan akıldır. *Sensus communis*, uzlaşmaya ve öznelerarasılığa dayanan akıldır ki tam da bu nedenle kavram aklın doğasına ters düşmez. Çünkü Gadamer’e göre “genel uzlaşma fikrini terkedemeyen akıl fikrinin bizatihi kendisidir. Bu hepimizi birleştiren bir dayanışmadır.” (Gadamer, 2002b: 277) Bu aklın ürünü, öznelerarası ilişkide iknada ve sözün gücünde inşa olan ortak hakikattir. Başka bir ifadeyle Gadamer için hakikat, ortak aklın rehberliğinde ötekiyle diyalog yoluyla, birlikte ve birarada yaşama ortaklığının öznelerarası zemininde mutabakatta ve konsensusta inşa edilendir. Hakikat, düşüncenin ‘ben’ ve ‘öteki’ iyeliğini aşma zemini olarak diyalogta dile gelen ve ikna eden, bir anlaşmaya vardırıan sözdür. Ve bu söz, mutlak ve değişmez değil, kendi zamanına ve insanına aittir. Hakikat, dile yansıyan ve dilden kaçan ikna edici söz olarak, kendi zamanına ait olan insanın, kendi zamanının ötesini, kendi zamanına ve insanına uygun bir biçimde yorumlayarak bir evrensel inşa etmesidir. Yorum, insana dair yeni bir söz söyleme

olanağıdır. Bu olanağın gerçekleşmesine zemin sağlayan ise öznelerarasılık ve diyalogtur. Hakikat, diyalogta inşa olan, bir ortaklaşalıkta anlaşmaya vardırıan ikna edici sözdür. Bu nedenle hakikat, *ratio*'nun ele geçirmek istediğı mutlak-değişmez-ideal-objektif bilgi değil, *sensus communis*'in inşa ve iştirak ettiği değişen-ikna eden-uzlaştıran-yaşayan bilgidir.

SONUÇ

Mutlak ve değişmez hakikat fikrinin iptali ve hakikatin sadece insan yorumlarından ibaret olduğu iddiası, insanın insanla ve dünyayla ilişkisinin yeniden değerlendirilmesi açısından önemli bir düşünme olanağına işaret eder. Hakikatin ‘mutlak’ olduğu iddiasını iptal ederek, onun yerine yorum çoğulluğunu öneren ve bu önerinin yeni bir hakikat anlayışı inşa etme açısından ne sunduğunu ele alan bu çalışmanın üzerinde durduğu temel nokta, hakikat sorununun özünde epistemolojik değil, ontolojik ya da yaşamsal bir sorun olduğu düşüncesini Nietzsche ve Gadamer referansıyla ifade etmektir. Hakikatin mutlak olduğu iddiası yadsınsa da insanın anlamlandırma ve yorumlama, dolayısıyla hakikati yaratma ya da inşa etme yoluyla varlıkla kurduğu asli bağ ortadan kaldırılamaz. Hakikat istencini *bir canlı türünün onsuz yaşayamayacağı bir varolma ve yaşam koşulu* olarak gören, bu noktada hakikati insanın anlamlandırma ve yorumlarından ibaret kabul eden ve perspektife dayalı bilgi görüşüyle yorum çoğulluğunda temellendiren, öte yandan hakikati *ikna eden söz* olarak tanımlayan Nietzsche farklı bir hakikat tasarımına işaret eder. Çalışmanın bir diğer referansı olan Gadamer ise, retorik, diyalog, ikna, gelenek ve önyargı gibi modern düşünceden elenmiş birçok düşünce unsurunu yeniden gündeme getirmesinin yanında, bu kavramlar dolayısıyla hakikat sorununun *öznelerarasılık ve söz* zemininde ele alınmasının yolunu açar.

Mutlak hakikat düşüncesini reddeden postmodern ve postyapısalcı felsefi tavırlar da dahil birçok görüşün esin kaynağı Nietzsche’nin *‘hakikat yoktur, yalnızca yorumlar vardır’* ifadesinde özetlenebilecek olan hakikatin sadece bir yorum olduğu görüşüdür. Nietzsche’nin bu iddiası, beraberinde birçok farklı yorumu getirirse de, bu iddianın özünde neyi hedef aldığına ve ne tür bir düşünme olanağına işaret ettiğine dikkat etmek gerekir. Nietzsche’nin *‘hakikat yoktur’* savı, Platon’dan beri süregelen ve tüm farklı görünümüne rağmen bir ve aynı düşünme geleneğini hedef alır. Hristiyanlığın Tanrı-merkezli düşüncesi, modern düşüncenin temel referansı olan Kartezyen özne tasarımı ve bu özne-merkezli düşünmenin radikal bir sonucu olarak ortaya çıkan pozitivist düşünce, Nietzsche’ye göre bu geleneğin uzantılarıdır ve bu uzantıların her biri, ayağı farklı gerçeklik alanlarına bassa da hakikati, kendinde bir gerçekliğin keşfedilmesi ya da nesnesine uygun mutlak, değişmez

ve objektif bir bilgi olarak tanımlar. Nietzsche hakikat fikrinin kendisine karşı çıkmaz; onun karşı çıktığı mutlak hakikat fikridir. Çünkü, mutlak ve değişmez hakikat arayışı nedeniyle referans alınan her şey yaşamın kendisine karşıt bir konum olarak kutsallaşır, aşkınlaşır ve yaşamı tüketen totaliter bir üstyapı haline gelir. Bu tür bir hakikat tasarımı gerçekliğin devingen yapısıyla karşı karşıya gelir. Çünkü, gerçekliğin, başka bir ifadeyle yaşamın içerisinde mutlak, değişmez ve kesin olan hiçbir şey yoktur. Gerçeklik kaotik, düzensiz ve değişkendir. Bu noktadan hareketle denilebilir ki Nietzsche, bir idealleştirme, kutsallaştırma ya da aşkınlaştırma hareketine dönüşen hakikat tasarımını hedef alır. Çünkü aşkınlaştırılarak ya da kutsallaştırılarak var edilen yapılar, nihayetinde totaliter anlatılara dönüşerek pratik ya da politik sonuçları itibarıyla yaşamı hedef alan yıkıcı sonuçlar yaratırlar. İster seküler ister öteci referanslara dayansın, mutlaklaştırılan ve dolayısıyla aşkınlaştırılan her hakikat iddiası nihayetinde çöküş yaratır.

