

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİNDE SORU ve YANIT
DİYALEKTİĞİNİN DAYANAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Melek ATA

Danışman
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

İZMİR – 2021

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde Soru ve Yanıt Diyalektiğinin Dayanakları Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

22/10/2021

Melek ATA

İmza

XXXXXX

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Soru ve Yanıt Diyalektiğinin Dayanakları

Üzerine Bir İnceleme

Melek ATA

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer'e göre, bir açıklama sanatıdır, yöntem sınırları içerisinde değerlendirilemez ve anlamaya ilişkindir. Gadamer, anlamamanın yorumlamada gerçekleştiğini dile getirir ve bu sebeple felsefi hermeneutiğinde soru ve yanıt diyalektiğinden yararlanmıştır. Çalışmamızdaki amacımız, Gadamer'in felsefesi hermeneutiğinde soru ve yanıt diyalektiğinin dayanaklarını incelemek ve diyalektik sorgulamanın onun hermeneutiğine etkilerini ortaya koymaktır.

Anahtar Sözcükler: Gadamer, Platon, Collingwood, diyalog, soru ve yanıt, diyalektik, tarihsellik, felsefi hermeneutik, anlama, yorumlama, hakikat ve yöntem.

ABSTRACT

Master's Thesis

An Analysis on the Foundations of Question and Answer Dialectic in Gadamer's

Philosophical Hermeneutics

Melek Ata

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

According to Hans-Georg Gadamer, hermeneutics is an art of interpretation. It is related to understanding and cannot be evaluated within the limits of method. Gadamer states that understanding is actualized in interpretation, therefore he made use of question and answer dialectic in his philosophical hermeneutics. The purpose of our analysis is to examine the foundations of question and answer dialectic in Gadamer's philosophical hermeneutics and to exhibit effects of dialectic inquiry on his hermeneutics.

Keywords: Gadamer, Platon, Collingwood, dialogue, question and answer, dialectic, historicity, philosophical hermeneutics, understanding, interpretation, truth and method.

**GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİNDE SORU ve YANIT
DİYALEKTİĞİNİN DAYANAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ	1
-------	---

**BİRİNCİ BÖLÜM
PLATON**

1.1. DİYALEKTİK MODEL	6
1.1.1. Sokratik Tartışma Yöntemi	12
1.1.1.1. Sokratik Çürütme Yöntemi	13
1.1.1.2. Varsayımsal Doğrulama Yöntemi	17
1.1.2. İniş ve Yükseliş Yöntemi	22
1.1.3. Bölme ve Sentez Yöntemi	26
1.2. BİLGİ ve HAKİKAT İLİŞKİSİ	28
1.2.1. İdea Kuramı	28
1.2.2. Bilgi Öğretisi	32

**İKİNCİ BÖLÜM
R. G. COLLINGWOOD**

2.1. İDEALİST GELENEK ve İNGİLİZ İDEALİZMİ	36
2.2. COLLINGWOOD'UN METAFİZİK REFORMU	41

2.3. SORU ve YANIT MANTIĞI	51
----------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANS-GEORG GADAMER

3.1. HERMENEUTİK DÖNÜŞÜM	59
3.2. GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ	68
3.2.1. Platoncu Diyalektik Modelin Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğindeki Yeri	76
3.2.2. Collingwood'un Soru ve Yanıt Mantığının Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğindeki Yeri	83
SONUÇ	94
KAYNAKÇA	104

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
İng.	İngilizce
Lat.	Latince
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan Sayfaya
vd.	Ve Diğerkleri
yrd. ed.	Yardımcı Editör

GİRİŞ

“Hakikat” problemi felsefenin başlangıcından bu yana tartışıl原因lmış ve önemini hiç yitirmemiş bir konudur. *Hakikate* (aletheia) ulaşmak, dünyayı algılamak, yorumlamak, kendimizi bilmek gibi tüm bu edimlerin kişinin kendisini gerçekleştirebilmesi için önemli bir dayanağa gereksinimi vardır: Anlamak. Anlamak, genel olarak bir kavrayışa sahip olabilmemizi olanaklı kılar. Bu olanakla yorum yapabilmeye hazır hale geliriz. Çünkü bir şeyi anlamadan o şeyi yorumlayamayız. İnsanın dünyayı ve çevresini tanıma ve tanımlayabilmesinin en önemli koşulu anlamadır. Bir soru sorma etkinliği olarak felsefe, anlamaya olanak tanıyan bir deneyim sunar. Sorgulamak, anlama ulaşmak konusunda en temel belirleyicilerden biridir. 20. yüzyılın felsefe sorunları içine yeniden katılan bu tartışma, Antik dönemin felsefe yapma tarzını yeniden işlevsel hale getirmiştir. Buna en iyi örnek, bir sorgulama/soruşturma yöntemi olarak, *Platon* (İÖ 427-347)’un soru ve yanıt ilişkisine dayanan diyalektiğidir. *Diyalektik* yöntemine dayanan *diyalog* biçiminde yazılmış metinler, *Platon*’un *idealar kuramının* temelidir.

Sonraki bölümde üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız diyalektik, *Platon*’a göre, bir şeyin ne olduğunun sistematik bir şekilde kavranmasına olanak tanıyan bir sorgulama/soruşturma yöntemidir. *Platon*’da bu sorgulama/soruşturma yönteminde hakikatin imkânı, *doxa* ve *episteme* ayrımına dayanır. Buna göre *Platon*’un diyalektiği, zihnin *sanılardan* (*doxa*) kurtarılarak *gerçek bilgiye* (*episteme*) ulaşması, böylece *iyiye*, yani, hakikate yükselme olanağı üzerinde temellenir. *Platon*’a göre, onun felsefe anlayışında en üst nokta olarak tanımladığı *kavrayışa* ulaşmak soru ve yanıt ilişkisiyle olanaklıdır. Diyalektik, bir soru ve yanıt mantığı olarak şekillenir ve sonucunda elde edilmesi amaçlanan şey, *gerçek bilgidir*. *Platoncu* bu diyalektik soruşturma mantığının 20. yüzyılda birçok düşünür tarafından büyük ilgi gördüğünü söylemek mümkündür. Bunların başında da İngiliz filozof *R. G. Collingwood* (1889-1943) ve Almanların “son Alman filozof”¹ olarak adlandırdığı, felsefi hermeneutik denildiğinde şüphesiz ilk akla gelen isim olan *Hans-Georg Gadamer* (1900-2002) gelmektedir.

¹ 13 Mart 2002’de ölümünün ardından birçok Alman gazetesinde *Gadamer*’den *son Alman filozof* (*der letzte deutsche Philosoph*), *bir anlama ustası* (*ein Meister des Verstehens*) ifadeleriyle bahsedilmiştir. *Son Alman filozof* ifadesine, o dönemki gazete yazılarından biri olan, *Ein Meister des Verstehens* adlı yazıdan referansla yer verilmiştir. Bkz. Heimo Schwilk, “Ein Meister des Verstehens”, **Welt**,

20. yüzyılın filozofları önlerinde, 19. yüzyıldan sarkan, doğabilimlerinin algılanışına ilişkin bir önyargıyı gidermek gibi önemli bir sorunla karşı karşıya bırakılmışlardı. Adına Pozitivizm dediğimiz bu anlayış, diğer bir deyişle olguculuk, doğa bilimlerini tek bilimsellik ölçütü olarak kabul etmiş, dolayısıyla doğa bilimleri dışında kalan her disiplinin bilimsel sayıldığı bir anlayışı benimsemişti. Sonrasında mantıkçı pozitivistler, diğer adlarıyla Viyana Çevresi, bilimselliğin ölçütünü doğrulanabilirlik olarak belirlemiş ve “doğrulanamayan ifadeler bilimsel değildir” düşüncesiyle doğa bilimlerini yüceltmeye devam etmişlerdir. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında yer bulmuş böyle bir düşünce ikliminde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren itirazlar yükselmeye başlamış, 20. yüzyılda ise İngiliz idealizminin önde gelen isimlerinden olan Collingwood, metafizik üzerine yeniden düşünerek ona yeni bir içerik kazandırmış ve eleştirel hermeneutik tartışmalara yön vermiştir. Metafiziği tarihsel bir bilim olarak ele alan Collingwood, metafizik reformuyla metafiziği sahte metafizik olarak adlandırdığı düşünceden ayırarak ona bir bilim statüsü kazandırmak istemiştir. Ona göre metafizik, tarihsel bir bilimdir.

Collingwood’un metafizik reformunun temeli, bir şeyin doğru ya da yanlış olmasının tespiti ile uğraşan sıradan bir bilimin karşısına, bir şeye doğru ya da yanlış dememizin gerekçeleri olan temel kabullerin tespitiyle uğraşan tarihsel bir bilimin çıkarılmasına dayanmaktadır. Buna göre, bir tarihçi geçmiş insan etkinlikleri üzerinde yaptığı araştırmasında elde ettiği kanıtları yorumlayarak soru ve yanıt mantığına dayanan bir soruşturma etkinliği içerisinde eylemlerin ve ifadelerin hangi temel kabuller üzerinde yükseldiğini keşfetmelidir. Collingwood’a göre, bir metnin anlamı onun hangi sorunun yanıtını olduğunun keşfedilmesine bağlıdır. Bu yüzden soru yanıtından daha önemlidir. Metinle kurulan diyalektik ilişki bizi anlama ulaştıracak en uygun yöntemdir.

Tarih ve felsefenin uzlaşımını temel alan görüşleriyle Collingwood, kendisi hermeneutik sözcüğünü kullanmadıysa da, hermenutikle ilgilenen düşünürlere ilham olacak düşünceler paylaşmıştır. Gadamer, Platon’un diyalektiğine dayanan felsefi hermeneutik düşüncesini geliştirirken, İngiltere’de, kendisini en çok etkileyen düşünürlerin başında Collingwood’un geldiğini belirtmiş ve kendi felsefi hermeneutik

17.03.2002, <https://www.welt.de/print-wams/article601664/Ein-Meister-des-Verstehens.html>, (25.12.2020).

düşüncesinin genel hatlarını, 1960 yılında yazmış olduğu, *Wahrheit und Methode* (*Hakikat ve Yöntem*) adlı temel eserinde tüm detaylarıyla anlatmıştır. Gadamer, bu eserin hemen başında, eserin tümüyle hermeneutik problemiyle ilgili olduğunu ifade ederek başlar. Hermeneutik, ona göre, düşünüldüğü gibi bir yöntem problemi değildir. Bu yüzden de temel eserindeki tüm incelemeler, yalnızca, hermeneutik problemine ilişkindir. Gadamer'e göre hermeneutik bir yöntem problemi olamaz, çünkü yöntemin sınırları içinde değerlendirilemez. Ona göre, hermeneutik her zaman için yöntemin sınırlarını aşar. Bu nedenle ilkin hermeneutiğin bir yöntem içinde değerlendirilemeyeceğini kabul etmek gerekir. Gadamer'e göre hermeneutik, bilimin ispata dayalı bilgileriyle ilgilenmez. Onun ilgilendiği bilgiler, yerleşik bilim anlayışına göre bilim dışı kabul edilen bilgilerdir. Bu yönüyle hermeneutik, Gadamer'e göre, bir açıklama sanatıdır.

Bu açıklama sanatında en önemli şey, anlamadır. Anlama gerçekleşirse hakikat açığa çıkar. Bu yüzden, anlamayı olanaklı hale getirecek şeyler üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Gadamer, Schleiermacher'den itibaren "anlama"yı merkeze alan hermeneutik anlayışı önemli bulur. Gadamer, hermeneutiğin dümdüz bir aktarma olmadığını belirttiği gibi, dümdüz bir anlatımı tercih etmemiştir. Onun felsefi hermeneutik düşüncesi, varolanı yorumladığında yani kendinden önceki hermeneutiğe ilişkin düşüncelerini ifade ettiğinde ortaya çıkar. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde metin, kendisi olarak ele alınır. Metnin bizatihi kendisi bir şeydir. Metinle diyalektik bir ilişki kurulurken de, bu yönüyle, karşımızda bir "sen" varmış gibi düşünülmelidir. Gadamer, metne sorular soran yaklaşımında Platon'un diyalektiği ve Collingwood'un, Platon'un diyalektiğine dayanan, sorunun önceliğine önem veren soru ve yanıt mantığından yararlanır. Soru sormak, anlamaktır. Platon'un uygun soru sorulmasına dikkat çekmesi önemlidir. Çünkü uygun sorular, yanıtları beraberinde getirir. Collingwood'un yanıtın sorusuyla beraber ele alınması düşüncesi, Gadamer'de sorunun kapsamına dikkat edilmesi gerektiğini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla sorular yanıtlarından daha önemlidir, anlamak için de uygun sorular sormak gerekir.

Gadamer, bu diyalektik sorgulama/soruşturmada metinle girdiğimiz diyalogdaki hakiki partnerimizin *gelenek* olduğunu söyler. Uygun sorularla metin kendisini açar ve hakikat açığa çıkar. Bizim, metnin hangi sorunun yanıtı olduğunu anlamamız gerekir ki metin bizimle konuşur duruma gelsin. Buna göre yapmamız

gereken şey, hakikatin açığa çıkmasına olanak tanıyacak bir diyalogu yürütmektir. Bu ilişkide *önyargılar* anlamamıza yardımcı olarak görevlidirler. Heidegger'in *ön-anlama* dediği şeyle benzer bir biçimde önyargılarımız olmadan bir deneyime girmemiz olanaklı değildir. Bu, aynı şekilde Collingwood'un *mutlak önkabuller* kuramıyla da yakından ilişkilidir. Önyargımız her zaman için oradadır ve geleneğin içinde anlama çabamızda bize, başka bir şekilde anlayabilmenin önünü açabilir. Önyargılar anlamanın gerekliliğidir. Böylece bir metin *yabancı* olarak, *tanıdık* olarak önyargılarımızla bir arada ele alındığı ölçüde açıklanabilir. Bu noktada gelenek devreye girer. Geçmiş ile şimdiyi bağlayan, anlamayı olanaklı kılan şey gelenektir ve gelenek, Gadamer'e göre dildir. Dil, bizim şimdide bir anlam paylaşmamızı olanaklı hale getirir, özne ve nesnenin bağlandığı şeydir aynı zamanda.

Anlama gerçekleştiği ölçüde bir şeyi açıklamak, yorumlamak mümkündür. Gadamer'e göre anlama yorumlamada gerçekleşir. Anlamayla kişi, bir şey hakkında bilgi sahibi olmuş kabul edilir ve şeylerle ilgili anlaşılabilir bir gönderme olarak yorum yapılabilir. Yorumcu bu noktada metnin ardındakini ortaya çıkartma göreviyle oradadır. O, yalnızca, bir aracıdır. Bunu unutmamak gerekir. Asıl konuşan metindir. Yorumcunun görevi metnin kendini açmasına olanak sağlayacak soruları yöneltmesidir. Bu şekilde anlama ulaşılabilir. Anlama ulaşmış kişi, kendini de anlayabilecek dolayısıyla hakikate ulaşabilecektir. Buna göre, bilgilerimizi mümkün kılacak olan diyalektik ilişkidir. Gadamer, soru ve yanıt ilişkisine dayanan diyalektiği, hermeneutik probleminin çözümü için kullanarak, anlamanın diyalektik yönüne dikkatimizi çeker.

Bu doğrultuda tezimizde ilk amacımız, Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde soru ve yanıt diyalektiğinin dayanaklarını göstermek olacaktır. Gadamer'in soru ve yanıt mantığının dayanakları üzerinde durularak, onun hermeneutiğindeki Platoncu ve Collingwoodcu etkiler ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Üç başlık altında ele alacağımız tezimizde ana konu başlıklarımız şunlar olacaktır: "Platon", "R. G. Collingwood" ve "Hans-Georg Gadamer". İlk bölümde Platon'un diyalektik yönteminin üzerinde durularak bu yöntemin Platon'un kendi felsefi düşüncesi için anlamı ve önemi gözler önüne serilecek ve Platon felsefesinin bilgi ve hakikat olanakları tartışılacaktır. İkinci bölümde ilkin İngiliz idealizmin kısa bir özeti yapılacaktır, sonrasında Collingwood'un neden metafizik reformuna ihtiyaç duyduğu ve

onun tarih bilgisi için bir yöntem olarak işlediği soru ve yanıt mantığını hangi gerekçelerle temellendirdiği tartışılacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise hermeneutiğin tarihsel açıdan önemli noktalarına değinilerek başlangıç yapılacak ve sonrasında Gadamer'in felsefi hermeneutiği incelenecektir. Gadamer'in soru ve yanıt diyalektiğinin, hakikati araştırmak bakımından hem diyalog hem de soru ve yanıt mantığı modelinden nasıl etkilenmiş olduğu ve ne gibi sonuçlara ulaşıldığı gösterilecektir. Böylece Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin bize söyledikleri araştırılarak, soru ve yanıt diyalektiğinin imkânları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu inceleme sürecinde, Platon, Collingwood ve Gadamer'in kendi yapıtlarından, yani birincil kaynaklardan yararlanılmaya özen gösterilmiştir. Bu amaç doğrultusunda, ikincil olarak ilgili konulara ilişkin içeriğe sahip kitap, makale, tez, dergi yazısı ve röportaj gibi kaynaklar kullanılmıştır. Pandemi koşulları nedeniyle gerekli ve kullanılması planlanan bazı kaynaklara erişimde problem yaşandığından dolayı bazılarını dijital akademik kaynaklardan erişim imkânı sağlanmış ve tezde adı geçen bazı düşünürlerin birincil kaynaklarına erişim problemi yaşandığı için ikincil kaynaklardan yardım alınarak eksiklik giderilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON

1.1. DİYALEKTİK MODEL

Diyalektiğin Platoncu felsefedeki önemi yadsınamaz bir gerçektir. Bizim bugün bu bilgiye erişmemizi olanaklı hale getirmiş olan, onun yazmış olduğu ve günümüze ulaşması sağlanmış diyalog biçiminde yazılmış metinleridir. Platon'un idealar kuramının temeli olarak ifade edebileceğimiz metinleri, bize şunu açıkça gösterir ki: Platoncu felsefenin temeli diyalogtur. Yunancası *dialegesthai* olan *diyalog* sözcüğü, etimolojik anlamda *dia*² ön eki ve *logos*³ sözcüğünün bileşiminden oluşmuştur. Buna göre diyalogun, iki kişi arasında bir söz alışverişi olduğunu söyleyebiliriz. Diyalog, en temel ve çağdaş kullanımıyla, en az iki kişi arasında gerçekleşen karşılıklı bir konuşmadır. Buna göre, diyalog sözcüğü bize öncelikli olarak dikkat edilmesi gereken noktanın en az iki muhatap arasında gerçekleşen karşılıklı bir konuşma olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle, Platonik diyaloglarda muhatapların konuşmadaki yeri ile ilgili olarak dikkatimizi Platon'un konuşmalardaki kişileri ve aralarındaki ilişkileri nasıl kurguladığına yönlendirmeliyiz.