Kısacası, Nietzsche'nin '*hakikat yoktur*' iddiası, bu aşkınlaştırmaya kaynaklık eden, hakikati bir keşif olarak gören mutlak hakikat düşüncesini hedef alır. Fakat hakikat bir istenç olarak vardır ve bu istenç, keşfetmez; hakikati yaratır. Başka bir ifadeyle, hakikat insanın güç istenci olarak vardır ve bu istenç, insanın egemen olma istenci dolayısıyla bir yalana ya da yanılısamaya hakikat adını vererek hakikati yaratan hakikat-dışı öğedir. İnsanın hakikat istencinin ardında güç ilişkileri vardır. Hakikat, mutlak bir özün keşfi değil, güç merkezlerinin birbirini alt etme mücadelesinin, buyurma ve hükmetme istencinin, asli karşılığıyla güç istencinin, icadı ya da yaratısıdır. Hakikat istencinin gerekçesi bir entelektüel dürüstlük ya da ahlaki kaygı değil, alt etme, dizayn etme, belirleme dolayısıyla güç istencidir. Güç istenci, insanın yaşam içerisinde varolma ve artma istencidir ve bu istenç dolayısıyla insan, içinde yaşadığı gerçekliği insani hale getirme arayışı içerisinde. Bu arayış dolayısıyla, birlik taşımayan birleştirir, özdeş olmayanı özdeş hale getirir, düzensiz olanı düzenler ve tüm bunlara hakikat adını verir. Düzensiz bir gerçekliği düzenli, birlikli hale getirerek onu insana ait hale getiren insan, aslında gerçekliği tahrif ederek hakikat yaratır. Bu nedenle hakikat, hakikat-dışı olanla iç içedir; yalandır ve yanılıdır. Fakat hiçbir koşulda hakikat kendinde bir gerçekliğin keşfi değil, güç ilişkilerinden kaynaklanan anlamlandırma ve yorumlamalardır; bir alt etme mücadelesi içerisinde olan

güç merkezlerinin gerçekliği tahrif ederek yarattığı anlamlandırma ve yorumlamalar yoluyla gerçekliğe hükmetme aracıdır.

Hakikatin değil, insanın gerçekliğe egemen olma istenci açısından hakikat istencinin kesinliğinden söz edilebileceğini ifade eden Nietzsche için hakikat, ‘doğruluk’ üzerinden değil, tam tersine ‘yanlışlık’ üzerinden değer kazanır. Hakikat, tam tersi bir doğaya sahip olmasına rağmen gerçekliğe bir düzen ve birlik atfetmez. Bu nedenle hakikat kurgudur, başka bir ifadeyle bir yalanı ya da yanlışlığı hakikat kabul etmez. Bu nedenle hakikat, nesnesiyle uygunluk taşıyan doğru bilgi değil, gerçekliği tahrif eden bir yalan, yanılsama ya da hatadır. Nietzsche, her ne kadar her hakikat iddiasının özünde bir hakikat-dışılığı ya da yanlışlığı barındırdığını iddia etse de, bu durumu yaşam lehine olduğu sürece olumsuzlamaz. Fakat bu noktadan hareketle Nietzsche, hakikat istencinin kaçınılmaz olduğunu kabul etmekle birlikte, hiçbir hakikat iddiasının mutlak, objektif ve doğru olamayacağını altını çizer. Hakikatin hakikat-dışı unsurlarla iç içe olduğunu göstererek Platon’dan beri süregelen ve pozitivist düşünceyle doruğa çıkan epistemoloji geleneğine karşı çıkan Nietzsche’nin bu karşı çıkışı perspektivist bilgi görüşünde temellenir.

Nietzsche perspektivist bilgi görüşüyle, geleneksel epistemolojinin zihin ve gerçeklik tekabülüne dayalı hakikat tasarımını bertaraf eder. Perspektivizm, geleneksel epistemolojinin saf, katıksız ve tarafsız bir bilme yetisinin var olduğu görüşünü reddeder. Çünkü Nietzsche için, ne değişimden bağımsız bir kendinde-şey/olgu/nesne alanı ne de bu gerçekliği tarafsız ve nesnesine uygun bir şekilde ele geçirebilecek bir bilme yetisi vardır. Gerçekliği, güç istenci dolayısıyla anlamlandıran ve yorumlayan farklı perspektifler vardır. Gerçeklik de zihin de sayısız ve sonsuz bağıntı ve ilişki içerisinde oluşan yapılardır. Perspektivist bilgi görüşü, hem gerçekliğin hem de zihnin içinde bulunduğu bu çokluk ve çeşitliliği gözönünde bulunduran yeni bir hakikat anlayışı önerir. Nietzsche için bilgi ya da hakikat, perspektife dayalı ve –içinde tahrifat ve yanlışlığı barındırır da– yaşamın idame etmesi açısından bir anlamı ve değeri olan kurgusal kabuldür. Gerçeklik, oluş ve değişim halindedir. Bu tür bir gerçeklik hakkında mutlak bir bilgi ya da hakikate ulaşmak olanaksızdır. Doğası değişim ve çokluk içeren bir gerçeklik alanı hakkındaki bilgi ve hakikat iddiaları ancak belli türden bir güç istencine bağlı perspektiflerin farklı ve çeşitli

anlamlandırma ve yorumlarından ibaret olabilir. Bu nedenle hakikat, güç istencinin ve ilişkilerinin yarattığı perspektif ya da perspektiflerin eksik, hatalı, taraflı yorumlarıdır. Hakikat, yorumdur ve hakikat iddialarının arkasında sadece farklı perspektiflerin güç istençleri vardır. Bu nedenle mutlak hakikat yoktur; farklı perspektiflere bağlı olarak yaratılan hakikatler ve bu hakikatlerin egemen olma mücadelesi vardır. Dolayısıyla Nietzsche için mutlak bir hakikatten değil, gerçekliğin oluşsal ve devinimsel yapısının varettiği bir yorum çoğulluğu ve çeşitliliği olarak hakikatlerden söz edilebilir.

Hakikat, yaşamın sürekliliğini sağlayan bir yorum, dolayısıyla bir yaratım süreci olarak insanın varolma şartıdır ve bu nedenle iptal edilemez bir yaşamsal ihtiyaçtır. Nietzsche düşüncesinde iptal edilmeye çalışılan hakikat yaratma ihtiyacı değil, hakikatin mutlak olduğu iddiasıdır. Nietzsche'nin mutlağı reddetmesinin gerekçesi ise, gerçekliğin çokluk ve çeşitliliğine sadık kalan ve bu yolla yaşamın büyümesine katkı sağlayan, dolayısıyla yaşam-bilgi bağımlı koparmayan bir düşünce arayışıdır. Yaşam çokluk ve farklılıktır. Bu doğaya uygun olan bilgi de mutlak değil, çoğul ve yeni anlam katkılarına elverişli olma bağlamında muğlak ve tamamlanamazdır. Oluşun ve yaşamın karakteristiği belirsiz, kaotik ve muğlaksa, ona ilişkin kavrayışımızın mutlak oluşundan ve tamamlanmışlığından söz etmek olanaksızdır.

Nietzsche'nin hakikati, her biri içerisinde tahrifat ve yanılgı barındıran bir yorum çeşitliliğinde tanımlaması, düşünceye bir belirsizlik ve muğlaklık alanında her daim yeniye işaret eden bir salınım içerisinde hareket etme özgürlüğü kazandırır. Nietzsche'de hakikat, kapanışı, sonu ve en yetkin hali olmayan bir anlam yaratma sürecidir. İçinde yaşanan gerçeklik değişken ve kaotik, ona ilişkin tüm anlamlandırma ve yorumlar –yine gerçekliğin yapısından ötürü– hiçbir zaman tamamlanamayacak ölçüde yarımardır. Zihin, birlik ve bütünlük arayışından ötürü her daim gerçeklikle tahripkar ve yanıltıcı bir ilişki içerisinde olacaktır. Fakat zihnin bu tahripkarlığı, aynı zamanda onun üretken yanı olarak yeni bir yorum olanağının da kaynağıdır. Her yeni ve farklı hakikat iddiasında, kendini bir hakikat olarak ortaya koymuş eski bir yanılsamanın iptal edilmesi ve aşılması olanağı vardır. Elbette ki eski yanılsamalar tahrip edilerek inşa edilen yeni yorumda en yetkin hakikate ulaşma ihtimali yoktur. Bu durum sadece, yeni bir hakikat inşa etme açısından, yeni bir

belirsizlik ve boş alan yaratarak, yeni bir şey söyleme ve yorum çeşitliliğine zemin sağlar ki bu çeşitlilik bir büyüme belirtisine işaret ederek yaşamla barışık ve her defasında geleceğe ertelenen bir yaratma sürecine karşılık gelir.

Nietzsche'nin işaret ettiği yeni hakikat olanağı, dil ve sözle ilişkili bir yaşamsal ihtiyaçtır. Çünkü hakikat, bir ad koyarak, adlandırarak bir özdeşliğe ve birliğe ulaşma arzusunda kendisini gösteren, dolayısıyla baştan sona dille ilgili bir yaratım sürecidir. Her ad koymada bir birleştirme ya da aynılaştırma söz konusu olduğundan hakikat bir dilden kaçan ya da üstü örtülen şeyi yaratır ve herhangi bir hakikat iddiasında ya da adlandırmada dilden kaçan, yeni bir düşünme ve yorumlama olanağına işaret eder. Hakikatin her dile gelişinde yeni bir hakikate ertelenen sonsuz bir yaratma süreci olarak tanımlanması dolayısıyla perspektifli bilgi görüşünün düşünmeye katkısı tam da bu noktada temellenir. Gerçekliğe belli bir perspektiften bakarak ona ilişkin tam, yetkin, mutlak ve tek bir yoruma ulaşmak olanaklı değildir. Nietzsche açısından hakikat yaratma, bir birlik ve özdeşlik yaratma noktasında bir ad koyma çabasıdır ve her ad koyma, bir basitleştirme, yüzeyselleştirme olarak gerçekliğe aykırı bir şey, dolayısıyla bir yalan üretmedir ve bu ad koymaların ya da yalanların tümü perspektife dayanır. Dolayısıyla, perspektivizm, her hakikat iddiasının ve ad koymanın bir eksiklik ya da tahrifat taşıdığını göstererek bir yandan insanın bilme yetisinin bu perspektife dayanması nedeniyle sınırlılığın, öte yandan bu sınırlılığın yarattığı çokluk ve farklılığın yaşam açısından değerine işaret eder. Bilginin perspektifli oluşu, her hakikat iddiasında bir eksiklik ya da bilinmeyen yaratır ve bu bilinmeyen, sınırsız ve sonsuz sayıda anlam olanağına kapı aralar. Perspektivist bilgi görüşüyle, mutlak ve nesnel bir hakikate ulaşmanın olanaksızlığını gösteren Nietzsche, bu durumun bir yetersizliğe değil, tam tersine bir çoğullaşmayı, dolayısıyla artma ve büyümeyi nitelediğine işaret eder. Hakikat istenci, insanın dünyayla ilişkisinde kaçınılmaz bir içgüdü olarak varsa, bu içgüdü'nün yaşamla olan bilgisel bağı, bu çoğulluk ve farklılık temelinde anlamlıdır. Bu yorum çoğulluğu, gerçekliğin ve ona ulaşmaya çalışan zihnin yapısının kaçınılmaz sonucudur. Fakat, hakikatin farklı perspektiflere dayalı bir yorum çoğulluğunda tanımlanması, tüm yorumların aynı anlam ve değere sahip olduğu, dolayısıyla tümünün olumlanması gerektiği düşüncesini haklı çıkarmaz ki bu durum Nietzsche'nin perspektivizminin rölativizmden ayrıldığı noktadır.

Nietzsche'nin perspektivizmi dünyaya ilişkin kavrayışımızın kısıtlı ve belirli bir görme noktası ya da bakış açısı yoluyla olanaklı olduğu düşüncesine işaret eder. Öte yandan bu düşünce, tarihin herhangi bir anında tam ve yetkin bir kavrayışa ulaşmanın olanaksızlığını ima eder. Bu nedenle, geleneksel epistemolojinin mutlak hakikat düşüncesinin yerine önerilen yorum çoğulluğu düşüncesi, Nietzsche-sonrası düşünceyi de büyük oranda belirlemiştir. Nietzsche'nin hakikate ilişkin ancak farklı yorumlar ortaya konulabileceği, mutlak ve kapsayıcı tek bir hakikatin olamayacağı düşüncesi yorumlar arasında herhangi bir üstünlük ya da değer farkı olmadığı biçiminde ifade edilebilecek olan rölativizmle ilişkilendirilir. Fakat Nietzsche hakikat sorunu açısından bir yorum çoğulluğunu önermiş ve yorumlar arasında doğruluk açısından bir fark gözetmemiş olsa da – çünkü tüm yorumlar hatalıdır – yorumların değer açısından bir fark taşıdıklarını ifade eder. Yorumlar arasında Nietzsche açısından bir fark vardır, fakat bu farkı yaratan doğrulukları değil, değerleridir. Rölativist düşünce, tüm yorumların kendi koşullarına göreli olarak doğru olduğu, dolayısıyla tüm yorumların eşit ve aynı ölçüde olumlanması gerektiği düşüncesinde temellenirken Nietzsche, tüm yorumların yanlış olduğu iddiasında bulunur, fakat buna rağmen yorumlar arasında bir değer farkı olduğuna, bu nedenle tümünün olumlanamayacağına işaret eder. Başka bir ifadeyle, Nietzsche açısından tüm yorumlar yanlış ve tahrifat içerirler, buna rağmen yorumlar arasında bir değer farkı vardır. Bu değer farkından dolayı her yorum, dolayısıyla her hakikat iddiası olumlanamaz ki Nietzsche'nin yorum çoğulluğuna yaptığı vurguya rağmen, bütün yorumların olumlanamayacağı iddiasını kuvvetlendiren en önemli gösterge bizzat kendi düşüncesi ve düşüncesinin geleneksel metafiziğin hakikat görüşüne yönelttiği sert eleştirilerdir. Geleneksel metafiziğin hakikat iddiası ya da iddiaları da birer yorum olmasına rağmen Nietzsche'nin sert eleştirilerine maruz kalır. Bir yanlış ya da tahrifat olarak hakikat, diğer yanlışlar ya da yorumlar üzerinde üstünlük elde etme olanağını gerçekleştiren yorumdur. Bu noktada, Nietzsche açısından tartışılması gereken, hakikat olduğuna ikna eden yorumun doğruluğu değil, değeridir ki bu değer problemi yorumlar arasında bir eşitlik olamayacağını gösterir. Bir yorumun değerini belirleyen onun göreli doğruluğu değil, yaşamla ne türden bir ilişki kurduğu, başka bir ifadeyle ne tür bir güç niteliğiyle ilişkili olduğu ve o güç niteliğinin neye hizmet ettiği. Yorum, *verili bir değerler alanını muhafaza etmeye mi, yoksa yeni*