Diyalog, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Platon için onun felsefe anlayışının temelini oluşturmaktadır. Platon'un çoğu diyalogunda baş konuşmacı, tartışmayı yöneten Sokrates'tir. Bununla birlikte, Pater'in de belirttiği gibi, diyaloglarda Sokrates, gerçekte Platonik Sokrates'in sesiyle konuşmaktadır ve bu dramatik icatta deyim yerindeyse Platon'un benliği, onun hayranlık uyandıran dehasına uygun bir şekilde bir tür sahneleme gibi sunulur.⁴ Platon'un diyaloglarındaki Sokrates, genellikle tüm diyaloglarda konuşmacıların uygun katılımına bağlı olarak bir tartışma yürütülmesine önem vermektedir. Platon'un erken dönem diyaloglarından biri olan *Gorgias* diyalogundaki 448D-449A bölümünde, Sokrates, Gorgias ve Polos arasında

² *Dia*: Aracılığıyla, ikiliğe göre, beraberce, birlikte, arasında, muhatapla ilişkili olarak. Bkz. **Online Etymology Dictionary**, <https://www.etymonline.com/word/dia->, (22.10.2020).

³ *Logos*: Konuşma, açıklama, akıl, tanım, akıl yetisi, söz. İng. “*speech, reason, definition, rational faculty, proportion*”. Bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 208.

⁴ Walter Pater, **Plato and Platonism**, Cambridge Scholars Press, London, 2002, s. 49.

geçen konuşma, diyalogların bu yönünün altının çizilmesi açısından iyi bir örnek olacaktır:

Sokrates: Gorgias, şu Polos söylev çekmeyi çok iyi öğrenmiş ama Khairephon'a verdiği sözü yerine getirmiyor.

Gorgias: Ne demek istiyorsun Sokrates?

Sokrates: Demek istediğim, soruların karşılığını vermedi.

Gorgias: Öyleyse niye kendin sormuyorsun?

Sokrates: Cevap vermek istersen sana sorayım, daha iyi olur. Çünkü dinlerken baktım da, karşılıklı konuşmadan çok, söylev sanatını daha iyi biliyor o.

Polos: Neden böyle söylüyorsun Sokrates?

Sokrates: Çünkü Polos, Khairephon sana Gorgias'ın sanatının ne olduğunu sordu. Sense sanki biri kınamış gibi, onu savunmaya kalktın, ama sanatının ne olduğunu söylemedin.

Polos: Nasıl olur? Onun sanatı, bütün sanatların en soylusudur demedim mi?

Sokrates: Evet, dedin ama, soruların karşılığı değildi o. Çünkü sana Gorgias'ın sanatının değeri nedir diye sormadılar, Gorgias'ın sanatının ne olduğunu sordular.⁵

Gorgias'tan alıntılanan bu pasajda; Platon, Sokrates aracılığıyla, konuşma eyleminin dinlemeye dikkat edilmeden devam ettirilmesini eleştirmektedir. Bu nedenle, bu konuşmada, Sokrates müdahale ederek araya girer. Bu müdahalesiyle o, konuşmanın nasıl yürütülmesi gerektiğini muhataplarının anlamasını sağlamaya çalışır. Diyalog kurmak, birbiriyle karşılıklı konuşan muhataplar arasında gerçekleşen bir eylemdir. Dolayısıyla Platon'un diyalog anlayışına göre karşısındaki kişiyi dinlemek, tartışmanın ilerleyebilmesi bakımından önemlidir. Platon, bu pasajdaki konuşmada, karşılıklı konuşma eyleminin önemli bir yönüne dikkatimizi çekmektedir: Dinleme. Eğer dinleme gerçekleşmezse konuşma, gerçek bir konuşma olmayacaktır. Bu yüzden muhatapların konuşmaya uygun bir şekilde katılımları önemlidir. Çünkü diyalogda karşılıklı konuşma önemlidir. Diyalogun özü budur. Retorik modelindeki gibi tekil bir konuşmaya dayanmaz. Burada retorik ne olduğuyla ilgili kısa bir bilgilendirmeye yer vermek, Sokrates aracılığıyla Platon'un Gorgias diyalogunda Polos'un söylev sanatını iyi öğrenmiş olduğuna ilişkin eleştirisini anlamamız için de yararlı olacaktır.

Retorik, en temel anlamıyla söz söyleme sanatıdır. Retorik bir çıkarım, Frede'nin de belirttiği gibi, ileri sürülen sav ve önerilen sonuç arasındaki mantıksal ilişkilere dikkat etmeden ortaya atılmış ikna edici varsayımlar bütünüdür. Bugünden

⁵ Platon, "Gorgias", **Diyaloglar**, çev. Melih Cevdet Anday, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, (ss. 47-135), 2009, ss. 48-49.

bakıldığında retorik sözcüğünün anlamıyla ilgili kafa karışıklığı olabilir. Çünkü günümüzde bu sözcük, salt olarak hitabet eylemine indirgenmiştir. Eşdeyişle içeriksel olarak değil, sadece biçim ve üslup yönleriyle kullanılmaktadır.⁶ Platon için retorik, en kısa ve açık ifadeyle, ikna etme sanatıdır. Platon'un, *Gorgias* diyalogu 455A ve 459C bölümlerindeki görüşlerinde bunu açıkça görmek mümkündür:

*Öyleyse söylev sanatı, doğru olan, ya da olmayan üzerinde sadece inandıran, ama doğru olan nedir, doğru olmayan nedir, bunu öğretmeyen bir kandırma sanatıdır, değil mi? (...) Demek söylevcinin, kendisinden daha bilgili, kimseler yanında bilgisiz kimseleri kandırmanın yolunu bulması yeter, öyle değil mi?*⁷

Sokrates aracılığıyla Platon, retoriğin varsayımlar üzerinden ilerlediği bir yöntem olarak kullandığını gözler önüne sermektedir ki bu varsayımlar, ona göre, doğruluğundan emin olmaksızın doğru kabul edilen varsayımlardır. Buna göre bilgisiz olarak ifade ettiği söylevcilerin başka bilgisizleri *kandırma*larını (dolos), *ikna etme* (peitho) yönteminde usta olmalarıyla ilişkilendirir. Ona göre retorikçiler, bilgileri olmasa bile, bilgi sahibiymiş gibi bilgisiz insanları kandırabilmeyi sanat edinmiş kişilerdir. Buna göre retorik, bir ikna etme ve ortaya atılmış ikna edici varsayımları kullanma sanatıdır.⁸

⁶ Michael Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", **Methods of Interpreting Plato and His Dialogues**, (ed. James C. Klagge ve Nicholas D. Smith), Oxford University Press, New York, (ss. 201-219), 1992, s. 207.

⁷ Platon, *Gorgias*, ss. 56, 60.

⁸ Retorik ile ilgili daha ayrıntılı bilgiye yer vermek retoriğin sadece Platon açısından tanımlandığı haliyle anlaşılmaması için uygun olacaktır. Retorik, sözlü tartışmalarda savunma ve karşı çıkma tekniklerini çok iyi bir şekilde kullanmayı öğreten özelliğiyle hitabet sanatı olarak adlandırılabilir. Antik Yunan'da popüler bir eğitim modeli olarak özellikle Sofist olarak adlandırılan hitabetçiler tarafından ilgi görmüştür. *Gorgias*, bu sanatı yapan hitabetçiler arasında en ünlüsüdür. *Gorgias*, Sokrates'in hocası olması yönüyle de önemlidir. Sokrates, Sofist ekolünden gelmesine rağmen retorik karşıtı bir düşünme anlayışını benimsemiştir. Fakat bu, yöntemi farklı olsa da Sokrates'in de ikna etmede usta olmasının temelinde hitabet eğitiminin olduğunu açıkça göstermektedir. Bkz. Nevin Selen, "Söz Söyleme Sanatının Tarihsel Gelişimi", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 29, Sayı: 1-4, (ss. 02-23), 1978. Şimdi retoriğe ilişkin görüşlerden birkaçına bakalım: İlk Aristoteles'in tanımıyla başlarsak o, *Rhetoric (Retorik)* adlı kitabında sözcüğü "*(Retoriğin işlevi) ikna etme değil, her koşul içerisinde mevcut ikna etme yöntemlerini fark etmektir*" olarak tanımlamıştır. Retorik teorisini olarak da adlandırılan Kenneth Burke ise *Rhetoric - Old and New (Retorik - Eski ve Yeni)* kitabında retorik için "*Bir retorikçi, diyalogdaki tek ses gibidir. Bu tür birkaç sesi bir araya getirin, her birinin kendi iddiasını dile getirmesine ve işbirliğine dayalı bir rekabet içerisinde birbirlerine göre hareket etmelerine izin verin. Böylece uygun şekilde geliştirilmiş ve her bir görüşün kendi sınırlarını aşmasına olanak tanıyabilecek bir diyalektik elde edin*" yorumu yapmıştır. Bkz. William A. Covino and David A. Joliffe, **Rhetoric: Concepts, Definitions, Boundaries**, Allyn and Bacon, 1995, s. 03. Gördüğümüz üzere retorik salt olarak kandırma üzerine değil, içinde bulunulan koşullara göre en ikna edici varsayımları keşfedip kullanmaktır. Varsayımları fark etmek açısından, diyalektiğin varsayımları doğruluk sınavasından geçirdiğini dikkate alarak, doğru kullanıldığında (*Phaidros* diyalogunda gerçek retoriğin nasıl olması gerektiğine ilişkin Platon'un görüşlerini görmek mümkündür) retoriğin, diyalektiğin ilk basamağına yardımcı bir özelliği olduğu söylenebilir. Ayrıca diyalektiğin aksine varsayımları bilgi kabul eden retorik, kişiden kişiye bilgi aktarımını kullanması yönüyle en temelinde

Platon, kendi diyalektik modelini retorik modelden ayrı tutmaya özen göstererek aslında retoriğin, sadece varsayımlara dayanan bir ikna yöntemi olmasının gerçek bilgiye ulaşmaya yetmediğini ifade etmeye çalışır. Platon, karşılıklı konuşmaya ve dinlemeye önem veren bir yöntemi benimsemiştir. O, retoriğin tartışmayı kazanmaya yönelik tutumunun aksine, eytişimsel bir arayış içerisindedir. O da Platon'un diyalog modelinde bulduğu bir şey olmuştur. Çünkü diyalektik “*Yunanca dialegein (tartışma) sözcüğünden türetilmiştir. Onun çerçevesini dialegesthai (diyalog) oluşturur*”⁹. Buna göre diyalektik, doğası gereği öznelarası bir fikir alışverişini mümkün kılar. Eğer diyalog bu şekilde gerçekleşmezse, Rose'un da belirttiği gibi, monotonlaşır ve monolojik bir pratiğe dönüşerek, kişinin kendi kendisiyle konuşur hale geldiği bir duruma dönüşür. Başka bir deyişle, kişi aynalar salonunun içindeymiş gibi sürekli ve sadece kendini duyar hale gelir. Bu anlamda evrensel bir bilgiye erişildiği zannedilirken yaşanan şey, soyutlamanın evrenselleştirilmesinden başka bir şey değildir.¹⁰ Bu doğrultuda şu önermeyi söylemek mümkündür: Konuşmada öznelarası ilişki önemlidir ve muhatapların bunu gerçekleştirebilmesi için birbirini dinleyerek konuşmanın yürütülmesine olanak sağlamaları beklenir. Bununla konuşma, ortak bir çabanın ürünü olarak gerçekleşebilir. Böylece muhatapların birbirlerini gerçekten dinlemeleriyle diyalog,

bir eğitim modelidir de aynı zamanda. Yunanca kökeni *rhetor* olan bu sözcük; hitabet öğreticisi, söylev uzmanı anlamına gelmektedir. Bu yönüyle etimolojik kökeni de retoriğin eğitimle olan ilişkisini desteklemektedir. Retorik sadece eğitim alanında değil, hukuk, politika, sanat gibi birçok alanda daha uygulanabilir bir yönteme sahiptir. Bu noktada Platon'un diyaloglarında Sokrates'in neden eleştirdiğini de eğitim ile ilgili bağlantısına ilişkin olarak açıklamak gerekirse eğer, Cornford'un da belirttiği gibi, Sokrates'e göre öğretimle nakledilen bilgi, onun bahsettiği bilgi değildir. Değerlerin bilgisi, bir zihinden diğerine aktarılan bilgi parçalarından oluşmaz. Her birey, neyi yapmasının kendisi için iyi olacağına kendisi karar verebilmelidir. Buna ulaşmak için çabalamalıdır. Böylece hayatını kendi kontrolü altına alabilir. Bkz. Francis Macdonald Cornford, **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, çev. A. M. Celal Şengör ve Senem Onan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2019, s. 31. Cornford'un yorumu Platon'un diyaloglarında Sokrates'in retorik yöntemi neden eleştirdiğine ilişkin bilgi vermektedir. Bu yönüyle Sokrates'in retorik ekolünden gelmesine rağmen diyalektik yöntemi tercih etme nedeninin temelini onun bu düşüncesine dayandırmak mümkündür. Retorik bugün de kullanımını devam ettiren bir eğitim modelidir. Dolayısıyla Sokrates bir yönüyle, retoriğe dayanan eğitim modelini eleştirmektedir. Onun felsefe anlayışı içerisinde uygun gördüğü eğitim modeli, diyalektiğe dayanan bir eğitim modelidir. Yani, bir kişinin ona aktardıklarını bilgi kabul etmesi değil, onun bilgi olup olmadığına ilişkin kişinin kendisinin bunu anlayacak bir bilgi araştırma yöntemiyle hareket etmesi gereken bir anlama modeli. Sokrates'in bu düşüncesinin, öğrencisi Platon'un felsefe düşüncesine bütünüyle etki ettiği diyaloglarda açıkça görülmektedir. Sonuç olarak her ikisi de retoriğin kendisine karşı çıkmamış, onun doğru bir şekilde kullanılmamasını eleştirmiştir.

⁹ Kubilay Aysever, “Platoncu Diyalektik ve Gadamer'in Hermeneutik'ine Etkileri”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 52, (ss. 60-88), 2010, s. 61.

¹⁰ Deborah Bird Rose, “Dialogue”, **Manifesto for Living in the Anthropocene**, (ed. Katherine Gibson, Deborah Bird Rose ve Ruth Fincher), Punctum Books, NY, 2015, ss. 127-132.

karşılıklılık ilkesine bağlı olarak gerçekleştirilmiş olur. Bu da birbirini anlayarak konuşma yürütülmesini mümkün kılar. Platon'un istediği de budur. Yukarıda yer verdiğimiz *Gorgias* diyalogu 448D-449A bölümünden alıntıladığımız pasajda, Platon'un Sokrates aracılığıyla konuşmanın karşılıklı söz alışverişi olarak ilerlemesi için yaptığı uyarılar da bu söylediklerimizi desteklemektedir.

Diyalog, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Platoncu felsefenin temelini oluşturmaktadır. Peki, Platon neden karşılıklı konuşmalardan oluşan diyalog biçiminde yazmıştır? Retorik, Platon'un döneminde genel bir düz yazı tarzında şekillenmiştir. Platon'un yazmaya başladığı dönemlerde ise retorik ve diyalektik akıl yürütme ayrımı yapılmaya başlanmıştır. Bu diyalektik ve retorik akıl yürütme ayrımında Platon, diyalektiğin tartışma merkezli yöntemini kullanmayı tercih eder. Onun diyaloglardaki tartışmalarının diyalektik yönü, soru ve yanıt ilişkisiyle yakından ilişkilidir. Buna göre, Platon kendi yönteminin retorikten farkını görünür kılmak için metinlerinde bu soru ve yanıt ilişkisine dayanan modeli, diyalog biçiminde yazınsallaştırmıştır.¹¹ Platon'un gerçekçi diyalog modeli kullanması, metnin okuyucusunu da düşünmeye davet eden bir özelliğe sahiptir. Eşdeyişle diyalog modeli, okuyucuyu retorik modelin edilgenliğinden kurtararak doğrudan karşılıklı konuşmayı takip eden muhataplardan biri haline getirir. Bu anlamda Platon'un diyalogları, yalnızca bir edebi biçim değil, bir edebi biçim ile düşünme tarzıdır da aynı zamanda.

Versenyi'ye göre gerçek bir diyalogun gerçekleşebilmesi için ilkin bir söyleve karşıt olarak bir *agon*'da birbirlerine karşıt görüşlere sahip iki kişinin katılımı gereklidir. Bu karşıt görüşlere sahip iki kişi, *dialegein* (tartışma) ve *dialegesthai* (diyalog) eylemine girişerek, bir konu üzerinde araştırma yaparak, değerlendirme yapmalı ve o şeyi tartışmalıdır. Son olarak o şeye, bir yargıya varmak için zihinde iyice düşünüp inceledikten sonra, bir yanıt bulmaları gereklidir.¹² Platon'un diyaloglarına baktığımızda ifade edilen bu diyalog yürütme biçiminin ustalıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle Versenyi'nin tanımı, Platon'un diyalektiği doğasına uygun bir şekilde kullandığını gözler önüne sermektedir. Platon'un, ders kitabı gibi tekdüze bir metin yazmak yerine düşüncelerini diyalog biçiminde yazmayı tercih etmesi

¹¹ Frede, ss. 206-207.