değerler yaratmaya mı hizmet ediyor? sorusu, yorumlar arasındaki değer farkına işaret eden asli sorudur. Dolayısıyla Nietzsche'nin perspektivizmi, her düşünceyi hedef alan veya her düşünceyi ya da yorumu eşit ölçüde olumlayan bir düşünsel zeminde yer almaz. Nietzsche'nin yorum çoğulluğuna yaptığı vurgu, her yorumu aynı doğruluk ve değer düzleminde buluşturmaz. Kısacası yorum çoğulluğu, farklı yorumların kendini hakikat olarak benimsetme, ikna ya da etki etme, dolayısıyla egemen olma mücadelesinin yarattığı ilişki üzerinden anlam kazanır. Tam da bu nedenle Nietzsche'nin hakikat tartışması bir doğruluk tartışmasından öte, güç merkezlerinin ya da farklı yorumların birbirlerine etki etme ve bu yolla diğer yorumlar üzerinde egemen olma mücadelesi çerçevesinde şekillenir. Perspektivizm, farklılığı ve çoğulluğu yaşamın en olası tezahürü olması dolayısıyla olumlar. Fakat Nietzsche bu farklı yorumları kendi tekil ve görelî dünyasına hapsederek olumlamaz. Çünkü yaşam, farkların kendi içine kapalı ve yalıtılmış bireyselliklerinin değil, bu farkların birbiriyle ilişkisinin ve mücadelesinin alanıdır. Fark, ikna edebildiği ve egemen olabildiği taktirde varolur. Bu yüzden farklar arasındaki ilişki ve bu ilişkinin doğası olan güç mücadelesi kaçınılmazdır. Farklı perspektifler ve dolayısıyla farklı yorumlar, hakikat olarak kabul edilmek için bir ikna ve güç mücadelesine girerler. Dolayısıyla farklılıklar kendi içine kapalı değildir; bu farklılıklar etki etme ve egemen olma açısından diğer yorumlarla ilişki halindedirler. Hakikat ise, bir yorumun bu mücadeleden galip çıkması, diğerlerine etki etmesi ya da geçerliliğine ikna etmesidir. Bu nedenle hakikat, Nietzsche'de güç ilişkileriyle tanımlanır. Dolayısıyla Nietzsche'nin yorum çoğulluğuna ya da farklılığına yaptığı vurgu, yorumların özdeşliğine, eşitliğine, başka bir ifadeyle her yorumu kendi tekilliği ve göreliliği içerisinde onaylama ya da olumlamaya değil, farklı yorumlar arasındaki güç ilişkisinin ve egemen olma mücadelesinin kaçınılmaz varlığına, öte yandan egemen olan yorumun yaşam açısından değerinin belirleyiciliğine işaret eder.

Bir yorumun egemen olması, başka bir ifadeyle hakikat değeri alması kaçınılmaz olarak hakikatin iletilebilirlik ve öteki yorumlara etki etme ya da ikna etme ilişkisini gündeme getirir. Çünkü hakikat, bir yorumun kendisini hakikat olarak kabul ettirmesi dolayısıyla etki etme ve ikna etme ile ilişkilidir. İletilebilirlik ve ikna meselesi açısından yorum, diğer bireyler tarafından kabul görecektir ve ortaklık yaratacak söz ve biçimlerle dile gelir. Bu nedenle Nietzsche için hakikat iletilebilirlik ve etki etme açısından dille ilgilidir. Dil,

eğretiliyerek, benzeterek bir birlik ve özdeşlik yaratmadır ve yine bir yanılgı, tahrifat ya da eksiklik içerir. Hakikat ise, herkes için geçerlilik taşıyan ve bireyleri birbiriyle ilişkili hale getiren bu mantıksal-akılsal dizgeyle, dille iletilebilir ve etki edebilir hale gelir. Nietzsche açısından bir yorum doğru olduğundan değil, ikna edebildiği, dolayısıyla herkes için ortak ve geçerli bir kabule dönüşebildiği sürece hakikat değeri alır ve bu durum ancak dil aracılığıyla gerçekleşir. Hakikat, etki eden ya da ikna eden sözdür. Başka bir ifadeyle hakikat, düşünce ve gerçeklik arasındaki uygunluk değil, ikna eden, etki eden, egemen olan bir sözün, anlamın ya da yorumun sınırsız, sonsuz, tamamlanmamış ve tamamlanmayacak olan anlam yaratma sürecidir. Her hakikat iddiası bir yaklaşık hakikattir, eksik ve hatalıdır, çünkü her iddia perspektife dayalı bir eğretilime, benzetme, dolayısıyla yüzeyselleştirmedi ve her iddiada üstü örtülen bir anlam vardır. Üstü örtülen ya da dile gelmeyen bu anlamlar, her daim verili-kurulu değerler alanını aşan yeni bir söz ve hakikat yaratma olanağına işaret ederler. Bu nedenle hakikat, dünyayla tekabüliyetçi bir mantıksal yolla değil, dilsel yolla estetik, yaratıcı ve çok perspektifli bir ilişki kurma sürecidir. Bu süreç, bitimsiz ve hiçbir mutlakta tamamlanışı ve kapanışı olmayan bir anlam yaratma sürecidir.

Mutlak bir hakikatin olmadığı ve hakikatin yorum olduğu düşüncesi, Nietzsche-sonrası düşünceyi de büyük oranda etkilemiştir. Fakat bu düşünce, hakikat tartışmaları konusunda pratik ve politik alanda açmazlar yaratabilecek biçimde her tür bilgisel zemini yok eden farklı yorumları ve düşünsel tavırları da beraberinde getirmiştir. Mutlak olma idealinin ortadan kaldırılması, hakikat ya da anlam hakkında bir kararın verilemeyeceği düşüncesine ve bunun yanında farklılıklar ya da yorumlar arasındaki ilişkiyi problematik hale getirecek biçimde, farkın koşulsuz kabulüne dayanarak, bu kez de farkı mutlaklaştıran ve idealize eden yorumlara referans olmuştur. Fakat insan dünyası bu farklılıkların ilişki içerisinde olduğu bir karar ve sorumluluk alanıdır. Farklılıklar kendi içine kapalı, mutlak yapılar değil, Nietzsche'nin ifade ettiği gibi etki ederek varolma mücadelesi veren istençlerdir. Farklılık ve çeşitlilik vurgusu, her ne kadar mutlak hakikat idealinin yıkıcı etkilerine karşı olumlanmayı hak etse de, bu vurgu dolayısıyla farkların bilinçsizce ve kendi koşullarında ya da her koşulda olumlanması öznelerarası ilişki alanını problematik hale getirir. Bu noktada en önemli sorun, farklılıklar arasındaki öznelerarasılığın ölçüt ve koşullarının ne olacağı sorusudur. Yorumlar arasındaki farklılıkların öznelerarası ilişki zeminini iptal

etmediğini, tam tersine bu farklılıkların hakikatin inşa edilmesinde önemli bir katkı sunduğunu ifade eden Gadamer düşüncesi, yorum çoğulluğu referansının ayrışmaya değil, evrenselleşmeye kapı açacak bir anlama olanağı olduğuna işaret eder. Gadamer, bir yandan mutlak bir doğruyu benimseme açısından objektivist, öte yandan her yorumun kendi fark ve bireyselliği içerisinde olumlanması ve koşulsuz kabulüne dayanan subjektivist perspektif arasına sıkışan hakikat tartışmasına öznelerarasılık ve diyalog zemininde yer açarak yeni bir boyut kazandırır. Gadamer, düşüncenin mutlak değil, tarihsel-toplumsal doğası nedeniyle değişken ve devingen yapısına işaret eder. Fakat, değişkenlik, tarihsellik ve farklılaşma vurgusuna rağmen, ne göreceli doğruluk düşüncesine taraf olur ne de bu görecelik fikrinden kurtulabilmek için farklılıkların mutlak bir ‘son’da senteze ulaşacağı yönündeki Hegelci tamamlanmışlık ve kapanma fikrini kabul eder. Hakikatin ancak öznelerarası diyalog zemininde ya da bir anlamaya veya anlaşmaya varma sürecinde kendini açacağını ifade eden Gadamer için de, tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi, bu süreç tamamlanmaktan uzak, bitimsiz bir süreçtir.

Gadamer için hakikat, öznelerarası diyalogta inşa olan ya da açığa çıkan bilgi/düşünce/yorumdur. İnsan bilimlerinde –dolayısıyla insana dair– hakikat sorununu, insanın kendini bilme-tanıma sorunundan ayrı bir şey olarak nitelendirmeyen Gadamer’in, bu noktada, hakikate ilişkin ifade ettikleri pratik ve politik sonuçları itibarıyla yol gösterici niteliktedir. Bu çerçevede Nietzsche’yle aynı düzlemde bir araya gelen Gadamer için de insan dünyası değişime ve oluşa tabidir. Bu nedenle, insan dünyasına dair öne sürülen hakikat iddiası bu gerçekliğe, başka bir ifadeyle insani varoluşun tarihsel ve zamansal olduğu gerçeğine uygun hareket etmelidir. İnsan dünyasında geçerli olan hiçbir mutlak ve değişmez yasa, ilke, kural ya da hakikat yoktur. Bu açıdan bakıldığında, insan dünyasına ya da insanın yarattığı gerçeklik alanına ilişkin mutlak, değişmez ve objektif bir bilgi arayışında olmak sadece bir kuruntudan ibarettir. Hakikat, dünya-içindeki-varlığın, insanın temel hareketi olan anlama ve yorum biçimidir. İnsan varolmak için anlar ve anlama hareketi bir hakikat iddiası yaratır. Her bir anlama ve yorum farklı bir dünya-deneyimidir ve her bir yorum, dünyaya tam anlamıyla tekabül edemeyecek nitelikte sınırlı bir hakikat iddiasıdır. Çünkü, Gadamer için insanın dünyayla ilişki kurmasının temel dayanağı olan dil ve anlama olanakları tarihsel ve toplumsaldır. İnsan-dünya ilişkisini dilsellik üzerinden

kuran Gadamer için dil, ötekilerle paylaşılan referans ilişkilerini bir yandan var eden, öte yandan sınırlayan en temel önyargımızdır ve önyargılarımız bir geleneğin ürünü olarak tarihseldir. Paylaşılan bir dünyaya dahil oluşumuzu ve dünyaya açılmışlığımızı sağlayan önyargılar, aynı zamanda bilincimizi belirleyen ve sınırlayan bir dünya yorumunun ürünüdürler. Dolayısıyla, dünyaya yönelen bilinç saf, katıksız ve mutlak değil, geleneğin ve tarihselliğin etkisi altındadır. Bu nedenle, mutlak bir doğruluk taşıyan, nesnesiyle tam bir uygunluk içerisinde olan tek bir yorumdan söz etmek mümkün değildir.

Gadamer'in hakikat sorununa kazandırdığı en önemli boyutlardan biri, hakikati anlama hareketinin ürünü olarak ifade etmesi ve anlamayı insani varoluşun ben-bilgisine ulaşma arayışıyla ilişkisinde ele almasıdır. Heidegger'in etkisiyle Gadamer, insanın anlayarak 'var'laşan bir varlık olduğu gerçeğinin altını çizer. Bu nedenle Heidegger düşüncesine sadık kalarak anlamayı epistemolojik değil, ontolojik bir zeminden hareketle ele alan Gadamer için hakikat, insanın sınırlı ve tarihsel varlık yorumudur. Gadamer için hakikat, yorumlarından bağımsız bir kendinelik ya da özsel bir doğa değildir. Hakikat, yorumların arkasında ya da altında yatan bir şey de değildir. Hakikat, insanın dünya-deneyiminin varetmiş yorum ya da yorumlardır. Dünyaya dair deneyimimiz, içine doğduğumuz tarihsel koşullardan miras alınan yorumlar tarafından belirlenir. Bu nedenle, dünyaya dair bilgimiz önyargılar tarafından bir biçimde belirlenmiş ve sınırlanmış durumdadır. Dolayısıyla her bir yorum en az bir diğeri kadar önyargılı ve sınırlı durumdadır. Bu nedenle, insan dünyasına dair ezeli-ebedi ya da bir 'son'da kapanışına varacak mantıksal bir birlik olarak hakikatten söz edilemez. Bu noktadan hareketle denilebilir ki Nietzsche'de olduğu gibi Gadamer'de de, hakikat *tamamlanmamışlık* fikri üzerine inşa edilir. Hakikate ilişkin bir son ve mutlak söz olanağı yoktur. Hakikat, bir kapanışı ve tamamlanmış hali olmayan sınırlı ve tarihsel bir anlama ve yorumdur.