¹² Laszlo Versenyi, **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998, s. 166.

tartışmayı canlı bir şekilde aktarmayı seçmesi anlamına da gelmektedir.¹³ Bu doğrultuda diyalektik sözcüğü, Platon'un kullandığı biçimde, bir düşünme yöntemi sunması açısından önemlidir. Platon sonrasında birçok düşünür, onun bu yöntemini referans almıştır. Platon sadece kendisinin felsefe düşüncesini anlatmak ya da öğretmek için bir diyalog modeli sunmamış, bu model aracılığıyla bilgiye ulaşmak için kendine özgü özelliklere sahip, uygulanabilir bir eğitim programı paylaşmıştır. Bu yönüyle temeli diyalog modeline dayanan Platoncu diyalektik, bir soru ve yanıt mantığı olarak şekillenir.

Şimdi Platon'un diyalektik sözcüğünü nasıl tanımladığını anlamak için Platon'un kendi eserleri aracılığıyla değerlendirmemize devam edelim: Platon'un diyalektik sözcüğüne ilişkin en net ifadesi *Devlet* (Republic) adlı eserinde yer almaktadır. Bu diyalogun 533B-D bölümleri arasında Sokrates “*bir şeyin ne olduğunu sistematik bir yöntemle kavramaya olanak tanıyan, diyalektik kadar uygun başka bir sorgulama/soruşturma yöntemi yoktur*”¹⁴ der. Ve devamla diyalektiği, yolun sonunda bilgiye ulaştıran bir soruşturma yolculuğu olarak tanımlar.¹⁵ Gerçek bir bilgiye ulaşmak için varsayımlar oluşturduğumuzda diyalektik bizi, bu varsayımlar arasında bilinmezliklere gömülme olasılığından kurtarır. Sokrates, diyalektiğin bizi varsayımlar arasında bilinmezliklere gömülme olasılığından kurtarması yorumuyla onun gerçek bilgiye ulaştırma özelliğine dikkat çeker. Platon'un bilinmezliklerden kurtulmak olarak dile getirdiği ifade, sorgulamayla bilgi sahibi olma olanağıdır. Diyalektiğin varsayımlar arasında kaybolmaya izin vermeyen özelliği, Frede'nin de belirttiği gibi, onun soru ve yanıt ilişkisine dayanan temelidir. Platon'un diyaloglarındaki konuşmalarda verilen yanıtlar bu ilişkiye dayanır. Platon'un anlatmak ve paylaşmak istediği iddiaları vardır ve bunu tüm açıklığıyla aktarabilmek için soru ve yanıt ilişkisi temeline dayanan diyalektik modeli yöntem olarak seçmiştir.¹⁶

¹³ Konuyla ilgili ek bir yorum olarak: “Platon'un kendi felsefesi için neden diyalog kullandığının yedi gerekçesinin sonuncusuna göre diyalog ‘farklı konuşmacılar sayesinde sözlerine dikkatimizi vermemizi sağlar ve böylece bizi uyuklamamıza neden olabilecek hep aynı öğretmeni dinlemekten alıkoyar’.” Bkz. T. E. Rihll, “Teaching and Learning in Classical Athens”, **Greece & Rome**, Cilt: 50, Sayı: 2, 2003, ss. 168-190'dan aktaran Danielle S. Allen, **Platon Neden Yazdı?**, çev. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 143.

¹⁴ Plato, “Rebuplic”, **Plato Complete Works**, çev. G. M. A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, (ss. 972-1223), 1997, s. 1148.

¹⁵ Plato, Rebuplic, ss. 1148-1149.

¹⁶ Frede, s. 206.

Sokrates'in, yukarıda yer verdiğimiz, *Devlet* diyalogu 533B-D bölümlerinde dile getirmiş olduğu yargı, dikkat edilmesi gereken bir görüşe sahip olması açısından önemlidir. Çünkü diyalektik, Platon tarafından bir yöntem olarak adlandırılmaktadır. Ona göre diyalektik, varsayımları saf dışı bırakarak, sorularımıza yanıt bulmaya olanaklı kılan bir “düşünme yöntemi”dir. Artık net bir şekilde dile getirebiliriz ki: Diyalektik, akli referans alarak, kavramların anlamına erişebilmeyi soru ve yanıt ilişkisine dayanan yöntemle gerçekleştirir. “*Platon’un diyalektiği kullanmaktaki amacı, insan aklını boş izlenimlerden, kuruntulardan ve yanlış görüşlerden kurtarmaktır.*”¹⁷ Kapsamlı bir diyalektik araştırması yapmış olan Winter’in de belirttiği gibi, Platon diyalektik kullanımı açık bir şekilde sofist dideşimciliğe karşıt bir şekilde yapılandırmıştır. Çünkü diyalektik akıl yürütme, doğru bilginin en uygun yöntemidir. Böyle bir yöntem, ancak gerçek bilginin, karşıt görüşlerini de içerecek bir tartışma sağlanmasıyla ortaya çıktığı bir konuşma biçimidir. Buna göre diyalektik, konuşma bilgisi yöntemidir ve Platon’a göre diyalektikçi de “nasıl sorulacağını ve yanıt verileceğini bilen” kişidir. Diyalektik, ebedi fikirleri kavramak için, soru ve yanıtlara dayanan, karşılıklı tartışma yoluyla bilgiyi elde etmek için bir yöntem olarak hizmet eder. Bu bakımdan Platon’un tüm çalışmaları tamamen diyalektiktir.¹⁸ Bu noktada, Platon’un soru ve yanıt ilişkisine dayanan yönteminde diyalektiği nasıl kullandığına ilişkin olarak ilkin “*Sokratik tartışma yöntemi*” ile erken dönem diyaloglarını, “*iniş ve yükseliş yöntemi*” ile orta dönem diyaloglarını ve son olarak “*bölme ve sentez yöntemi*” ile geç dönem diyaloglarını inceleyerek Platon’un üç dönemini incelemeye çalışacağız. Böylece diyalektiğin dönemlere göre onun felsefesi içerisinde nasıl şekillendiğini ayrıntılı olarak inceleyerek, Platoncu diyalektik modeli daha iyi anlama imkânı bulabileceğiz.

1.1.1. Sokratik Tartışma Yöntemi

Sokratik tartışma yöntemi, Platon’un erken dönem diyaloglarında ilkin Sokratik çürütme yöntemi olarak karşımıza çıkar. Orta dönem diyaloglarında ise bu

¹⁷ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri, s. 61.

¹⁸Reiner Winter, **Was ist Dialektik? (Versuch einer Annäherung)**, <https://sd5e91fd1106ef508.jimcontent.com/download/version/137648920/module/8191599094/name/dialektik.pdf>, (30.12.2020).

yöntem, varsayımsal doğrulama yöntemi olarak kendini göstermektedir. Buna göre, Platon'un Sokratik tartışma yöntemini hangi dönemde nasıl biçimlendirdiği onun erken ve orta dönem diyaloglarından örneklerle değerlendirilecektir.

1.1.1.1. Sokratik Çürütme Yöntemi

Yunancası *Sokratik elenchus* olan *Sokratik çürütme yöntemi* (The Socratic Elenchus)¹⁹ Platon'un erken dönem diyaloglarında karşılaştığımız ilk diyalektik yöntemidir. "*Elenchus*" sözcüğü en geniş anlamıyla, diyalektiğin Platon için temel olarak bir şeyin tanımına ulaşma yöntemi olduğunu söyleyen McKinney'nin de belirttiği gibi, bir kişi tarafından ortaya çıkarılan bazı ifadelerin incelenmesi/gözden geçirilmesidir. Bu incelemede kişiye ortaya çıkarılmış ifadelerin doğruluk değerinin belirlenmesi/saptanması için sürekli olarak sorular sorulur.²⁰ Bu doğrultuda şunu söylemek mümkündür: Sokratik çürütme, soru ve yanıtlara dayalı bir diyalog temelinde şekillenen sına ve sorgulama yöntemidir. Scott'ın da belirttiği gibi, Sokratik çürütme yönteminin üç temel dayanağı vardır; *sınama* (testing), *çapraz sorgulama* (cross-examining) ve *olumsuzlama/çürütme* (refuting).²¹ Bunların, Platon'un Sokratik çürütme yöntemine dayanan diyaloglarında nasıl yer bulduğunu saptamak için erken dönem diyaloglarına bakmak gerekir. Özellikle *Savunma* (Apology) bu konuda en göze çarpan örneklerden biridir. Sokrates, bu diyalogun 21B-E bölümleri arasında geçen, kendisine neden bilge denmiş olduğuna ilişkin bir yanıt arayışında olduğu konuşmasında şunları dile getirir:

Bütün bunlardan niye mi söz ediyorum? Çünkü size, bana atılmış olan iftiranın kökeni hakkında bilgi vereceğim. Bilicinin bu yanıtını öğrenince, kendi kendime sordum: "Tanrının demek istediği ne olabilir? Bir bilmece gibi sözlerinin gizlediği anlam nedir? Ben bilge olmadığımı farkındayım. Peki öyleyse, benim en bilge olduğumu belirtirken ne demek istiyor? Tanrının yalan söylemediği su

¹⁹ Sokratik çürütme yönteminin bir kavram olarak ilk kullanımı 19. yüzyıla denk düşmektedir. Sokrates hakkındaki detaylı araştırmaları ile felsefe alanında önde gelen bilimcilerden olan Gregory Vlastos tarafından yapılan araştırmalarda, kavrama ilişkin verilerin 1865'te George Grote'a kadar takip edildiği görülmektedir. Bununla birlikte, İngiliz filozof Richard Robinson'la, onun 1941 yılında Platon'a ilişkin yaptığı ayrıntılı araştırmalarında, kavram olarak kullanımı popülerleşerek yaygın bir araştırma konusu haline gelmiştir. Bkz. Christopher Warne, **Arguing with Socrates (An Introduction to Plato's Shorter Dialogues)**, Bloomsbury Academic Publishing, London, 2013, s. 14.

²⁰ Ronald H. McKinney, "The Origins of Modern Dialectics", **Journal of the History of Ideas**, Cilt: 44, Sayı: 2, University of Pennsylvania Press, (ss. 179-90), 1983, s. 179.

²¹ Gary Alan Scott, "Introduction", **Does Socrates Have a Method? (Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond)**, (ed. Gary Alan Scott), The Pennsylvania State University Press, the USA, 2002, ss. 01-16.

götürmez çünkü; yalan onun özü ile uzlaşır bir şey değildir.” Tanrının düşüncüsü nedir diye uzun zaman sordum kendi kendime. Sonunda, büyük çabayla, kendimi aydınlatacak şu sonuca vardım: Bilge sayılanlardan birini bulup biliciye gider, sözünü çürütmek, sınamak için şöyle derim: “Sen bana insanların en bilgisi diyorsun ama, işte bu adam benden daha bilge.” Bu adamı iyice bir inceledim; adını söylemeyi gereksemiyorum, ama devlet adamlarımızdan biriydi. Onunla konuşurken, bu adam birçok kimseden daha bilgeymiş duygusunu uyandırıyor; kendisine de öyle geliyor ama hiç mi hiç bilge gözükmedi bana. O zaman kendinde var olduğunu sandığı bilgeliğin olmadığını ona göstermeyi denedim. İşte bu yüzden onun ve orada beni dinleyenlerin birçoğunun düşmanlığını kazandım. Sonra kendi kendime şöyle düşündüm: “Ben bu adamdan daha bilgeyim. Muhtemelen ikimiz de güzel, iyi bir şey bilmiyoruz; ama o hiçbir şey bilmezken bildiğini sanıyor, oysa ben bilmiyorsam, bildiğimi de sanmıyorum. Bu yüzden öyle sanıyorum ki, ben ondan biraz daha bilgeyim, çünkü bilmediğim bir şeyi biliyor diye geçinmiyorum, ben neyi bilmediğimi biliyorum.” Ondan sonra başka birine, ilkinden de daha bilge sayılan birine gittim. Orada da aynı kaniya vardım, orada da gene onun ve daha birçoklarının düşmanlığını kazandım.”²²

Savunma diyalogundan alıntıladığımız bu pasajda açık bir şekilde gördüğümüz üzere Sokrates, kendisi ve bilge denilen kişiyi düşündüğünde önemli bir farkın altını çizmektedir: Öncelikle Sokrates’e göre her ikisi de aslında değerli şeyler bilmiyordur. Ama Sokrates, kendisini bilge zanneden kişi gibi bilmeyip de bildiğini sanmak yanlışına düşmez. Neyi bilmediğinin gayet bilincindedir ve bunu dile getirir. Bu nedenle Sokrates, bu koşullarda artık ona bilge denilmesine karşı çıkmak yerine, kendisini bilge zannedenlerden daha akıllı olduğunu kabul ettiğini ifade etmektedir. Diyalogun bu pasajında ayrıca Sokrates aslında karşısındakileri bir dizi soruyla test etme yöntemiyle bildiklerini zannettiklerini, fakat bilmediklerini ortaya çıkartmayı denediği yönteminin özünü anlatmaktadır. Bu çabada Sokrates, hiçbir şey bilmediğinin altını özellikle çizmektedir. Bu yönüyle bu pasaj, Sokratik çürütme yönteminin başlangıç noktasıyla ilgili açık bir anlatım sunmaktadır. Neyi bilmediğinin bilincinde olmak, bilmek için başlangıç noktasıdır. Kişi bilmediğinin bilincine sahip olmalıdır ki bilmek istemelidir. O zaman Sokratik çürütme yönteminin ilk koşulu, bildiğini zanneden birinin aslında bilmediğinin farkına varmasını sağlamaktır.

Warne, *Elenchus*’un standart kullanımını şu şekilde ifade eder: Sokrates konuşma sırasında birincil ve ikincil sorular sorar. Birincil soru (her zaman olmamakla beraber) Sokrates’in ilgilendiği bir konu ve muhataplarının bildiğini iddia ettiği, bir

²² Plato, “Apology”, **Plato Complete Works**, çev. G. M. A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, (ss. 18-36), 1997, s. 21; Platon, “Sokrates’in Savunması”, **Diyaloglar**, çev. Teoman Aktürel, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, (ss. 11-39), 2010, ss. 15-16.

şeyin tanımının ne olduğu gibi basit sorulardır. (Örneğin, “Saygı gösterilmesi gereken düşünceler kötü olanlar değil iyi olanlardır, öyle değil mi?” Kriton 47A²³). İkincil soru, daha çeşitli sorulardan oluşur. Birincil sorudaki basit başlangıç noktasıyla az çok ilgili diğer konuları da gündeme getirir. (Örneğin, “Peki, yanlışın azaltıp, doğrunun güçlendirdiği şeyi kötü kullanırsak yaşayabilir miyiz? Yoksa içimizde doğru ve yanlışın bağlı olduğu bu kısmımızı, bedenden daha az değerli mi sayıyoruz?” Kriton 48A²⁴). Birincil ve ikincil soruları sorarak Sokrates, birbiriyle tutarsız bir dizi yanıt elde eder ve birincil sorunun yanıtını olumsuzladıktan sonra tartışmayı yürütmeye devam eder. Bu tartışma yöntemi diyalog içinde kendini tekrar eder ve *aporia* ile sonuçlanır.²⁵ Tüm bunları, Gorgias diyalogu 460C-461B bölümleri arasındaki konuşmayla örneklendirelim:

Sokrates: Doğru olan, doğru olanı yapar, değil mi?

Gorgias: Evet.

Sokrates: Hep doğru olanı yapmak isteyen adam, doğru adam değil midir?

Gorgias: Açıkça bu sonuç çıkıyor.

Sokrates: Tabii. Doğru adam, doğru olmayanı yapmaz, değil mi?

Gorgias: Yapmaz.

Sokrates: Öyleyse, söylev sanatını bilen doğru olması gerekir, değil mi?

Gorgias: Evet.

Sokrates: Demek söylevci eğri olmayı istemeyecektir, değil mi?

Gorgias: İstemeyecektir.

Sokrates: Ama demin, bir boksör, boks sanatını yanlış yolda kullanırsa bundan ötürü onun öğretmenini suçlamak, ya da şehirden sürmeye kalkmak doğru olmaz demiştin, hatırlıyor musun? Bunun gibi, söylevci de söylev sanatını kötü, eğri bir yolda kullanırsa, suçu öğretmenine yükleyemeyeceğiz; şehirden onu değil, söylev sanatını kötüye kullanan adamı süreceğiz, çünkü asıl suçlu odur değil mi? Böyle dememiş miydin?

Gorgias: Evet, öyle demiştim.

Sokrates: Ama demin, söylevcinin doğruluktan hiçbir zaman ayrılmayacağını söyledik, değil mi?

Gorgias: Doğru.

Sokrates: Ta baştan beri Gorgias, söylev sanatı sözlere dayanır, fakat onun konusu aritmetik gibi tek ve çift sayılar değil, doğruluk ile eğriliktir demiyor muyuz?

Gorgias: Evet.

Sokrates: Sen söylev sanatının konusu doğruluktur derken, demek ki diye düşünmüştüm, bu sanat eğriliğe gelmez. Ama bunun hemen arkasından, söylevcinin bu sanatı kötüye de kullanabileceğini söyleyince, düştüğün çelişmeye şaşıtm. Bak, ben sana demiştim ki, bizim düşüncelerimizi başkasının çürütmesinde bir kazanç vardır, böylece tartışılan konuda ilerleme olur, sen de bu anlayışta isen konuşmayı sürdürelim, yok değilsen çekip gideyim. Bu

²³ Platon, “Kriton”, **Diyaloglar**, çev. Tanju Gökçöl, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, (ss. 281-294), 2010, s. 285.

²⁴ Platon, Kriton, s. 286.

²⁵ Warne, ss. 14, 15.