Anlamanın önyargılı ve tarihsel olması dolayısıyla yorum farklılığının ve çoğulluğunun kaçınılmaz olduğunu ifade eden Gadamer, bu çoğulluktan hareketle yeni bir hakikat tasarımına olanak sağlar. Çünkü bu farklılık ve çoğulluk, yorumların her birini kendi bireysel ve öznel belirlenmişliği içerisine kapatan, yalıtın, bu nedenle teorik ve pratik açıdan bir ortaklık zeminini yok eden yıkıcı bir bilgi ve düşünce unsuru değildir. Gadamer,

yorum farklılıklarını ve çeşitliliğini sınırlı ve tarihsel bir anlam ufkundan dünyayı deneyimliyor olmamızın doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak görür. Fakat bu farklılıkların düşünceyi kendi içine kapalı perspektiflere sıkıştırmasının yaratabileceği teorik, pratik ya da politik çıkmazlardan kurtulabilmek açısından Gadamer'in dil ve diyaloga yaptığı vurgu büyük önem kazanır. Çünkü Gadamer bu farklılıkları diyalog yoluyla ortak mecralarda uzlaşmaya varabilecek dünya-deneyimleri olarak götürür. Bu nedenle Gadamer için anlama, *anlaşmaya varma* ve *ufukların kaynaşması*dır. Kuşkusuz anlaşma ve kaynaşma olayı *ötekiyle*, bir başka anlam ufkuyla ilişkiyi gerektirir. Hakikati, anlamayı ve yorumu *öznelarasılık* ve *ötekiyle* ilişki düzleminde bir inşa ve açığa çıkma süreci olarak gören Gadamer için hakikat, diyalog esnasında tarafların öznel duruş noktalarını ya da görüşlerini aşarak açığa çıkan düşüncedir. Başka bir ifadeyle hakikat, *aletheia*dır; diyalog esnasında açığa çıkan, kendini açan bilgidir.

Nietzsche'de her bir hakikat iddiası perspektiflidir ve perspektif, bilginin olmazsa olmaz koşuludur. Gadamer için de aynı şekilde önyargılarımız anlama ve yorum olanağının sağlayıcısıdır. Başka bir ifadeyle, hem Nietzsche hem de Gadamer'den yola çıkarak denilebilir ki insan varlığı ve onun anlama olanağı perspektiflere ya da önyargılara koşullu anlam ufuklarıyla sınırlıdır. İnsan varlığının dünyaya açılan penceresi ve bilmesine olanak sağlayan temel koşullar Nietzsche'de perspektifler iken, Gadamer'de önyargılardır. Fakat bu koşullar, bir yandan insanın dünya-deneyimine olanak sağlarken, öte yandan kavrayışını sınırlar. Nietzsche'de her bir hakikat iddiası, iddianın perspektife dayalı doğasından dolayı sınırlı ve hatalıdır. Buna benzer şekilde Gadamer için de insanın dünya içindeki en temel hareketi olan anlama ve yorum önyargılı ve tarihsel olarak belirlenmiş doğasından dolayı kısıtlıdır. Hakikat, bilgi ya da düşünce, Nietzsche için belirli bir perspektife bağlı bir yorum olarak vardır; bu nedenle tüm hakikat iddiaları, eksik ve hatalıdır. Bu düşünceye benzer şekilde, Gadamer için de önyargılarımız dolayısıyla, her bir yorum sınırlı ve kısıtlıdır. Bu noktada Gadamer için önemli olan bu sınırlılığın bilincinde olmaktır ki Gadamer'in *etki tarihsel bilinç* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) vurgusu ayrı bir önem kazanır. Çünkü *etki tarihsel bilinç* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) sınırlılığının bilincinde olarak anlama olayına katılan bilinçtir. Gadamer bu sınırlılık nedeniyle, anlama ve yorum sürecinin ötekine açıklığı ve ötekiyle diyalogu gerektirdiğini

ifade eder. Gadamer için hakikat, dolayısıyla anlama ve yorum, bu diyalogta dile gelen, anlaşmaya ve uzlaşmaya varılan ortak ve *ikna edici sözün* açığa çıkışıdır. Hakikat, kendisini diyalog esnasında bir emir gibi buyuran söz ve ortaklık zeminidir. Dil ve diyalog ortamı, farklı yorumların, dolayısıyla farklı dünya-deneyimlerinin karşı karşıya geldiği ilişkilendirici ve uzlaştırıcı öznelerarası unsurdur. Dil, ortaklık inşa etmenin yegane yoludur. Bu nedenle, hakikatin kendini sunması açısından dil ve diyalog ortamı Gadamer için vazgeçilmez hermeneutik ve anlama mecrasıdır. Diyalog ortamında bir araya gelen farklı yorum ya da anlam ufukları, kendi içine kapalı, mutlak ve katı iddialar olmaktan çıkar ve ortak olan şeyin açığa çıkışına hizmet eder.

Gadamer'in anlama açısından diyalog içerisinde olunması gereken ve anlaşılacak şey olarak tanımladığı gelenek de yine bir bakıma ötekidir ya da öznelerarası diyalogun taraflarındandır. Çünkü gelenek, insani varoluşun dünya-deneyiminin taşıyıcısı olarak ötekilerin varlık yorumlarını içerir. Bu nedenle gelenekle diyalog, aynı zamanda ötekiyle diyalogdur. Gadamer için dil, bir yandan 'ben' ve 'öteki' arasında paylaşılan bir dünya yaratarak, 'ben'i 'öteki'ne yaklaştıran, öte yandan yorum çeşitlilikleri nedeniyle 'ben' ve 'öteki' arasında bir uzaklık yaratan unsurdur. Aynı durum gelenek için de geçerlidir. Gelenek, bir yandan, önyargılarımızı şekillendiren ana unsur olarak, en yakınımızda duran ve aşına olduğumuz şeydir, öte yandan önyargılarımızın yarattığı sınırlı ve kısıtlı anlam ufku ve zamansal mesafe dolayısıyla, aynı zamanda bize en uzak ve yabancı olandır. Çünkü içinde bulunduğumuz tarihsel zamanın anlam ufkuna aidiyetimiz dolayısıyla, geleneğin taşıdığı farklı anlam olanakları her daim bir uzaklık ve ötekilik içerir. Başka bir ifadeyle gelenek, bize en yakın, aynı zamanda en uzak olan ötekiliktir ve bu ötekilik, insanlığın dünya deneyiminin ve farklı varlık yorumlarının taşıyıcısıdır. Bu nedenle gelenekle diyalog, insan varlığının kendini bilmesi-tanınması ve sahip olduğu bu ben-bilinci yoluyla evrensel ve ortak hakikatlerin inşa edilmesini sağlayabilecek olan ötekiyle diyalogdur. Ötekiyle diyalog, anlamayı, anlaşmaya varma olarak gören Gadamer için *ufukların kaynaşmasından doğan farklı bir anlamayla* yeni bir hakikatin doğuşuna olanak sağlar. Bu nedenle Gadamer için evrensel bir hermeneutiği inşa etmenin yolu, gelenekle, başka bir ifadeyle ötekiyle diyalogtan geçer. Dolayısıyla Gadamer için ötekiyle diyalog, insanın kendi 'ben'iyle kurduğu diyalogdur ve bu diyalog, evrensel bir anlamın ve

hakikatin teminatıdır. Çünkü, adına ister gelenek, ister ötekiyle diyalog denilsin, diyalog, insanın ötekiyle kurduğu ilişki dolayısıyla kendini bilmesi-tanması ve bu tanıma yoluyla pratik ve politik açıdan, kısacası yaşam ya da değişen-devinen koşullar açısından ‘daha iyi’ye dair yeni bir hakikatin açığa çıkarılabilmemesinin öznelarası zeminidir ki Gadamer’in *phronesis* kavramına verdiği önem tam da bu nedenledir.

İnsan dünyası çoğuldur ve bu çoğulluk ve çeşitlilik, farklar arasındaki teorik, pratik ya da politik bir çatışma ortamının kaçınılmazlığına işaret etse de, Gadamer düşüncesi, *diyalog*, *diyalektik*, *ortak akıl*, *phronesis* gibi kavramlarla bu çoğulluğun üretken ve yaratıcı yönüne dikkat çeker. Çoğulluğu ve farklılaşmayı, mutlak bir birlik, bütünlük veya teklik düşüncesinde eritmeksizin ya da farkları kutsayarak/idealize ederek mutlaklaştırmaksızın düşünmenin yolları üzerine düşünme açısından Gadamer’in altını çizdiği kavramlar son derece önemli kavramlardır. “Çünkü çoğulluk bizi indirgenemez öznel ilgilerle bölünmüş bireyler olarak sınırlayan bir anlam taşımaz.” (Bernstein, 1983: 222) Bu çoğulluk, sadece çatışmanın değil, ötekiyle diyalog yoluyla uzlaşmanın, ortak alanın ya da yeni hakikat(ler) yaratmanın da zemini olabilir ki Gadamer düşüncesinin Batı düşüncesinden dışlanmış kavramları yeniden gündeme getirmiş olmasının üretkenliği de bu noktadadır. Çünkü, Nietzsche ve Gadamer’in düşünce tarihine en önemli katkılarından biri –farklı referanslara dayansalar da– aklın ve bilginin sorgusuz sualsiz kutsanmasının olumsuz sonuçlarına dikkat çekmiş olmalarıdır. Özellikle “insan ötekini anlamayı denemelidir ve bu insanın hata içinde olabileceğine inanması gerektiği anlamına gelir” (Gadamer, 2002e: 335) diyen Gadamer’in önyargılı akıl iddiası ve bu akıl dolayısıyla oluşan düşünme engellerini aşma yolu olarak ötekiyle diyalogun önemine yaptığı vurgu ve açtığı öznelarasılık zemini, Batı düşünme geleneğinin yarattığı açmazlardan çıkış açısından da büyük bir öneme sahiptir.

Nietzsche’yle birlikte gelen hakikatin bir insan ürünü ya da sadece bir yorum olduğu düşüncesi birçok farklı düşünme ve eylem olanağına işaret etmektedir. Bu olanaklar, her türlü düşünme yolunu tıkayan ve tehdit eden bir bakış açısı yaratabildiği gibi, insanın dünyayla, dolayısıyla hakikatle ilişkisini yok saymayan, fakat hiçbir bilgi ya da hakikat iddiasını mutlaklaştırmayan bir düşünme biçimine de kaynaklık etmektedir. Bu nedenle, Gadamer’in kavramlarıyla ‘hakikat’i yeniden düşünmek, bir yandan mutlak hakikat, diğer

yandan görelî hakikat düşüncesinin yarattığı pratik-politik problemlere çözüm önerme açısından dikkate değerdir.

KAYNAKÇA

- ALTUĞ, Taylan. *Modern Felsefenin İçinden Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgi Kuramsal Sorunlar*, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 1989
- ARISTOTELES. *Metafizik*, (Çev. Ahmet Aslan), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1985
- BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, 1983
- CAPUTO, John D. “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty”, (Çev. Hüsamettin Aslan, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2002
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*, (Çev. Ferhat Taylan), İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2010
- DELEUZE, Gilles. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (Çev. Taylan Altuğ), İstanbul, Payel Yayıncılık, 1995
- DILTHEY, Wilhelm. “Ideas Concerning A Descriptive And Analytic Psychology”, (Translated by Richard M. Zaner and Kenneth L. Heiges), The Hague: Martinus Nijhoff, 1977
- DILTHEY, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999
- GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*, (Edited and Translated by David E. Linge), University of California Press, 1977
- GADAMER, Hans-Georg. “Kuşkucu Hermeneutik”, (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002a

- GADAMER, Hans-Georg. "Eleştirmenlerime Cevap", (Çev. Hüsamettin Aslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002b
- GADAMER, Hans-Georg. "Metin ve Yorum", (Çev. Hüsamettin Aslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002c
- GADAMER, Hans-Georg. "Jacques Derrida'ya Cevap", (Çev. Hüsamettin Aslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002d
- GADAMER, Hans-Georg. "Hermeneutik ve Logosentrizm", (Çev. Hüsamettin Aslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002e
- GADAMER, Hans-Georg. "Hermeneutik", (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2003a
- GADAMER, Hans-Georg. "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2003b
- GADAMER, Hans-Georg. "Hakikat Nedir?", (Çev. Medeni Beyaztaş), *Hakikat Nedir?-Felsefi Fragmanlar*, İstanbul, Efkâr Yayınları, 2004a
- GADAMER, Hans-Georg. "Felsefenin Bilimselliği Hakkında", (Çev. Medeni Beyaztaş), *Hakikat Nedir?-Felsefi Fragmanlar*, İstanbul, Efkâr Yayınları, 2004b
- GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*, (Translated by J.Weinsheimer-D.Marshall, Trans.). Continuum Publishing, 2006
- GADAMER, Hans-Georg. "Hermeneutics as Practical Philosophy" (Edited and Translated by Richard E. Palmer), *Gadamer Reader*, Northwestern University Press, 2007a
- GADAMER, Hans-Georg. "Language And Understanding" (Edited and Translated by Richard E. Palmer), *Gadamer Reader*, Northwestern University Press, 2007b