*incelememiz sırasında sen de göreceksin ki, söylevci, söylev sanatını kötüye kullanamayacak, kendi de eğriliğe saptamayacak gibi yetiştirilmiştir. Ama Gorgias bu konuda doğruyu bulmak için uzun uzun tartışmamız gerekecek.*²⁶

Gördüğümüz üzere Sokrates tarafından olumsuzlama yapılmasına dayanan bir yöntem söz konusudur. Sokrates aracılığıyla Platon “*bizim düşüncelerimizi başkasının çürütmesinde bir kazanç vardır, böylece tartışılan konuda ilerleme olur*” derken, hem Sokratik çürütme yöntemini kullandığını açıkça ifade eder hem de bu yöntemin bir konuşmanın yürütülmesinde ilerletici bir özelliği olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, diyalektiğin sav ve karşı savların bileşime ulaşma özelliğini olumsuzlamaya dayanarak kullanıldığı açıktır. Sokrates’in bunu yapmadaki asıl amacı, karşısındakilere sürekli karşı çıkarak onların bildiklerini zannettikleri şeyleri, gerçekten bilip bilmediklerini onlara göstermektir. Bu yönüyle, ilk dönem diyaloglarında “*önergeleri hiçbir biçimde olumlamak söz konusu değildir, dile getirilen her önerme Sokrates tarafından olumsuzlanarak yürütülür diyalog*”²⁷.

Buradan hareketle Platon’un erken dönem diyaloglarındaki Sokratik çürütme yönteminin, Sokrates’in muhataplarının yanıtını sürekli olumsuzlamasına dayanan bir bilgi sınaması olduğunu söyleyebiliriz. Bunu yukarıda yer verdiğimiz, erken dönem diyaloglarından *Gorgias* diyalogunda Sokrates’in Polos’un konuşmalarına karşı çıkarak ona yanlısını göstermeye çalıştığı pasajda açıkça görmekteyiz. Sokrates’in sınama, sorgulama ve olumsuzlamalarının tümü fark edilen yanlısın ortaya çıkarılmasını içermektedir. Bununla birlikte Sokratik çürütme yöntemine dayanan diyaloglarda Sokrates, tartışmanın muhataplarına gerçekten bilgi sahibi olup olmadıklarını göstermeyi amaçlar. “*Platon’un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates, doğruluk değerini her zaman yanlısılık üzerinden gösterir. Bu nedenle, Sokratik elenchus neredeyse her zaman bir çürütme biçimindedir.*”²⁸ Erken dönem diyaloglarındaki Sokrates bunu, muhatabına sürekli sorular sorarak yapmaktadır. Sürekli sorular sormak Sokratik çürütme yönteminin araştırmaya yönelik bir parçasıdır ve diyalogların ayrılmaz bir unsurunu oluşturur. Sokrates’in karşısındaki kişiyi sürekli sınaması, kişinin hakikatin peşinde koşmadan önce sınırlı öngörü yeteneğinin farkında olmasını sağlamaya çalışmaktır. Çünkü bu, ortak hakikatin peşinde koşmanın

²⁶ Platon, *Gorgias*, ss. 61-62.

²⁷ Kubilay Aysever, **Tarih Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 210.

²⁸ McKinney, ss. 179-180.

önkoşuludur. Buna göre, erken dönem diyaloglarında kullanılan bu yöntem birini felsefe için hazır hale getirme, felsefeye hazırlama görevi taşır. Ancak neyi bilmediğinin farkında olan kişi diyalogun felsefî olarak yürütülmesini sağlayabilir. Çünkü felsefe merakla başlar ve *Elenchus* bu merakı sağlar.²⁹

1.1.1.2. Varsayımsal Doğrulama Yöntemi

Erken dönem diyaloglarında Sokratik çürütme yönteminin bir yanı sıra olarak kendini gösteren tarzı, orta dönem diyaloglarında farklılaşmaya başlar. “*Anımsama kuramının ve ruhun ölümsüzlüğünün ilk belirlemelerinin yapıldığı, bu yönüyle de Phaidon ve Devlet diyaloglarını öncülemiş olması bakımından Platon’un önemli metinlerinden*”³⁰ aynı zamanda orta dönem diyaloglarının en önemlilerinden biri olan *Menon* diyalogunda bu farklılaşmayı açık bir biçimde görmek mümkündür. Erken dönemden farklılaşan tartışma yöntemini belirlemede bize yol gösterecek bu diyalogun 70A-71B bölümleri arasında geçen konuşmada Menon, Sokrates’e şöyle bir soru sorar: “*Bana söyler misin Sokrates, erdem öğretilir mi, ya da erdemli yaşamakla mı elde edilir. Yoksa öğrenmekle, yaşamakla değil de doğuştan veya başka bir yoldan mı geliyor?*”³¹ Sokrates, Menon’un bu sorusuna ilişkin olarak şu yanıtı verir:

Eğer burada bana sorduğunu kime soracak olsan, sana güler ve şu cevabı verir: “Yabancı, doğrusu, erdemin öğrenmekle mi, yoksa başka türlü mü elde edildiğini bilirim diye düşünmekle bana şeref vermiş oluyorsun. Ama gel gelelim onun öğrenilip öğrenilemeyeceğini bilmek şöyle dursun, ne olduğuna bile haberim yok.” İşte benim halim de tıpkı böyle; erdemin ne olduğuna dair hiçbir fikrim bulunmamasına kızıyorum. Ne olduğunu bilmeden, onu elde etmenin yolu nedir, nasıl bilebilirim?”³²

Alıntılanan pasajda gördüğümüz üzere Menon’un *erdemin* (arete) öğretilabilir bir şey olup olmadığı sorusu, Sokrates tarafından hemen yanıtlanmaz. Sokrates sorulan soruyu yanıtlarken, Menon’a onun sorusunu dinlediğini açıkça gösterecek biçimde yanıt verir. Bu yönüyle diyalog sözcüğünü tanımlamaya çalışırken belirttiğimiz gibi, Sokrates’in konuşmacıların birbirlerini dinlemelerine verdiği önem onun bu tavrında

²⁹ Kent F. Moors, “Plato’s Use of Dialogue”, *The Classical World*, Cilt: 72, Sayı: 2, The John Hopkins University Press, (ss. 77-93), 1978, s. 80.

³⁰ B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, Oxford University Press, 3. Baskı, London, 1931, s.08.

³¹ Platon, “Menon”, *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, (ss. 149-188), 2009, s. 149.

³² Platon, Menon, s. 149.

açıkça kendini göstermektedir. Diyalogun devamında erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığı konusunda bir yanıtı ulaşmak için sürekli sorular sorulmasına devam edilmesi bize, bilgiye ulaşmak için soru sorma gerekliliğini açıkça göstermektedir. Bu anlamda öncelikle soracağımız şey hakkında ne kadar bilgi sahibi olduğumuzu bilmemiz, ne soracağımızı belirlememiz açısından önemlidir. *Menon* diyalogunda, Sokrates'in erken dönem diyaloglarındaki gibi karşısındakini olumsuzlama yöntemine başvurarak tartışmayı yürütmek yerine tartışmanın ana sorusunun yanıtına ulaşmak için, muhatabıyla ortak bir akıl yürütme yolunu seçtiğini diyalogun 86C-E bölümleri arasında geçen konuşmada açıkça görebiliriz:

Sokrates: Mademki ikimiz de bilinmeyenin araştırılması gerektiğinde anlaştık, şimdi beraberce erdemin ne olduğunu araştıralım ister misin?
*Menon: Tabii, isterim, ama Sokrates, ben gene ilk sorumu ele alarak erdemin öğrenilebilen bir şey mi, yoksa tabiatın bir vergisi mi olduğunu öğrenmek, böyleyse nasıl elde edilebileceğini senden işitmek istiyorum.*³³

Alıntılanan pasajda da gördüğümüz üzere, ortak bir akıl yürütmede tarafların hemfikir olduğu açıktır. Fakat bu, ortak bir yanıt bulmak değil, ileri sürülen varsayımların yanlışlığının ya da doğruluğunun ortaya çıkartılması içindir. Bu doğrultuda Sokrates, Cooper'ın da belirttiği gibi, Menon ile birlikte erdemin öğretilebilir bir şey mi olduğu sorusunun peşine düşer ve erdemle ilgili ilk sorudan itibaren bu diyalog, Sokratik diyalogların bizi *sonuca taşımayan bir sonuca* (the inconclusive conclusion) doğru ulaşmasına kadar ilerler.³⁴ Sokrates bu diyalogda muhatabıyla beraber doğru tanımı bulmak için, McKinney'in *varsayımsal doğrulama yöntemi* (The Hypothetical Method) olarak adlandırdığı yöntemi kullanır. McKinney'e göre, Sokratik çürütme yönteminin yanlış varsayımları olumsuzlamasından farklı olarak varsayımsal doğrulama yöntemi doğru olduğu düşünülen varsayımları doğrulamak için kullanılmaktadır.³⁵ Sokrates, diyalog boyunca, Menon'a yanıtı

³³ Platon, *Menon*, ss. 171, 172.

³⁴ John M. Cooper, "Introduction (Meno)", **Plato Complete Works**, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, (ss. 870-871), 1997, s. 870. Konuyla ilgili ek bir yorum için: "Gerçekten de diyaloglarda bir sonuca varılamamış olması ve Sokrates tarafından, belli bir kavram için belli bir tanım verilememiş olması, onu, Platon'un çok eleştirdiği Sofistlerin durumuna düşmekten kurtaramıyor denebilir. Şöyle ki: Sofistlerin kuşkuculuğu, şeylerin kendiliğinden ne olduklarının bilinemeyeceğini ve bunların kişiden kişiye değişeceğini öngörür. Bu yüzden bir kavramın herkesin üzerinde uzlaşacağı bir tanımının yapılabilmesi olanaklı değildir. Benzer biçimde, Platon'un ilk dönem diyaloglarında bir tanıma varılamaması, Sofistlerin bu yargısını destekler gözükmektedir. Bununla birlikte, sonuç çıkaramamayı bir arayış evresi olarak nitelemek de olanaklıdır. Çünkü Platon, sürekli olarak Sofistlerin "didişimciliği"ni, Sokratesçi diyalektikten ayırma yoluna gitmiştir." Bkz. Aysevener, *Tarih Felsefesi*, s. 211.

³⁵ McKinney, ss. 180, 182.

birlikte keşfetmelerini teklif eder. Bu diyalogda, araştırdığımız konuda kendimizi doğru bir şekilde sorgulamaya katarsak *hakikate* (aletheia) ulaşabilme imkânımız gözler önüne serilmektedir.³⁶

Buna göre, *Menon* diyalogunun bir “doğruyu sorgulama” yöntemi sunduğunu söyleyebiliriz. Bu orta dönem diyalogu bize Sokratik çürütme yönteminin, yanıtlama yöntemi ile doğruyu bulma yönteminden, doğrulama yöntemi ile doğruyu bulma yöntemi olarak şekillendiğini göstermektedir. Platon’un buna diyalogda nasıl yer verdiğini görmek için *Menon* diyalogu 96B-E bölümleri arasında geçen konuşmaya bakabiliriz:

Sokrates: Öyleyse, ne sofistlerin, ne de değerli kimselerin öğretemedikleri erdemi, başkaları da öğretemez, değil mi?

Menon: Evet, öyle görünüyor.

Sokrates: Öğretmen olmayınca, öğrenci de olmaz, değil mi?

Menon: Elbette dediğin gibi.

Sokrates: Öğretmeni, öğrencisi olmayan bir şeyin de öğretilmeyeceği konusunda hemfikir olduk mu?

Menon: Öyle.

Sokrates: O zaman görünüşe göre, hiçbir yerde erdemi öğretebilecek bir öğretmen yok.

Menon: Öyle görünüyor.

Sokrates: Öyleyse öğrencisi de yok.

Menon: Öyle.

Sokrates: Öyleyse erdem öğretilemez mi?

Menon: Görünüşe göre hayır. İncelememiz doğruysa, bunun böyle olduğu açık bir şey. Ben şunu kesinlikle çok merak ediyorum Sokrates; iyi adamlar da yok mu ya da iyi adamlar ne şekilde oluyor.³⁷

Görüyoruz ki, McKinney’nin de belirttiği gibi, Platon’un varsayımsal doğrulama yöntemi, doğru inançlarımızı doğrulamak için bir araçtır. Fakat Sokratik çürütme yöntemi tam tersine yanılgılarımızı çürütmek için bir yöntemdir. Varsayımsal doğrulama yönteminde karşılıklı ortaya konulan tezler, her iki tarafın da ortak kararı olan bir varsayıma ulaşıncaya kadar devam eder. Yukarıda da gördüğümüz gibi “erdem öğretilmez” tezi gibi, iki tarafın da mutabık olduğu ortak bir geçici kesinliğe erişilmesiyle varsayımları eleme son bulur. Ama dikkat edilmesi gereken, Platon’un hiçbir tezdten çıkarsama yapılmamasına özen göstermesidir. Bu yöntemde, sürekli olarak bir karşı tez olana kadar varsayımın doğruluk sınavasından geçmesi esastır ve

³⁶ Cooper, Introduction (Meno), ss. 870-871.

³⁷ Plato, “Meno”, **Plato Complete Works**, çev. G. M. A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, (ss. 871-897), 1997, s. 894; Platon, Menon, ss. 182-183.

her varsayım onu ortadan kaldıracak bir karşı tez çıkmadığı sürce varsayım olarak kalır. Onun için muhatapların ortak akıl yürütmeyle, varsayımları doğruluk sınamasından geçirdikten sonra vardıkları nokta geçici kesinliktir.

Platon'un dönemlere göre Sokratik tartışma yöntemini kullanımı değişikliğe uğramışsa da erken dönemdeki özünü koruduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki; *elenchus* sözcüğünün tanımında yer verdiğimiz gibi, ortaya konulan önermenin incelenmesi ve sürekli olarak bu söz konusu önermenin doğruluğunu belirleme olanağı verecek soruların varlığı, Platon'un Sokratik tartışma yönteminde yanlışlama ya da varsayımsal doğrulama olarak, her iki yöntemde de sonuç olarak inceleme ve sürekli sorular sorma özüne uygun şekilde kullanılmıştır. Bu soru sorma ve incelemede, özü korunarak, Platon'un varsayımsal doğrulama yönteminde bazı değişikliklere gittiği açıkça görülmektedir. Buna, *Phaidon* diyalogu en iyi örnektir. Diyalogun 73E-74 bölümlerinde Sokrates, Simmias ve Kebes arasında geçen konuşmaya bakabiliriz:

Sokrates: Peki bir at, para ya da insan resmi görüldüğünde, o şeyin kendisi hatırlanmaz mı? Simmias'ın resmine bakılırsa Kebes hatırlanmaz mı?

Simmias: Hatırlanır.

Sokrates: Simmias'ın resmine bakılarak Simmias'ın kendisi hatırlanır mı?

Kebes: O da olur.

Sokrates: Şöyle bir sonuca varamaz mıyız? Hatırlama zaman zaman birbirlerine benzeyen, zaman zaman da benzemeyen şeylerden aralarında ilişki kurularak elde edilir.

Simmias: Doğru.

*Sokrates: Bir şey benzerinden dolayı hatırlanıyorsa bu şey ve hatırlanan şeyin birbirine benzediği de düşünülmez mi?*³⁸

Gördüğümüz gibi *Menon* diyalogunda doğuştan gelen bilgilerin anımsanması yöntemine dayanan teorik bilgi düşüncesi, *Phaidon*'da Platon tarafından bu anımsamanın formlara ait olduğu iddiasıyla gündeme taşınmıştır. Platon'un *Phaidon*'da kullandığı yöntem, McKinney'in de belirttiği gibi, *Menon*'da kullandığı varsayımsal doğrulama yönteminin farklı bir çeşidi gibi görünse de temelde farklı oldukları açıktır. İki diyalog arasındaki temel fark, varsayımın doğasında yatmaktadır. Artık iddia edilen tezin, üzerinde mutabık kalınan bir eşdeğeri değil, o tezin kendisinden bir yargıya varılabilecek bir genelleme söz konusudur. Böylece, varsayımlar içinden bir tanesi tezin kendisi olabilecek çıkarsama yapılması aşamasına

³⁸ Platon, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, (ed. Ahmet Cevizci), Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2019, s. 66.

geçilir.³⁹ Fakat Platon yeniliğe gittiği varsayımsal doğrulama yönteminin bu tarzında da bir sonuç elde edemez. Bir çıkarıma ulaşılamayan bu diyalog da, Sokratik diyalogların sonuca varamayan bir sonuca doğru ilerlemesi gibi elde edilememiş çıkarsamalarla son bulur.⁴⁰

Platon'un, Sokrates'in ölümünü konu alan *Phaidon* diyalogu, Sokrates'in ölümünden hemen önceki zamanı kapsar. Sokrates'in diğer konuşmacılarla, ölüm ve ölümden sonraki hayat üzerine konuşmalarını içerir. Ruhun ölümden sonraki durumu, ruhun ölümsüzlüğü üzerine yürütülen tartışma, Sokrates'in baldıran zehirini içerek ölümü ile sona erer. *Phaidon* diyalogunda Platon, Cooper'ın da belirttiği gibi, elbette ki tarihsel olarak Sokrates'in gerçekten yaptığı bir ruhun ölümsüzlüğü tartışmasının kayıtlarını sunmamaktadır. Cooper'a göre bu diyalogda Platon tarafından eklenmiş, önceki diyaloglarında görmediğimiz içeriksel olarak da pek çok yenilik vardır. Platon, bu diyalogunda Sokrates'in gerçek son konuşmasını vermediği gibi tam tersine Sokrates'in gerçek görüşlerine bile hiç uymayan bir konuşmayı vermektedir. Cooper, Platon'un bu yaptığını belirtmek için özel bir çaba sarf etmiş olduğunu ileri sürer. Ona göre Platon, diyalogun 59C bölümündeki Sokrates'in yanında kimlerin olduğuna ilişkin geçen konuşmada, *Phaidon*'un konuşmasına "*Sanıyorum ki Platon hastaydı*"⁴¹ gibi bir cümleyi ekleyerek, son gün orada, Sokrates'in yanında olmadığını da vurgulamak istemiştir.⁴² *Phaidon* diyalogu, Cooper'ın da yorumunda vurguladığı gibi, Platon'un erken ve orta dönem diyaloglarında pek alışık olmadığımız Sokrates konuşmalarıyla dikkat çekmektedir. *Phaidon* diyalogu, Sokrates'in ölümünü konu edinen içeriğiyle, bir bakıma Platon'un diyalektiğinde artık Sokratik diyalog döneminin de kapandığının habercisidir.