GADAMER, Hans-Georg. "Hermeneutics As a Theoretical And Practical Task" (Edited and Translated by Richard E. Palmer), *Gadamer Reader*, Northwestern University Press, 2007c

GADAMER, Hans-Georg. "Tarih Bilinci Sorunu", (Çev. Taha Parla), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008a

GADAMER, Hans-Georg. "Martin Heidegger'in Hermeneutiğinin İnsan Bilimleri İçin Önemi", (Çev. Taha Parla), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008b

GADAMER, Hans-Georg. "Hermeneutiğin Temelleri Üstüne Bir Taslak", (Çev. Taha Parla), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008c

JASPERS, Karl. *Nietzsche*, (Çev. Murat Batmankaya), İstanbul, Alkım Kitabevi, 2008

HABERMAS, Jürgen. "Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002

HEIDEGGER, Martin. *Basic Problems of Phenomenology*, (Translated by Alfred Hofstender), Indiana University Press, 1982

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, (Translated by Joan Stambaugh), State University of New York Press, 1996

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (Çev. Levent Özşar), Bursa, Asa Kitabevi, 2001

HEIDEGGER; Martin. "Dilin Doğası", (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2002

HEIDEGGER, Martin. "Felsefe Ne Demektir?" (Çev. Medeni Beyaztaş), *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar*, İstanbul, Efkar Yayınları, 2004

- HEKMAN, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (Çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), İstanbul, Paradigma Yayınevi, 1999
- HOY, David Couzens. “Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş”, (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2002
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*, (Çev. Murat Batmankaya), İstanbul, Alkım Yayınevi, 2008
- KANT, Immanuel. “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, (Çev. Nejat Bozkurt), *Seçilmiş Yazılar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984
- KANT, Immanuel. *Prolegomena*, (Çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Ankara, TFK Yayınları, 1995
- KAUFMANN, Walter. *İnsanı Anlamak*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınevi, 1997
- KISIEL, Theodor. “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2002
- MAGEE, Bryan. *Misunderstanding Schopenhauer*, London, Institute of Germanic Studies, 1990
- MISCH, Georg. “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2003
- MISGELD, Dieter. “Gadamer’in Hermeneutiği Üzerine”, (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002
- NIETZSCHE, Friedrich. *Will to Power*, (Çev. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale), Vintage Books, 1968s
- NIETZSCHE, Friedrich. *Deccal*, (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul, Hil Yayınları, 2001a

- NIETZSCHE, Friedrich. *Tan Kızılığı*, (Çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ), İstanbul, İmge Kitabevi, 2001b
- NIETZSCHE, Friedrich. *Gezgin ile Gölgesi*, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), İstanbul, Broy Yayınevi, 2002a
- NIETZSCHE; Friedrich. *Wagner Olayı*, (Çev. M. Osman Toklu), İstanbul, Say Yayınları, 2002b
- NIETZSCHE, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I* (Çev. Cemal Atila), İstanbul, Say Yayınları, 2003a
- NIETZSCHE, Friedrich. *Şen Bilim*, (Çev. Levent Özşar), Bursa, Asa Kitabevi, Bursa 2003b
- NIETZSCHE, Friedrich, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), İstanbul, Say Yayınları, 2003c
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, Say Yayınları, 2003d
- NIETZSCHE, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. Ahmet İnam), İstanbul, Say Yayınları, 2003e
- NIETZSCHE, Friedrich. *Dionysos Dithyrambosları*, (Çev. Murat Batmankaya), İstanbul, Say Yayınları, 2003f
- NIETZSCHE, Friedrich. *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, (Çev. Cemal Atila), İstanbul, Say Yayınları, 2003g
- NIETZSCHE, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), İstanbul, Cem Yayınevi, 2010

NIETZSCHE, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. Gürsel Aytaç), İstanbul, Say Yayınları, 2011a

NIETZSCHE, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü*, (Çev. Zeynep Alangoya), İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2011b

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*, (Çev. Can Alkor), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014

NIETZSCHE; Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca-2*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015a

NIETZSCHE, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015b

ÖZLEM, Doğan. “Tinsel Bilimlere Giriş’in Yüzüncü Yılı ve Dilthey”, *Metinlerle Hermeneutik*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996

ÖZLEM, Doğan. “Dilthey’in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim”, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997a

ÖZLEM, Doğan. “Gadamer’de Hermeneutik Refleksiyonun İşlevi ve Alanı”, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997b

PÖGGELER, Otto. “Metaphysics and Topology of Being in Heidegger”, in *Man and World* vol.8, 1975

RIEDEL, Manfred. “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağntısı”, (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2003

RORTY, Richard. *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (Çev. Funda Günsoy Kara), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006

- SARUP, Madan. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdülbaki Güçlü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004
- SIMON, Josef. "Friedrich Nietzsche", (Çev. Ümit Özdağ), *Bilim Ve Bilgeliğin Savaşı*, Ankara, İmge Kitabevi, 1990
- SÖZER, Önay. "Nietzsche'de Doğru Dünyanın Masal Oluşu Sorunu", İstanbul, *Bedia Akarsu Armağanı*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2000
- TATAR, Burhanettin. *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Ankara, Vadi Yayınları, 1999
- VATTIMO, Gianni. *Modernliğin Sonu*, (Çev. Şahabettin Yalçın), İstanbul, İz Yayıncılık, 1999
- VATTIMO, Gianni. *Nietzsche İle Diyalog*, (Çev. Durdu Kundakçı), İstanbul, Dost Kitabevi, 2005
- VEDDER, Ben. "Dilthey'de Hermeneutiğin Metafizik Arka Bahçesi", (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerinde Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2002
- WACHTERHAUSER, Brice R. "Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekir mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2002
- WRIGHT, Kathleen. "Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı", (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2002
- WOLF, Abraham. *Nietzsche'nin Felsefesi*, (Çev. Sebahattin Çevikbaş-H. Subhi Erdem), Babil Yayınları, Erzurum, 2003



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 20/01/2017

Tez Başlığı / Konusu: NIETZSCHE VE GADAMER'DE HAKİKAT PROBLEMİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: NEZİHE DEDE
Öğrenci No: N 15625550694
Anabilim Dalı: FELSEFE
Programı: FELSEFE
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

Tarih ve İmza

20/01/2017

(Handwritten Signature)

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Uygundur,

(Handwritten Signature)

Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

281

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/02/2017

Tez Başlığı / Konusu: NIETZSCHE VE GADAMER'DE HAKİKAT PROBLEMİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 279 sayfalık kısmına ilişkin, 14/ 02/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı 5 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Nezihe Dede

Öğrenci No: N 15625550694

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

14/02/2017
N. Dede

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

G. Turkyılmaz
Doç. Dr. G. Turkyılmaz
(Unvan, Ad Soyad, İmza)