³⁹ McKinney, s. 181.

⁴⁰ Bu noktada, neden tezden bir çıkarsama yapılamadığıyla ilgili olarak, McKinney'in belirttiği gibi, Platon'un kendisinin farkında olmadan ilerlettiği varsayımsal yöntem şöyledir: Eğer çıkarsamalar asıl varsayımlarla veya birbiriyle çelişiyorsa, başka bir varsayım lehine onu terk etmeliyiz. Ama eğer ki tez, herhangi bir çelişki ortaya çıkmadan doğru bir şekilde ortaya çıkarılırsa, varsayımın gerektirdiği her şeyi doğru kabul etmeliyiz. Aynı zamanda, eğer karşıt görüşlü muhatabımız söz konusu varsayımın kendisini sorgulayacaksa, o varsayımı çıkaracağımız başka bir varsayımı gerçekmiş gibi kabul ederek, tüm süreç daha üst bir düzeyde yeniden başlamalıyız. Ve bu süreç, her iki muhatabın da yeterli/uygun olduğunu düşündüğü bir varsayımına ulaşıncaya kadar sonsuza kadar sürüp gidecektir. Buna göre Platon, bu varsayımsal tündengelim yönteminde iddia ettiği bir tezden asla herhangi bir sonuç çıkaramaz. Bkz. McKinney, s. 181.

⁴¹ Plato, "Phaedo", **Plato Complete Works**, çev. G.M.A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, (ss. 50-100), 1997, s. 51.

⁴² John M. Cooper, "Introduction (Phaedo)", **Plato Complete Works**, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, (ss. 49-50), 1997, ss. 49-50.

McKinney'nin de belirttiği gibi, Sokratik çürütme yöntemi de varsayımsal yöntemi de diyalektik süreçte sadece geçici kesinlikleri garanti edebilir ve Platon'un varsayımlardan, geçici kesinliklerden daha fazlasına ihtiyacı vardır. Platon için gerçek bilgi, geçici olmayan kesinlik niteliğine sahip olmalıdır. Burada Platon'un ilgili tarafların inançlarından çok, nesnel gerçekliğe dayanan *gerçek bilgi* (episteme) peşinde olduğu söylenebilir. Bu anlamda, bu yönelim Platon'un kavramsal bir düşünmeye sahip olmaya başladığını işaret etmektedir. Böylece nesnel gerçeklik arayışındaki Platon, değiştirmeye çalıştığı yeni yönteminde kurmaya çalıştığı varsayımın kendisi, tüm bilginin ve gerçekliğin varsayımını oluşturacağı için, onu açıklamak için hiçbir varsayıma ihtiyaç duymayacağı bir yöntem ihtiyacı duyar.⁴³ Bu yönüyle Platon'un kesinliğe, gerçek bilgiye ulaşmak için yöntemde değişiklik yapması gerekmiştir. Bu yüzden, Scott'ın da belirttiği gibi, Platon, Sokratik çürütme yöntemini diyaloglarında dramatize ettiği yazma biçiminde en sade biçimiyle kullanmış ve sonrasında, Sokrates'in yönteminin en özgün özelliği olan soru ve yanıt ilişkisine dayanan yöntemini kendi diyalektik yönteminin dayanak noktası haline getirerek yöntemde yeniliğe gitmiştir.⁴⁴ Buna göre, Platon'un yöntemde değişikliğe giderek Sokratik diyalog döneminin kapandığının habercisi olacak diyalektik modelinde varsayımlara değil de gerçek bilgiye ulaşmayı hedeflediği yeni yöntemi, iniş ve yükseliş yöntemi olacaktır.

1.1.2. İniş ve Yükseliş Yöntemi

Phaidon diyalogu ile birlikte Platon'un artık yeni bir döneminin başladığı orta dönem diyaloglarında ilk dikkat çeken özelliklerden biri, erken dönem Sokratik diyaloglarında benzetmelere başvuran anlatımı içermeyen diyaloglar yerine benzetmelere sıklıkla başvurulmaya başlanmış anlatım tercihidir. Bu tercih de yine, Platon'un Sokrates'ten ayrılmaya başlayan yönünü görünür kılmaktadır.⁴⁵ Örneğin

⁴³ McKinney, s. 182.

⁴⁴ Scott, ss. 01-16.

⁴⁵ Cornford'un belirttiği gibi, Sokrates'in nerede bitip Platon'un nerede başladığı konusu hala tartışılmakta olan bir konudur. Kabul edilecek kesin bir gerçek varsa, o da; Platonculuğun merkez çekirdeğinin Sokrates'in ahlak felsefi olduğu gerçeğidir. Platon, Sokrates'in düşünceleri ne kadar etkileyici olursa olsun, onu yineleme tuzağına düşmemiştir, "Platonculuk" olarak Sokrates'in insan doğası ve amacını incelemek için önem vermediği dış dünyanın bütün sahasını da kucaklayan bir evren sistemi yaratır. Platon, Sokrates'in düşünme anlayışından hareketle temellendirdiği kendi felsefe

Devlet diyalogunda eğitimle aydınlanmamış insanları yer altında yaşayan insanlara benzettiği ünlü mağara alegorisinde de görüleceği gibi, Platon içerik olarak artık Sokratik diyaloglarda rastladığımız açıklayıcı anlatım yerine benzetmelere başvurmuştur. Bu yönüyle okuyucusunun/alımlayıcısının kendisinin düşünerek formlarla bağlantı kurmasına olanak sağlamış da olur. “*Bundan amaç, bu benzetme ve söylencelerden, okuyucunun formların kendilerine ilişkin sezgisel bir kavrayışa aracılık eden araçlar olarak yararlanmasını sağlamaktır.*”⁴⁶ Platon’un bu amacında, temelleri Sokrates’e dayansa da artık yeni ve kendisine ait diyalektik yöntemleri kullanmaya başladığının izlerini takip etmek mümkündür. Platon’un diyaloglarında değişen noktaları ve Platoncu diyalektik modele Platon’un katkılarını görmemize ilişkin referans olması açısından *Devlet* diyalogu özellikle yol gösterici olacaktır. *Devlet* diyalogu 532A-C bölümlerinde, Sokrates ve Glaukon arasında geçen konuşma:

Sokrates: İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iynin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da.

Glaukon: Çok doğru.

Sokrates: İşte “diyalektik yürüyüşü” dediğimiz de bu değil midir?

*Glaukon: Budur.*⁴⁷

Görürüz ki Sokrates, tüm duyu algıları dışında, akıl yürütme yoluyla bir şeyin özüne, başka bir deyişle, iynin özüne ulaşma çabası hakkında konuşmaktadır. Bu, yani, iynin özüne ulaşma, kişinin kendisini adayarak en uygun tanımını bulana kadar düşünmeye devam ettirdiğinde mümkündür. Sokrates, pasajda gördüğümüz üzere, diyalektik akıl yürütme sürecini bir yürüyüşe benzetmektedir. Platon’un diyalektiği bir yürüyüşe benzetmesi, felsefenin sürekli sorular sormaya dayalı bilgi arayışı ya da bilgelik sevgisi anlamına gelen düşünce sanatı niteliğiyle benzerlik gösterir. Nitekim “*felsefe yolda olmak alamına gelir, soruları, yanıtlarından daha önemlidir ve her yanıt yeni bir sorudur*”⁴⁸. Sorularla ilerleyen bir diyalog kurulmasına dayanan diyalektiğin yürüyüşe benzetilmesi, bu anlamda, Platon’un diyalektiğin felsefeye en uygun yöntem olduğu düşüncesini vurgulamaktadır. Ayrıca bu

anlayışında, ilerleyen dönemlerde, Sokrates’in düşünme alanının ötesine geçerek, daha bütünsel bir kosmos anlayışı peşinde olmuştur. Bu yönüyle, Platonculuk, Sokrates öğretisinin hiçbir zaman olmadığı bir şeydir. Bkz. Cornford, Sokrates Öncesi ve Sonrası, s. 38.

⁴⁶ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri, s. 70.

⁴⁷ Platon, **Devlet**, çev. Selahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 39. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 254.

⁴⁸ Karl Jaspers, **Einführung in die Philosophie**, R. Piper & Co. Verlag, München, 1989, s. 13.

benzetmeye dayalı anlatım, yukarıda da değindiğimiz gibi Platon'un Sokrates'ten ayrılan yönlerinden ve diyalektik modelde orta dönem diyaloglarından itibaren tanık olduğumuz Platon'un kendi katkılarından biridir.

Sokrates, alıntıladığımız bu konuşmada, diyalektiği kullanan kişinin *sanılardan* (doxa) öteye geçerek, *gerçek bilgiye* (episteme) ulaşma gücüne sahip olabilme imkânını da tartışmaktadır. Platon bunu, sanılardan gerçek bilgiye ulaşma imkânını, onun felsefesinde bilgi ve hakikat ilişkisini ele alacağımız başlıkta daha ayrıntılı değineceğimiz bölünmüş çizgi analogisine ilişkin öğretisine dayandırarak sunmaktadır. Bu öğretilde Platon, bilgiyi iki bölüme ayırır: İlk bölüme, yani üstte yer alan bölüme *bilme/kavrama*, altta yer alan ikinci bölüme *sanma* adını vermektedir. Bu bilgi bizi doğrudan *sanı* (doxa) ve *gerçek bilgi* (episteme) ayrımına taşır. Bu, aynı zamanda, Sokratik çürütme yönteminin sonuca varmayan özelliğinin eleştirisini de geride bırakarak diyalektik yöntemin sonuca götürücü yöntemini sunan aşama olmuştur. Bu sonuca götürücü, yani, gerçek bilgiye ulaştıracak yol ise varsayımların birer araç olarak kullanılmasıyla ilişkilidir. Buna göre,

*Platon, bilginin nesnelere, yalnızca bir bilen tarafından bilinme kapasitesi ile değil ancak aynı zamanda varoluşlarını ve özlerini veren bir şey olarak, iyi ideasını gündeme getirir. Bu anlamda, diyalektik her şeyin özünü, eşdeyişle bilgisini aramak olduğu için, iynin bu bilgisine ulaşmanın doğru tekniği, "kişinin varsayımları ilkeler olarak değil, birer basamak, dayanak olarak" ele almasıdır.*⁴⁹

Platon, ikiye bölünmüş evren imgesiyle *sanıları* (doxa) aşağıda, *gerçek bilgiyi* (episteme) yukarıda betimlemiştir. Dolayısıyla, iyiye ulaşmak için sanıların dünyasından geçerek gerçek bilgiye yükselebiliriz. Varsayımlar, bizim bilğimiz değil, bilgiye ulaşmak için kullandığımız araçlardır. Bu bakımdan diyebiliriz ki diyalektik, sanılar alanından gerçek bilgi alanına yükselten bir kapı açar. Gerçek bilgi alanına yükselme, diyalektiğin *iniş ve yükseliş yöntemi* (Ascending-Descending Dialectic) ile doğrudan ilişkilidir. Bunu *Devlet* diyalogu 510B-511D bölümleri arasındaki konuşmayla, ayrıntılı olarak, Platon'un cümleleriyle anlamaya çalışalım:

(...) Böldüğümüz çizginin ilk parçasında ruh, deminki parçaya asıllarını koyduğumuz nesneleri birer yansı olarak ele aldığı için, araştırmalarına varsayımlardan gitmek zorunda kalır; ilkeye değil, sonuca götüren bir yola girer. İkinci parçada ruh, yansılara başvurmadan varsayımdan ilkeye gider; araştırmalarını yalnız kavramlarla yapar. (...) Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı

⁴⁹ Aysever, Tarih Felsefesi, s. 214.

*şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak ele alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünü ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır.*⁵⁰

Bu pasajdan anladığımız üzere iniş ve yükseliş yöntemini kullananlar, Platon'un belirttiği gibi, “varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler”⁵¹. Yani yükseliş aşamasında bizi *gerçek bilgiye* taşıyacak varsayımların araştırması yapılır, varsayımlar tek tek listelenir. İniş aşamasında ise bu varsayımlardan doğruluk değerlerine göre birbirleri içerisinde değerlendirilerek en mantıklı olanlara karar verilir. Buna göre “*yükselmede salt varsayımsal olanın, alçalmada ya kesinlikle doğru ya da kesinlikle yanlış olduğu gösterilir*”⁵². Platon'un iyi ideasına göre, iyiye ulaşmanın yolu epistemik alana geçişle mümkündür. Bizim bilgiye erişmemizi olanaklı kılan *gerçek bilgi* (episteme) alanına geçişimiz, diğer bir deyişle, bilgiye yükselmemizdir. Bu da sanılar alanından *gerçek bilgi* alanına bizi yükseltecek diyalektik yöntemi kullanmamızla mümkündür. *Gerçek bilgiye* yükselme, iyiye erişme, her ne şekilde adlandıırırsak adlandıralım, Platon'da bu iyin bilgisine ulaşmaktır. Vogel'in de belirttiği gibi “*iyinin bilgisine ulaşmak, Platoncu yöntem içerisinde diyalektiğin en üst noktası (Höhepunkt)*”⁵³ olarak kabul edilir.

Versenyi, “*Platon açısından bir iddia ortaya koymak, kişinin varsayımın kendisini doğru kabul etmesi ile değil, varsayımı kanıtlaması ile ilişkilidir*”⁵⁴ der. Platon bunun için varsayımları bilgiden ayırma yolunu seçtiği bir düşünme yöntemi geliştirmiştir. İniş ve yükseliş yöntemi, kişiyi varsayımları araçsallaştırarak bilgiye ulaştırır. Platon'un iniş ve yükseliş yöntemine dayanan orta dönem diyaloglarından sonra onun geç dönem diyaloglarında farklı bir yöntemle karşılaşırız. Platon'un Sokratik diyalog etkisinden farklı bir yöntem olarak kullandığı iniş ve yükseliş yöntemi, Platon diyaloglarının sonraki dönem diyaloglarında farklı bir yöntemle daha evrilmesine bir basamak olmuştur. Bu anlamda, Sokratik çürütme yönteminde duyusal

⁵⁰ Platon, Devlet, ss. 227-228.

⁵¹ Platon, Devlet, s. 227.

⁵² Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 215.

⁵³ C. J. de Vogel, **Rethinking Plato and Platonism**, Leiden E. J. Brill, Netherlands, 1986, s. 47.

⁵⁴ Laszlo G. Versenyi, “Plato and His Liberal Opponents”, **Philosophy**, Cilt: 46, Sayı: 177, Cambridge University Press, (ss. 222-237), 1971, s. 223.

varsayımlarla ilişkilendirilen diyalektik tartışma, iniş ve yükseliş yöntemiyle akılsal olana evrilmiş ve bu noktada Platon gerçek bilgiyi kanıtlamak için üçüncü bir yöntemi daha, yani, bölme ve sentez yöntemini kullanmıştır.

1.1.3. Bölme ve Sentez Yöntemi

Platon'un geç dönem eserlerinde kendini gösteren, bölme ve sentez başlığı adı altında ele alacağımız bu yöntem aslında bir önceki başlıkla bağlantılıdır. Hatırlayacağımız üzere Platon, *Devlet* diyalogunda bölünmüş çizgi analogisiyle *sanı* ve *gerçek bilgi* ayrımı yapmıştı. McKinney'in *bölme ve sentez* (Division and Synthesis) olarak adlandırdığı bu yöntem, ona göre, "*Platon'un epistemolojik olan ile ontolojik olanı ilişkilendireceği yeni bir yöntem arayışdır*"⁵⁵. Cooper'ın "*var olma ve olmama üzerine metafizik bir gezinti*"⁵⁶ olarak adlandırdığı *Sofist* diyalogunun 222C-223C bölümleri arasında Yabancı ve Theaitetos arasında geçen ve sofistin ne olduğu üzerine yürütülen konuşma, Platon'un epistemolojik ve ontolojik olan arasındaki bağ kurma arayışı konusunda bölme ve sentez yöntemini nasıl kullandığını anlamamız için bize örnek olacaktır:

Theaitetos: Peki yabancı. Biz insanların evcil hayvanlar oldukları ve bir tür insan avının da var olduğu kanısındayım.

Yabancı: Evcil hayvanların avını da ikiye ayırabiliriz.

Theaitetos: Hangi bakımdan?

Yabancı: Haydutluk, tutsak alma, zorbalık ve savaşsal edimlerle her bakımdan ilgisi olan bu avın bir bölümünü zor kullanan av diye bir ad altında toplayıp belirleyebiliriz.

Theaitetos: Güzel.

Yabancı: Ama öte yandan, mahkemede, halk önünde ve dostlar arasında yapılan konuşma sanatım tümüyle kapsayıcı bir adla kandırma sanatı diye niteleyebiliriz.

Theaitetos: Anlaştık.

Yabancı: Şimdi bu kandırma sanatının da iki türü olduğu kabul edilmelidir.

Theaitetos: Hangi iki türü?

Yabancı: Biri kişisel yaşam için geçerli, diğeri ise toplumsal yaşam için.

Theaitetos: Evet, söz konusu iki tür bunlardır.

Yabancı: Bunlardan birincisi avlama işini kimi zaman ücret karşılığında, kimi zaman da armağanlar vererek yapmaz mı dersin?

Theaitetos: Anlamadım.

Yabancı: Belli ki, aşk avcılığının yöntemine henüz hiç dikkat etmemişsin.

Theaitetos: Hangi bakımdan?

⁵⁵ McKinney, s. 183.

⁵⁶ John M. Cooper, "Introduction (Sophist)", **Plato Complete Works**, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, (ss. 235-236), 1997, s. 236.

Yabancı: Başka işlerde harcanan çabanın karşılığında ücret alınırken, aşk avcılığında bunun tersi olur. Burada avcı, avlayacağı kişilere armağanlar verir.

Theaitetos: Çok haklısın.

Yabancı: Buna aşk sanatı diyelim.

Theaitetos: Anlaştık.

Yabancı: Para kazanmaya yarayan sanat, uyandırdığı hoşlanma duygusuyla insanları kendine çeker ve sürekli olarak onları oyalayan bir yem olarak iş görür. Üstelik, parayı da yaşamın sürdürülmesi için yalnızca bir geçim aracı olmaktan çıkarır. Bu sanata ilişkin olan her şeyi, onun tüm bölümlerini, sanırım, dalkavukluk sanatı ya da her şeyi hoşla giden yönüyle gösteren sanat olarak belirleyebiliriz.

Theaitetos: Kesinlikle.

Yabancı: Kandırma sanatının sözü edilen öteki bölümüne gelince, burada, erdemin elde edilmesi çevredekiler için amaçlanır. Ama bunun karşılığında para alınır, o zaman bu sanat başka bir ada hizmet eder.

Theaitetos: Çok doğru.

Yabancı: Peki, öyleyse nedir? Söylemeye çalış!

Theaitetos: Apaçık ortada. Kuşku yok, sofist bulduk. Doğrusu, bu adı tam da yerine oturttum.

Yabancı: O halde, Theaitetos, bu açıklamaya göre, bir sanatın sofist olarak nitelenmesi için, onun elde etme sanatının altında tutulması ve alt bölümlerinin şöyle olması gerekecektir: Elde etme sanatının altında zorbaca elde etme sanatı ve bundan sonra da birbiri altında olmak üzere sırasıyla şunlar gelecektir: Avcılık, hayvan avı, kara hayvanı avı, insan avı, konuşma ile yapılan av, tek tek kişilerin avlanması, para kazanmaya hizmet eden av ve en sonunda da sözde bilgelikle eğitmeyi deneyen sanat.⁵⁷ Bu sanat, açıklamamızın sonucuna göre, zengin ve soylu gençlerin avlanmasıdır.⁵⁸

Gördüğümüz üzere Sofist diyalogundan alıntıladığımız pasajda bölme yöntemiyle akıl yürütme yapıldığı gayet açıktır. Platon, bu geç dönem diyalogunda varsayımları bölümlere ayırarak ilerler ve ayrı ayrı parçaları bir araya getirerek bir bütüne varmaya çalışır. Burada artık diyalektikçinin görevlerine bir yenisi daha eklenmiştir. Bu doğrultuda Platon'un bölme ve sentez yöntemine dayanan diyaloglarındaki diyalektikçi, "türleri ayırmayı, birçok türün hangi şekillerde birleşip

⁵⁷ Platon'un bu diyalogda yer verdiği yorumlarla, para karşılığı bilgi satanlar olarak adlandırdığı sofistler ve yaptıkları retorik sanatına karşıt bir tutumda gibi zannedilmesi genel bir algıdır. Bu noktada, sofistleri avcı benzetmesi ilişkisiyle tanımlayan Platon'un neyi eleştirdiğini daha açık bir şekilde ifade etmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. "Sokrates ve Platon'un karşı çıktıkları şey, bir öğretim karşılığında para almak değil, ancak "erdem" öğretimi karşılığında para almaktır. O her ne denli, Sokrates'e göre, belirli bir tür "bilgi"den oluşsa da, erdem ya da iyilik herhangi bir kimsenin öğretebileceği bir şey değildir; bir insandan diğerine aktarılabilecek bir bilgi bütünü de değildir. Üstelik, "erdem" öğrettiklerini savlayan bu insanlar ona sahip değildiler, ya da "erdem" in ne olduğunu bile bilmiyorlardı. Bir ücret talep eden "erdem" profesörü, Platon'da, bir rahibi kendisine tinsel bir teselli vermesi için çağırarak ve daha sonra ruh hekiminin her ziyaret için beş şilinlik bir faturasıyla karşılaşacak olan bir adamın duyacağı tiksintinin aynısına neden olacaktı." Bkz. Francis Macdonald Cornford, **Platon'un Bilgi Kuramı**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1989, s. 321.

⁵⁸ Platon, "Sofist", **Diyaloglar**, çev. Ömer Naci Soykan, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, (ss. 545-625), 2009, ss. 554-555.

*hangi şekillerde birleşmeyeceklerini bilen biridir. Uzman bir kişi olarak o, bir formu diğerleriyle karıştırmayarak, türlerin nasıl bölüneceğine ilişkin bilgisiyle tartışmaya yön verecek ve onu kontrol edecektir”*⁵⁹. Böylece türlerin nasıl bölüneceği bilinirse, onların düzenlemesi ve gerektiğinde hangi bilgiye başvurabileceğinin bilinmesini kolaylaşmış olur. Böylece, gerçek bilgiye ulaşmak da olanaklı hale gelir. Alıntıladığımız pasajda sofist sözcüğüne avlanmak sözcüğünden hareketle karşılık bulmak, türleri bölme ve bölümlenen parçaların sentezlenmesinin sonucudur. Bu, tümevarım yöntemi olarak adlandırabileceğimiz yöntem, iniş ve yükseliş yönteminden hatırlayacağımız üzere, gerçek bilgiye dolayısıyla iyiye yükselme amacının parçasıdır.

Bu anlamda Platon’un bölme ve sentez yöntemi, iniş ve yükseliş yöntemiyle ilişkilidir. Çünkü bu, yukarıda McKinney’den referansla belirttiğimiz gibi, bölme ve sentez yöntemi Platon’un epistemolojik olan ile ontolojik olan arasında bağ kurma arayışıdır. Bu nedenle, iniş ve yükseliş yöntemi Platon’un bilgi alanındaki verileri kullanması bakımından önemlidir. Böylece gerçek bilgi alanından elde ettiğimiz bilgilerle bir şeyi var olduğu ya da olmadığına göre bölümlere ayırarak ve sonrasında parçaları bir araya getirerek tanımlayabiliriz. Sezgiler ya da duyularla değil akıl ile kavrama yoluyla *gerçek bilgiye* yükselebiliriz. Bu da, tüm diyalektik model başlığı boyunca belirttiğimiz üzere, diyalektikle olanaklıdır. “*Platon’un diyalektiği bir bütün olarak dünyanın bilgisine ulaşma yöntemidir.*”⁶⁰ Platon’un felsefe anlayışına göre dünyanın bilgisine ulaşma, iyinin bilgisine ulaşmaktır ve aslında doğrudan Platon’un idealar kuramıyla ilişkilidir.

1.2. BİLGİ ve HAKİKAT İLİŞKİSİ

1.2.1. İdea Kuramı

Platon’un buraya kadar yürüttüğümüz felsefe düşüncesi, bizi diyalektik yoluyla erişmeyi amaçladığı “iyinin bilgisi” düşüncesine kadar getirdi. Bu noktada artık onun hakikat ve bilgi ilişkisine ilişkin düşüncelerini anlamaya çalışarak, *idealar kuramı* ve *bilgi öğretisini* daha ayrıntılı değerlendirebiliriz. Hakikate ulaşma, felsefenin tarih

⁵⁹ Aysever, Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri, s. 72.

⁶⁰ Aysever, Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri, s. 75.

boyunca hedeflediği şeylerin başında gelmektedir. Bu yönüyle felsefe, sorulara yanıt arama etkinliğidir diyebiliriz. Bu anlamda, Platon'un hakikat arayışında araç olarak kullandığı diyalektik yöntemi onun kendi sorularına yanıt bulma arayışının sonucudur. Platon'un dönemlere göre farklılık gösteren bilme ve bilgi türlerine ilişkin görüşleri idealar kuramını ortaya çıkarmıştır. Özellikle *Devlet* diyalogunda bu kuramı geliştirdiğini açıkça görmek mümkündür.

Hatırlayacağımız üzere, yukarıda, Platon'un *Menon* diyalogu ile *anımsama* (anamnesis)⁶¹ kuramı ile bilgiye ulaşma yöntemini kullandığını ve buna ek olarak *Phaidon* diyalogunda Platon'un bu anımsamayı formlarla ilişkilendirdiğini takip etmiştik. Fakat, Platon için *sanı* (doxa) alanında sınırlanan bu bilme alanı yeterli olmamıştır. Gerçeğe ulaşmak sanılarla değil *gerçek bilgi* (episteme) yoluyla mümkündür. Bu, Platon'un retorik yerine neden diyalektik yöntemi tercih ettiğini de açıklamaktadır. Bilindiği gibi retorik yöntem, görünenlere ilişkin *tahmin* (eikasia)⁶² ve *inançlara* (pistis)⁶³ dayanır. Diyalektik yöntem ise, *akıl ile kavrama* (noesis)⁶⁴ ve *anlama yetisiyle* (dianoia)⁶⁵ bilgiye ulaşmayı amaçlar. Platon da *gerçek bilgiye* erişmeyi amaçladığı için diyalektik yöntemi kullanmayı uygun görmüştür. Çünkü ona göre iki dünya vardır: Gördüklerimiz ve kavradıklarımız. Bu anlamda tüm bunlar bizi Platon'un bilinenleri “görünenler” ve “kavrananlar” olarak ikiye ayırdığı bölünmüş çizgi analogisi yöntemine götürür. Bölünmüş çizgi analogisi yöntemine ilişkin bilgiler, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, *Devlet* diyalogunun altıncı kitabında yer almaktadır. Şimdi daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeden ilkin aynı diyalogun beşinci kitabında giriş niteliğinde olacak bir yoruma yer vererek başlayalım.

Devlet diyalogu 479E-480A arasında geçen konuşmada görünenlere bakıp sanılarla yetinenlerin bilgiye ulaşamayacakları iddia edilir. Çünkü bilgi görünenin arkasındadır ve görünenin arkasına bakmayan sanıların arkasındaki gerçeği bilemez. Kavramaktan yoksun olduğu düşünülen bu kişiler *sanı dostu* (filodoks), görünenlerin

⁶¹ *Anamnesis*: Anımsama, hatırlama. İng. “remembrance, recollection”, Lat. “memoria, recollectio”. Bkz. Peters, s. 35.

⁶² *Eikasia*: Salt olarak kopyaları ve yansılar algılama durumu, duyulur evren. Bkz. Peters, s. 92.

⁶³ *Pistis*: İnan, inanç, inanış, inandırıcı veya ikna edici kanıt. İng. “faith, belief”. “*Peitho*” fiilinden türetilmiş bir isimdir. *Peitho*: Razi etmek, inandırmak, birini bir şeye ikna etmek. Bkz. Peters, ss. 302, 303.

⁶⁴ *Noesis*: *Nous* (akıl, zeka) 'un işleyişi, faaliyeti, duyuma karşıt olarak düşünme. İng. “thinking”. “*Noeo*” fiilinden türetilmiş bir isimdir. *Noeo*: Sadece görmekten farklı olarak, ayırdına varacak veya farkını sezecek şekilde görmek, düşünmek, farketmek. Bkz. Peters, ss. 228, 229.

⁶⁵ *Dianoia*: Anlama, anlayış kabiliyeti, anlama yetisi. İng. “understanding”. Bkz. Peters, ss. 68-70.

arkasındaki gerçeği görmeye çalışanlar, yani “öz varlığı arayanlar” da *bilgi dostu* (filozof) olarak adlandırılır.⁶⁶ Bu konuşmanın özetinden hareketle diyebiliriz ki Platon’a göre sanılarla gerçeğe ulaşmak mümkün değildir. Gerçeğe ulaşmak, sanıların arkasındakini görmeyi başarabilmekle ilişkilidir. Bunu yapabilecek kişiler de bilgi dostu olanlar, yani filozoflardır. Altıncı kitapta bölünmüş çizgi analojisini ayrıntılı bir şekilde anlatmadan önce Platon, beşinci kitapta hazırlık niteliğindeki bu bilgiye yer vererek bizi adım adım çizgi analojisi yöntemine taşımaktadır. Nitekim Platon’un altıncı kitapta da beşinci kitapta başlatılan tartışmadan devam ettiği görülmektedir. Diyaloğun 490B bölümünde Sokrates şöyle der:

*(...) Gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten var olana erişmeye çabalar; yalnız görünüşte var olan, sayısız birçok şeyler üstünde durmadan ve hiç yılmadan onun ardına düşer. Sevgisi gevşemeden ruhunu, özleri kavramaya yarayan yanıyla, her şeyin o yanla bir yaradılıştaki özünü arar. Gerçek varlığa böylece yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşüncüyü ve doğruyu yaratır; bilginin, gerçek hayatın, gerçek yiyeceğin tadına varır. Ancak o zaman doğurma sancılarından kurtulur.*⁶⁷

Devlet diyaloğunun beşinci ve altıncı kitabından filozof olan ve olmayan ayrımının yapıldığı konuşmalar neden önemlidir? Çünkü Platon, bu ayrımla bizi *gerçek bilgi* ve *sanı* ayrımına taşıyacaktır. R. C. Cross ve A. D. Woozley’nin de belirttiği gibi, Platon’un filozof olan ve olmayan ayrımı yapması gerçekte bilgi ve inanç arasında bir ayrım yaptığını gösterir. Böylece farklı iki zihin halini de birbirinden ayırır. Filozofun zihinsel hali bilgidir, güzelin bilgisidir. Filozof olmayanın zihin hali ise inançtır.⁶⁸ Alıntılarladığımız pasajlarda görüyoruz ki Platon diyalektiği artık öz bilgiye, Cross ve Woozley’e göre ifade edersek eğer, güzelin bilgisine ulaşma yöntemi olarak görmektedir. Bunun için Platon, bilgi dostu filozofun bilgiyi bulmak için bilginin peşini asla bırakmaması gerektiğinin altını çizer. Eduard Zeller’in belirttiği gibi,

*diyalektik, isminin de çağrıştıracığı üzere, öncelikle bir tartışma yürütme sanatıdır, sonra, soru ve cevapla bilimsel bilgiyi geliştirme sanatı ve nihayet varolanı kavramsal olarak kavrama sanatıdır. Dolayısıyla Platon’da o bir bilim teorisi, şeylerin hakiki gerçekliğini bilme aracı haline gelir.*⁶⁹

⁶⁶ Platon, Devlet, s. 191.

⁶⁷ Platon, Devlet, s. 201.

⁶⁸ R. C. Cross ve A. D. Woozley, “Bilgi, İnanç ve Formlar”, (Adı geçen yazarların “Plato’s Republic: A Philosophical Commentary” isimli kitaplarının 8. bölümünün çevirisidir), **İdealar Kuramı (Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)**, (der. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999, ss. 51-77.

⁶⁹ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 200.

Şimdi bunu açıklamak için Platon'dan referansla açıklama yapmaya çalışalım. Devlet diyalogunun altıncı kitabında Sokrates Glaukon'a “görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur”⁷⁰ tanımlaması yapar. Konuşmanın devamında Sokrates “nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. (...) Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir”⁷¹ der. Böylece görüyoruz ki Platon için idea, iyinin ideasıdır ve belirttiği gibi en üst noktada yer alır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, hatırlayacağımız üzere Vogel iyinin bilgisine ulaşmayı, Platoncu yöntem içerisinde diyalektiğin en üst noktası (Höhepunkt) olarak ifade etmişti. Görüyoruz ki Platon'un güneş benzetmesi ve iyi ideasını her şeyin üzerinde tutması, Vogel'in bu yorumunu desteklemektedir. İdeayı en üste konumlandırmış Platon'un bu bölümlmeyi nasıl yaptığını ilişkin yine aynı diyalogun altıncı kitabındaki bölümler açıklayıcı olacaktır. İniş ve yükseliş yöntemi alt başlığında da kısaca değindiğimiz bölüme tekrar yer vererek Sokrates'in cümlelerine daha ayrıntılı bir şekilde bakalım. Devlet diyalogu 509E bölümünde Sokrates “şimdi, iki ayrı uzunlukta, ortasından kesilmiş bir çizgi düşün. Bu iki parçadan biri görülen dünya, öteki de kavranan dünya olsun”⁷² diyerek sanı ve bilgi dünyasını ayırdığı yöntemi, bölünmüş çizgi analojisini artık net bir şekilde anlatmaya başlar. Sonrasında görülen ve bilinen dünyayı da kendi içerisinde tekrar ikiye böler. Dörde bölünmüş bu çizgi analojisi öğretisine ilişkin diyalogun 511E bölümünde şöyle devam eder:

*Şimdi bizim çizgi üzerinde yaptığımız dört bölüme, dört türlü düşünüş yolunu uygula. En yüksek bölüme “kavrayış” diyelim, ikincisine “çıkarış” üçüncüsüne “inanç”, dördüncüsüne de “sanı”. Sonra bunları aydınlık derecesine göre sıralayalım. Bunu yaparken de, bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağını unutmayalım.*⁷³

Platon'un sanı dünyasından gerçek bilgi dünyasına yaptığı bölümlenmede en alta sanıya yer vererek yukarıya doğru sırasıyla inanç, çıkarış ve son olarak en üstte kavrayış olacak biçimde sıralama yaptığı görülmektedir. Bu noktada iniş ve yükseliş yöntemini hatırlayacağımız üzere bu bölümlenmiş çizginin altına iniş, varsayımları birer basamak olarak kullanarak diyalektik aracılığıyla gerçek bilgiye yükselmekti.

⁷⁰ Platon, Devlet, s. 224.

⁷¹ Platon, Devlet, s. 225.

⁷² Platon, Devlet, s. 226.

⁷³ Platon, Devlet, s. 228.

Platon, varsayımları *gerçek bilgiye* erişmek için bir basamak olarak kullanarak “iyinin bilgisi”ne, yani *ideaya* ulaşmaya amaçlamıştır. Platon *ideayı* en üste, güneş benzetmesiyle tepeye yerleştirirken önem verdiği şey aslında akıl ile kavrayıştır. Bununla o, duyularla algılanan ve varsayımlarla sınırlı dünyanın ardında bir gerçekliğe işaret eder. Yani kişi kavrayışa ulaşmalıdır, bu öğretilemez. Bilgiye erişmek, şans eseri gerçekleşmez. Bilgiye erişmek, kişinin gerçekten çabalarının bir sonucu olarak olmalıdır.⁷⁴ Bu yönüyle Platon’un *idea kuramında* duyulan değil algılanan şeyler önemlidir. Bilgiye ulaşmada bize kılavuzluk edecek şey, algıladığımız şeylerdir. Algılamamanın yolu da diyalektiktir. Platon’un diyalektik yönteminin temeli, hakikat arayışına dayanır. Bu yönüyle diyalektik aracılığıyla iyinin bilgisine yükselmek, hakikate yaklaşmaya olanak sağlar.

İdea “*Platon için şeylerin duyumsal olmayan doğası duyumsal fenomenlerden ayrılması iktiza eden yegâne hakiki gerçekliktir. İdealar onun için, sadece düşünce nesnelerinden ibaret değildir, bizzat gerçeklerdir*”⁷⁵. İdealar, Platon’a göre “*kendi başına var olan, ezeli-ebedi, değişmez bir dünyayı oluşturur ve ancak düşünceyle kavranabilir*”⁷⁶. Bu yüzden Platon için, diyaloglardan örneklerde de gördüğümüz gibi, en üstte bir güneş gibi tepede, en üstte bulunurlar. O tepedeki yere ulaşmanın yolu, sürekli olarak düşünmekle ilişkilidir. Platon’a göre ideanın “*açık bir şekilde kavranması bilgidir, bu ancak çok düşünülerek kazanılabilir*”⁷⁷.

1.2.3. Bilgi Öğretisi

Platon’un bölünmüş çizgi analogisi öğretisiyle *idea kuramını* anlamaya çalıştığımız *Devlet* diyalogunun bu sefer yedinci kitabında yer alan mağara alegorisi bize onun bilgi öğretisine ilişkin düşüncelerini anlamaya çalışmamız açısından rehberlik edecektir. Platon, yedinci kitabın başında insanları eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak ikiye ayırarak başlar. Eğitimle aydınlanmamış insanı yeraltında mağaraya benzer bir yerdeki kişilere benzetir. Bu insanlar, çocukluklarından beri bu mağarada sıkıca bağlanmış bir halde kıpırdamadan oturuyorlardır. Gördükleri tek şey,

⁷⁴ Duncan Pritchard, “What is knowledge? Do we have any?”, **Philosophy for Everyone**, (ed. Matthew Chrisman vd.), Routledge (Taylor&Francis Group), the USA, (ss. 21-36), 2014, s. 25.

⁷⁵ Zeller, s. 201.

⁷⁶ Zeller, s. 202.

⁷⁷ Cornford, Sokrates Öncesi ve Sonrası, s. 40.

sırtlarından vuran ışıkla önlerine düşen gölgeleridir. Bu noktada Sokrates, Glaukon’a bu duruma ilişkin şunu önerir:

*Şimdi düşün: Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirsen, her şeyi olduğu gibi görürlerse ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. (...) Ona demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğruyu görüyorsun, dersek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak ne der? Şaşakalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha gerçek gibi gelmez mi?*⁷⁸

Platon bu bölümde eğitimle aydınlanmış olan insan ve eğitimle aydınlanmamış insanın farkını benzetme gücüyle tasvir etmektedir. Onun önerdiği yöntem, anlatma yoluyla bilgi edinilmesi değil, bilginin kendisini işaret etmektir. Başka bir deyişle Platon, kişinin bilgiyi keşfetme yolunu gösterir ama kişi bu yolculuğa kendisi çıkmalıdır. Eğer kişi eğitimle aydınlanamazsa gölgelerden başka bir şey göremez. Gölgeler de birer kopyadan başka bir şey değildir. Yani bilgiye erişmeyi bilmeyen biri, sanılar dünyasında gerçeklerden haberi olmadan varsayımlarla yaşayıp gitmeye mahkûmdur. Bu, mağarada karanlıkta kalmak gibidir. Platon’un bu mükemmel benzetmesi ile kişi, bir seçim yapmalıdır. Ya mağaradaki karanlıkta körlüğüne devam edecek ya da gözlerinin ışıktan kamaşmasını göze alma cesaretine sahip olup yüzünü güneşe, yani iyiye, iyinin bilgisine çevirecektir. Bu anlamda, Platon’un bilgi öğretisinde bilginin nerede olduğunu işaret etmek için rehberlik edecek bir yol gösterici vardır sadece, bilgi öğretken bir öğretici yoktur. *Devlet* diyalogu 518C-E bölümleri arasındaki konuşma Platon’un bilgi öğretisine ilişkin iyi bir örnek olacaktır.

*(...) Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir örgen vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün beden birden dönmesi lazımsa, bu örgenin bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne “iyi” dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir, değil mi? (...) Eğitim, ruhun bu gücünü “iyi”den yana çevirme ve bunun için en kolay, en sağlam yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir.*⁷⁹

Platon’un ruhun iyiyi görmesine ilişkin sunduğu düşünce, ahlak ilkesi çerçevesinde Sokrates’in aydınlanmış ruhun iyiyi seçebilmesi, *phronesis* (basiret⁸⁰)

⁷⁸ Platon, *Devlet*, s. 232.

⁷⁹ Platon, *Devlet*, s. 236.

⁸⁰ Bilgelik ve pratik bilgelik olarak muhtelif kullanımları mevcuttur. Biz, tezimizde anlam olarak en uygun karşılık olduğunu düşündüğümüz için “basiret”i seçtiğimizi belirtmek isteriz. *Phronesis*: Bilgelik, pratik bilgelik, sağgörü. İng. “wisdom, practical wisdom, prudence”. Bkz. Peters, s. 293.

sahibi olabilmesi düşüncesiyle benzeşmektedir. Cornford’a göre “*Sokrates’in keşfi, gerçek benliğin beden değil ruh olduğuydu. Sokrates’in ruh anlayışı; iyiyi kötüden ayırt edebilen ve iyiyi seçebilen kavrayış yeteneğiyle ilişkiliydi*”⁸¹. Sokrates’e göre ruhun görebilme yeteneği vardır, önemli olan gerçekte neyin iyi olduğunu görebilmektir. Platon’a göre bu, yukarıda da yer verdiğimiz gibi, felsefenin gücüyle ilişkilidir. Filozof ve filozof olmayan ayrımı yapmasıyla Platon’un iyiyi görmenin, iyinin bilgisine erişmenin yolunun felsefeden geçiyor olmasını vurguladığını söyleyebiliriz. Bu da, diyalektik model başlığının başından itibaren altını çizdiğimiz üzere, diyalektikle mümkündür. Platon *Devlet* diyalogu 533A-D bölümleri arasında, Sokrates aracılığıyla, “*her şeyin özünü metotla kavramayı deneyen bir başka bilim yoktur (...) yalnız diyalektik metodu, varsayımları birer birer atarak ilkenin ta kendisine yükselir*”⁸² yorumu yapar.

Platon, Scott’ın da belirttiği gibi, izleyicilerine ya da okuyucularına doğru olarak kabul etmelerini istediği bir dizi problem ya da bir dizi öğreti sunmaz. Daha ziyade onlara bir bütün olarak *kosmosu* anımsatan dramatize edilmiş tartışmalar, bir başka deyişle felsefeden güç alan diyaloglar tarafından canlandırılan bir *kosmos* sunar. Platon’un diyalogları, içeriği ne olursa olsun, her zaman içerdiğinden çok daha fazlasını gösteren zengin bir kapsama sahiptir.⁸³ “*Felsefe bir etkinliktir, daha geniş bir ifadeyle; şeyler hakkında düşünmenin doğru yolunu bulma etkinliğidir.*”⁸⁴ Platon’un diyaloglarında yaptığı tam da budur. O, bize sürekli olarak doğru düşünme yollarını işaret eder.

Felsefe, bir düşünceyi diğeri karşısında amansız bir şekilde haklı çıkarmak bir gibi bir amacı değil, iki farklı düşünce arasında eleştirel bir etkileşimin oluşması gibi bir amacı görevi edinir ve nesnel aklın aktif olması gerekliliği söz konusudur.⁸⁵ Felsefenin bu gerekliliğini karşılayan, aklın pratik kullanımını merkeze alan Platoncu diyalektik yöntem de *gerçek bilgiye* ulaşma modeli olarak geniş bir düşünme alanını beraberinde getirir. Bu yönüyle Platon, her döneme ait soruları aydınlatacak felsefi bir

⁸¹ Cornford, Sokrates Öncesi ve Sonrası, s. 34.

⁸² Platon, *Devlet*, s. 235.

⁸³ Scott, s. 16.

⁸⁴ Dave Ward, “What is Philosophy?”, **Philosophy for Everyone**, (ed. Matthew Chrisman vd.), Routledge (Taylor&Francis Group), the USA, (ss. 01-20), 2014, s. 01.

⁸⁵ Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2018, s. 187.

keşif yöntemi sunmuştur. Hem Ortaçağ, hem modern dönem ve hem de 20. yüzyılda birçok filozofu etkilemiştir. “Örneğin Collingwood ve Gadamer hermeneutik deneyimi tanımlamak için diyalektik soruşturmayı kendileri için bir basamak olarak belirlemişlerdir.”⁸⁶



⁸⁶ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri, s. 60.

İKİNCİ BÖLÜM

R. G. COLLINGWOOD

2.1. İDEALİST GELENEK ve İNGİLİZ İDEALİZMİ

Collingwood'un görüşlerine değinmeden ilkin idealizmin ne olduğu üzerinde durmak yararlı olacaktır. Hemen aklımıza gelen soru şu olabilir: İdealizm nedir ve İngiliz idealizmi denilince ne anlamalıyız? En temel anlamıyla idealizm, bilginin niteliği konusunda düşünceyi temele alan ve varolanı, insan düşüncesinin kurduğunu kabul eden öğretilerin genel adıdır.⁸⁷ Bu yönüyle idealizmin, insan zihninden bağımsız ve nesnel olan bir gerçekliği savunan *realizm* (gerçekçilik) ve temelinde metafizik reddine dayanan, yalnızca fiziksel dünyanın gerçeklerini savunan *pozitivizm* (olguculuk) karştı olduğu açıktır.⁸⁸ Demek oluyor ki idealizm, bilgide düşüncenin merkezde olmasına öncelik veren, gerçekliği düşüncelerle ilişkilendiren bir öğretilerdir. “Gerçeklik dediğimiz şey, temelde zihne bağımlıdır. Düşünceler, tasarımlar, soyutlamalar, duyumsal olan şeylerden daha temeldirler.”⁸⁹ Buna göre nesne, kendiliğinden varolan bir şey olarak değil, öznenin zihniyle ilişkili olarak vardır. Düşüncenin dışında varolduğu düşünülen bir varlıktan söz edilemez. Çünkü varlık, doğrudan zihnin faaliyetiyle ilişkilidir. İngiliz idealizminin önde gelen isimlerinden Berkeley’e göre, şeylerin onları algılayan zihinlerin dışında bir varlığa sahip olmaları mümkün değildir. Bazı şeyler, zihne o kadar yakın ve açıktır ki bir insanın onları görebilmesi için sadece gözlerini açması yeterlidir.⁹⁰ Berkeley’in bu değerlendirmesi,

⁸⁷ **Türk Dil Kurumu Sözlükleri**, Bkz. <https://sozluk.gov.tr>, (21.04.2021).

⁸⁸ Bu noktada Auguste Comte’un pozitif felsefe adını vermiş olduğu felsefe anlayışına değinmemiz yerinde olacaktır. Çünkü pozitivizm onun düşünceleriyle ortaya çıkmıştır. Comte, metafiziği, bir geçiş evresi olarak düşündüğü, meşhur “üç hâl yasası”nın bir parçası olarak düşünür. *Toplum Fiziği* derslerinin konusu kapsamında, toplumların nasıl daha iyiye dönüşebileceğinin tartışmasını içerisinde yer alan üç hâl yasasına göre, zihinsel evrimimiz için üç teorik hâlden geçmemiz gerekmektedir. Bunları sırasıyla; teolojik hâl, metafizik hâl ve pozitif hâl olarak adlandırmaktadır. Bu sıralamaya göre, Comte, birinci hâli; insan aklının zorunlu hareket noktası, üçüncü hâli; oturmuş ve kesin hâli, ikinci hâli; yani, metafizik hâli ise yalnızca bir geçiş olarak görmüştür. Metafizik hâl, birinci hâlin basit bir dönüşümünden başka bir şey değildir. Özetle diyebiliriz ki, onun için önemli olan doğa bilimi yasalarıyla olguları araştırmaktır. Bilgi için önemli olan olgulardır ve bunlar, yalnızca doğa bilimleriyle araştırılabilir. Comte’un bu, doğa bilimlerini öne çıkaran ve metafiziği yok sayan anlayışı idealistlerin karşı çıktığı bir görüş olmuştur. Bkz. Auguste Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, çev. Eren Ataçay, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2019, ss. 16-18.

⁸⁹ Kubilay Aysever, **R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 10.

⁹⁰ George Berkeley, **A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge**, (ed. David R. Wilkins), 2002, University of Pennsylvania Online Books Library,

idealizmin genel özetini sunan en net yorumlarından biridir. O zaman diyebiliriz ki, düşünceleri algılayarak şeyleri meydana getiren ruhun kendisidir ve bunlar birbirinden ayrılamayacak özelliktedir. Yani algılamak, meydana getirmektedir ve düşünceler o şeyin kendisidir.⁹¹ “Şeyler, zihin olmaksızın ya da algılanmaksızın kalıcı olamazlar.”⁹² Dolayısıyla düşüncelerimizin kaynağı duyularımızdır ve bu nedenle tümü özneye ilişkindir.

Berkeley’in idealizmini “*mistik ve hayal kuran idealizm*”⁹³ olarak tanımlayan Kant için kendi idealizm düşüncesi, şeylerin varlığıyla ilgili değildir. Şeyler sadece birer “*tasarımlama biçimleri*”⁹⁴dir. Ona göre bilgi, şeylerle ilgili değil, sadece bilme yetimizle ilgili olabilir. Buna göre, bu bilgi “*fizik değil, metafizik yani deneyin ötesinde kalan*”⁹⁵ dolayısıyla “*a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir*”⁹⁶. Öyleyse Kant’ın idealizmini nasıl adlandırabiliriz? Kant’a göre, onun idealizmi “*eleştirel idealizm*”⁹⁷dir. Bununla, bir şeyi doğru olarak kabul etmeden önce deneyimden geçiren ve bildiğini öne sürmeden önce bilginin gereklilikleri öğrenme amacıyla olan felsefeyi kastetmektedir.⁹⁸ Kant’ın bilgi anlayışı temel olarak sezgiye dayalı bir bilmeye dayanır. O, mantıklı önsezilerin zihinde *a priori* ile karşılaşması yoluyla, burada tüm *görünümlerin* (appearances) belirli ilişkilerde sezildiğini öne sürer. Bu saf duyumsama biçimi, *saf önsezidir* (pure intuition). Bu sezgi sürecinin sonucunda ortaya çıkan formlardır. Ona göre görünümler, zihnimizin onlara form kazandırmasıyla artık bir *temsili* (representation) haline gelir. Bu formlar, *duyumsamanın* (sensation) gerçek bir nesnesi olmasalar da zihinde *a priori* olarak açığa çıkarlar ve ortaya çıkan tümüyle saf önseziye aittir.⁹⁹ Kant’ın idealizmi bize şunu

<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Berkeley%2C%20George%2C%201685%2D1753>, (19.03.2021), s. 13.

⁹¹ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi (Felsefe, Metafizik ve Bilim)**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 5. Basım, İstanbul, 1998, ss. 275-276.

⁹² Ülker Öktem, “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 43, Sayı: 2, (ss. 133-149), 2003, s. 143.

⁹³ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, Ankara, 2002, (Prolegomena), s. 43

⁹⁴ Kant, Prolegomena, s. 43

⁹⁵ Kant, Prolegomena, ss. 13-14.

⁹⁶ Kant, Prolegomena, s. 14.

⁹⁷ Kant, Prolegomena, s. 43

⁹⁸ Weber, s. 304.

⁹⁹ Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, çev. Paul Gayer ve Allen W. Wood, (ed. Paul Gayer ve Allen W. Wood), Cambridge University Press, the USA, 1998, s. 156.

söyler: Formlar aklın ürünüdür ve saf sezgi yeteneğimizle formlar, zihnimizin içerisinde düşünceler haline gelir. Ve aslında bu yönüyle Kant'ın idealizmi bir sistemden çok bir yöntem, tamamlanmış bir felsefe olmaktan çok, felsefeye bir giriştir.¹⁰⁰

Kant'ın formlar düşüncesi, Alman idealizminin¹⁰¹ önde gelen isimlerinden Hegel'i de etkilemiştir ki Hegel, İngiliz idealistlerin düşünceleri üzerinde etkili olmuş filozofların en önemlilerindendir. Hegel'in yaklaşımında idealizm düşüncesi “mutlak idealizm” haline gelmiştir. Hegel, Kant'ın bilgi formlarının zihne ait olduğu düşüncesini onaylar. O, kendi idealist yaklaşımında “*bilginin içeriğinin de zihnin bir ürünü olduğunu savunmuştur*”¹⁰². Hegel'e göre formların dünyası sınırlıdır, sonlu şeylerin dünyasıdır ve felsefenin işi bu değildir. Felsefe bundan daha fazla bir şeydir. Buna göre, gerçekliğin akıl düzeyine yükselmesi ve bir zihin faaliyeti süreci gereklidir. Bu, zihnin faaliyetine temel olan içerik *İde*'dir (*Geist, Tin*)¹⁰³. Hegel'e göre, içerik tanrısalıdır. Çünkü akıl tanrısalıdır. Felsefenin asıl işinin *İde*'yi kavramak olduğunu düşünen Hegel için “*İdeal boş bir şey değildir, tersine gerçektir, İde kendisini bize algılatır*”¹⁰⁴. Dolayısıyla zihnimizle algıladığımız *İde*'den başka bir şey değildir ve o bizim mutlak olanı kavramamızı sağlayacaktır. Hegel'e göre *İde*'nin algılanması “*doğru sözün (logos) algılanmasıdır ve doğrudaki doğruluk (die Wahrheit des Wahren) bu, Tanrı'nın yarattığı gibi olan dünyadır*”¹⁰⁵. Peki, *İde*'nin bu dünyada kendini gerçekleştirme araçları nelerdir?

Hegel'e göre birinci ve asıl olanak (Möglichkeit), bir yetidir (Vermögen). Fakat bu, kendi içinden çıkıp varlığa geçmez. Bunun için bir gerçekleştirme aracı daha

¹⁰⁰ Weber, s. 304.

¹⁰¹ Alman idealizminin felsefe tarihi içerisindeki yerine ilişkin olarak: “*Theoria-historia karşıtlığı, ancak 19. yüzyılda esaslı olarak ele alınıp aşılıp ve giderilmeye çalışılır. Bu aşma denemesi ise, çok büyük ölçüde Alman felsefe geleneği içinde iki ana yönelim doğrultusunda gerçekleştirilir. Birinci yönelim, Alman İdealizmi'nin yönelimidir ve burada felsefe-tarih karşıtlığı, felsefenin tarihi tümüyle kavrayabileceği varsayımından hareketle aşılmak istenir.*” Bkz. Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

¹⁰² Aysevener, R. G. Collingwood'un Tarih Felsefesi, s. 12.

¹⁰³ *Geist*, Alman filozof Hegel'in terminolojisinde hem *kavrayış/akıl (intelligence)* hem de *istenç 'i (will)* içerir. Aslında Hegel'in *Geist*'i, insanın tüm zihinsel ve ahlaki varlığını kapsar. Bu kapsam, hiçbir metafizik sözlüğündeki terimin karşılayamayacağı bir şeydir. *Geist* bu geniş kapsamı tek başına açık hale getirir. Ayrıca teolojik anlamda çok sık olarak *ruh (spirit)* olarak da kullanılmaktadır. Bkz. J. Sibree, “Translator's Preface”, **Lectures on the Philosophy of History**, çev. J. Sibree, G. Bell and Sons, London, (ss. 01-11), 1914, s. 04.

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık, 3. Basım, İstanbul, 2011, s. 82.

¹⁰⁵ Hegel, Tarihte Akıl, s. 82.

gereklidir: Etkinlik, genel olarak insanların dünyadaki etkinliği. Bu etkinlik içerisinde insan, istenç sahibi olmalıdır. Böylece, o kavramlar, görünümeler bir gerçeklik kazanmış olur.¹⁰⁶ Tüm bu süreç, *kendi içine gidiştir* (Insichgehen). İnsan, kendi içine gidişinde *özbilinç* (Selbstbewusstsein) ile varlığını ortadan kaldırarak yeni bir dünyada, yeni bir Tin şeklini alır. Bu yeni varlığın doğuşu, bir anlamda, bağımsız bir varlık arayışıdır. Yeni baştan başlayan ve önceki deneyimlerinden hiçbir şey öğrenmemiş gibi bilmek isteyen Tin, bir öğrenme süreciyle kendini yetiştirip olgunlaştırır. “*Bu yönüyle mutlak akıl statik değil dinamiktir ve diyalektik bir gelişim adımı izler.*”¹⁰⁷

Bir tutku olarak öznel istenç, doğanın ve Tinin özüdür, o, gerçekleştirci bir güçtür. Bu öznel istenç gücünün doğası gereği kendi kendisinin tek gücü olması, kendi içine düşünmeyi gerektirir ve o zaman mutlak güç olur. Mutlak güç olarak kendi içine düşünme “*kendisiyle yalın bir ilişkidir, bir varoluştur, dolaysız gerçekliktir. Bu gerçeklik ise bilmek demektir*”¹⁰⁸. Buna göre, Hegel için, Tinin derinliğinin açığa çıktığı nokta *mutlak kavrayıştır* (der absolute Begriff) ve bu yönden bakıldığında görüngüsel bilmenin bilimi tarihtir.¹⁰⁹ Canlı olan bir şeyin davranışlarını kavrayan, başka bir deyişle bunu, varlığının ayırımına varmamış olanın varlığının ayırımına varması olarak kavrayan insan, şimdiki durumda öncelikle kendini tanımalı ve bilmeli, yani özbilinç olmalıdır.¹¹⁰ Buna göre, tarih felsefesini “tarihe düşünerek bakmak”¹¹¹

¹⁰⁶ Hegel, Tarihte Akıl, s. 85.

¹⁰⁷ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 12.

¹⁰⁸ Hegel, Tarihte Akıl, s. 115.

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 3. Basım, İstanbul, 2011, s. 508.

¹¹⁰ Hans-Georg Gadamer, **Hegel’in Diyalektiği**, çev. Muazzez Uslu vd., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 77.

¹¹¹ Hegel’e göre tarihin dünya tarihi olduğu açıktır. Yinelemeye gerek yoktur. Tarih felsefesi de temel olarak tarihe düşünerek bakmaktır. Düşünmek, insanlık için gerçekten gerekli bir şeydir. İnsanlarla düşünmeyen varlıklar arasındaki en önemli ayırım budur. Sezgi, bilme ve kavrayışta düşünme değişmez bir unsurdur. Dünya tarihi bize rasyonel bir düşünme süreci sunar. Tarih sezgi yoluyla bilgiye erişir. Sezgi, tarih alanında bir varsayımdır. Fakat felsefenin işi varsayım, yani sezgi değildir. Bu uyumsuzluk içinde, tarihi felsefeye uygun hale getirmek için bir zorlama peşinde olunmadığı anlaşılmalıdır. Buna göre, felsefe ve tarih uyumsuzluğunu ortadan kaldıracak olan şey: Tarihin felsefe tarafından kavranmasıdır. Felsefe sezgilerle yetinmeyen bir kavrayışı merkeze alan yönelimiyle, dünya tarihinin bilgisini sunmaya hazırdır. Çünkü felsefe, özü yani hakikati kavramak üzerine kuruludur. Felsefe, tarihe akıl kavramını katmıştır. Çünkü dünyaya egemen olan şey akıldır ve dünya-tarihine baktığımızda her şey akla uygun şekilde gerçekleşmiştir. Tarihte olmuş her şeyin derinliğini anlamak, yani, verilenlerin altındaki görmek *a priori* bir işlem gerektirir. Felsefe bunun için gereklidir. Bu yüzden, tarih felsefesi bir akıl gözü vazifesiyle “tarihe düşünerek bakmak” olarak özetlenmiştir ve tarih felsefesi bu yönüyle “felsefi dünya-tarihi”dir. Bkz. G. W. F. Hegel, **Lectures on the Philosophy of History**, çev. J. Sibree, G. Bell and Sons, London, 1914; Hegel, Tarihte Akıl.

olarak özetleyen Hegel için bu tarihin amacı, tarihte *İde*'nin bilgisine erişmektir. Bu da, tarihte özbilinç probleminin çözülmesiyle mümkündür.

Alman idealistlerin görüşlerinden etkilenen İngiliz idealistleri, onlardan iki temel görüş almışlardır. İlki, deneyimle ilgili her şeyin diğer her şeyle ilişkili olduğu düşüncesidir. İkincisi, bir nesneyi anlamamanın o nesnenin yaratılış ve gelişim sürecinin bilgisini de içermesine duydukları inançtır. Burada tarihsel düşünmenin, doğabilimsel düşünme karşısında daha övgüye değer bulduklarını ifade ederler.¹¹² Bu bize şunu düşündürür: Bir şeyi anlamamanın yolunun, bir şeyi tek başına düşünmek yerine parçası olduğu bütünlle ilişkili olarak düşünülmesi gerekliliği ve o şeyi o yapan süreci, yani geriye dönük etkinliğini de içerecek bilginin dikkate alınması. Buna göre, İtalyan filozof Croce'nin de belirttiği gibi, *“bir sözcük içinde düşünüldüğü, canlandırıldığı ve üretildiği tutumdan ayrı tutulduğunda artık hiçbir anlam taşımaz”*¹¹³. Croce, bu ifadesiyle bağlamsallık düşüncesinin gözler önüne sermiştir ve bu bağlamsallık düşüncesi İngiliz idealistleri için önemli bir kavram olarak seçilmiştir. Buna göre İngiliz idealistleri, özel olarak Collingwood, bilginin bağlamlarına göre değişmekte olduğunu varsaymışlardır. Dolayısıyla diyebiliriz ki anlama da bir parça-bütün ilişkisine dayanarak bağlamla ilişkilidir.

İngiliz filozof Bradley¹¹⁴, bir şeyin tek başına varlığı üzerinden gerçeklik sorgulaması yapılamayacağını savunur. Ona göre, şeyler tek tek uyumlu değil gibi görünse de bütün içerisinde uyumludur.¹¹⁵ Onun *“1874'te, eleştirel tarihe ilişkin önkabullerle ilgili denemesini yayımlamasına kadar, tarih felsefesi, İngiliz filozofları*

¹¹² David Boucher, “Geçmiş Yaratmak (İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott'ın Tarih Felsefesi)”, çev. Kubilay Aysever, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 10, (ss. 46-68), 1993, s. 47.

¹¹³ Aysever, R. G. Collingwood'un Tarih Felsefesi, s. 16.

¹¹⁴ F. H. Bradley, kendi dönemi içerisindeki İngiliz filozofların en dikkate değer isimlerinden biridir. O, mutlak idealizmin önemli temsilcilerindendir de aynı zamanda. İngiliz filozofları metafizikten sakınan bir eğilim gösterirken Bradley pek çok konuda dikkate değer, özgün düşünceleri ile önemli bir metafizikçi olarak öne çıkmaktadır. Onun bu metafizik sistemi, 19. yüzyıl idealizmi ve 20. yüzyıl analitik felsefe geleneği arasında bir köprü oluşturmuştur. Bradley'in düşünceleri, bir anlamda, İngiliz empirizmine karşı 19. yüzyılın sonlarında İngiltere'deki tepkisel tutumun en üst noktasını oluşturmuştur. Aynı zamanda onun düşünceleri, Kant ve özel olarak Hegel'e bir dönüştür denilebilir. Bkz. Emel Koç, “F. H. Bradley Metafiziği Üzerine”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 37, (ss. 51-63), 2016, ss. 51-52.

¹¹⁵ F. H. Bradley, **Appearance and Reality (A Metaphysical Essay)**, Cambridge University Press, (Print publication year) 2011, (Online publication year) 2012, <https://www.cambridge.org/core/books/appearance-and-reality/5A707222BC4AE9E2E7F0ECF1D141E556>, (21.03.2021).

için ilgi konusu olmamıştır”¹¹⁶. Bradley’in bu eylemi, idealist gelenek çerçevesinde bir tarih düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Bradley,

*tarihi geçmiş olarak ele almak ve ussal bir gelişme düzeneği içinde araştırmak yerine, bir etkinlik ya da tarihçiler tarafından icra edilen bir düşünce kipi olarak ele almıştır. İngiltere’de ilk kez icra edilen bu farklı yönelim, Collingwood tarafından, tarihsel bilgi kuramında “Kopernikçi bir devrim” olarak nitelendirilmiştir.*¹¹⁷

Bradley’in, tarihi bir etkinlik içinde araştırma düşüncesi Hegel’in görüşlerinden açıkça etkilendiğini göstermektedir. Bradley’in zihinsel bir gelişme sürecini içeren tarihsel araştırma yönelimi, önkabullerin değerlendirilmesiyle bilgiye ulaşma imkânı sunmaktadır. Gördüğümüz gibi Alman idealizminin etkilerinin açıkça görüldüğü İngiliz idealizminde İngiliz idealistleri tarihi, düşünme etkinliğinin bir parçası olarak kabul etmişlerdir. İngiliz idealistleri içinde tarihsel yaklaşım sunan filozoflardan düşünceleri dikkat çekenler olmuştur. Örneğin Collingwood, tarih tasarımı kuramında ilham verici görüşleriyle tarih felsefesi alanında öne çıkan isimlerden biridir. Bradley’i takip eden Collingwood ile idealist düşünce 20. yüzyılda tekrar gündeme taşınmış olur ve İngiltere’de yeniden canlanan bu idealist eğilimde “amaç, insanın ortaya koyduğu tüm değerleri, insanı anlamak için, aydınlatmaktır”¹¹⁸.

2.2. COLLINGWOOD’UN METAFİZİK REFORMU

Aristoteles, *Metafizik* isimli kitabının hemen başında “bütün insanlar doğal olarak bilmek ister”¹¹⁹ ifadesine yer vermektedir. Bu, en temel yaklaşımla, metafiziğin gerçekliği arayan, gerçekliğin ne olduğunu soruşturan felsefi bir etkinlik olduğunu ifade etmektedir. Aynı isimli kitabında Aristoteles, Collingwood’un da belirttiği gibi, metafizik için üç tanımlama yapmaktadır: “ilk bilim (first science), bilgelik (wisdom) ve teoloji (theology)”¹²⁰. Yapmış olduğu üç tanımlama neticesinde Aristoteles’in metafizik için kesin bir tanım yapmış mıdır sorusu aklımıza gelebilir. Metafizik, Collingwood’un *An Essay on Metaphysics (Metafizik Üzerine Bir Deneme)* adlı

¹¹⁶ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 16.

¹¹⁷ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, ss. 16-17.

¹¹⁸ Kubilay Aysevener, “R. G. Collingwood: Tarih ve Felsefe Arasında Bir Birlik Arayışı”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 21, (ss. 42-54), 1996, s. 43.

¹¹⁹ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 75.

¹²⁰ R. G. Collingwood, **An Essay on Metaphysics**, Oxford University Press, London, 1948, s. 05.

yapıtında da değindiği gibi, Aristoteles'in yazılarında kesin olarak bir şeye karşılık gelmemektedir. Bu yönüyle, Collingwood'a göre, Aristoteles'in yazılarında metafiziğe ilişkin kesin bir bilgiye erişmek olanaklı değildir. Bununla birlikte Collingwood, *"Aristoteles'ten bu yana, filozofların metafiziği yanlış anlamış olduklarını dile getirir ve metafiziği, amacı gerçekliğin mutlak doğasına ilişkin fizikötesi kuramlar geliştirmek olan felsefi bir disiplin olarak kabul etmiş olduklarını vurgular"*¹²¹.

Collingwood'un temel olarak neyi eleştirdiğini anlamak için, özellikle, metafiziğe karşı çıkışların en üst noktada yaşandığı, metafiziğin bir bilim olarak değerlendirilmediği ve yok sayıldığı döneme dikkat etmek gerekir. Metafiziğe ilişkin böyle bir görüşün gelişmesinin en büyük nedeni, 19. yüzyılın sonlarında Comte'un doğa bilimlerini öne çıkaran düşünceleriyle meydana gelmeye başlamış düşünce hareketinin savunucularının, yani, pozitivistlerin düşünceleridir. Onlar, Kant'ın metafiziğin bilimsel olmadığına ilişkin yargısını mantıksal açıdan değerlendirerek düşüncelerini bunun üzerine temellendirmişlerdir. Kant'ın metafizik görüşüne kısaca değinmek gerekirse Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* yapıtında metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı sorusuna yanıt aramıştır. Bunu yaparken düşüncelerini, matematik ve fiziğin olduğu gibi bilimsel bir metafiziğin olanaklılığı etrafında yoğunlaştırmıştır. Onun bilimsel değerlendirmesine göre metafiziğe ilişkin olan, deney alanının dışında kabul edilmiştir. Dolayısıyla Kant'a göre düşüncenin deneyselliği mümkün değildir ve düşünce, kaçınılmaz olarak birbiriyle çelişme yaşar. Çünkü *"mümkün deneyin ülkesinde, yani fenomenler dünyasında kendisine karşılık olan bir şey yoktur"*¹²². Kant'a göre metafizik önermeler, saf akla ilişkindir, *a priori*'dir ve deneysellikten söz edilemez. Buna göre, duyuşal olanın ötesindeki şeylerin varoluşunu kabul ediyorsa da Kant'a göre metafiziğin bilimselliği olanaklı değildir.¹²³

Kant, metafiziğin bilimsel olarak olanaksız olduğunu belirtmiştir, fakat ona göre metafiziğin olanaksızlığı bir mantık konusu değil, bir olgu konusudur. Böylece o, bizim zihnimizin görüngüsel olmayanı kavramada sınırlı bir anlama yetisine sahip

¹²¹ Aysevener, R. G. Collingwood'un Tarih Felsefesi, s. 81.

¹²² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 401.

¹²³ Henry Walsh ve Bruce Wilshire, "Metafizik Nedir?", **Metafiziğe Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, (der. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, (ss. 01-120), 2001, s. 97.

olduğunu değil, yalnızca, olguda bu gücün olmadığını vurgulamak istemiştir.¹²⁴ Pozitivistler, aslında Kant'ın başka bir temele dayandırarak öne sürdüğü metafizik görüşünü metafiziğin tamamen reddine dönüştürmüşlerdir. Çünkü onlara göre bilimsel olan önemlidir. Bilimsel olan, doğruluk ve anlamlılık ilişkisi içinde bilgi imkânı sunar. Dolayısıyla onlar için bilimsel olan şeyler, yalnızca, görüngüsel olanla ilişkilidir ve metafizik, görüngüsel olmayana ilişkin olduğu için bilimsel değildir. Buna göre, bilimsel bilgi gerçek bilgidir ve metafizik bunu gerçekleştiremediği için anlamsızdır. 20. yüzyılda Viyana Çevresi ya da mantıkçı pozitivist olarak adlandırılan grupla bu görüş, önermelerin deneyselliğe elverişli olması ve doğrulanabilirliklerine göre anlam kazanmasına bağlanarak bilimsel olanın daha da yüceltilmesiyle devam eder. Mantıkçı pozitivistlerin görüşlerinin temelinde yer alan bilimsellik düşüncesinde önermelerin doğruluk ve yanlışlığına göre belirlenen bir anlam ölçütü söz konusudur. Mantıkçı pozitivistlere göre metafizik önermeler, deney ve gözlem alanına giremez ve bu yüzden de doğrulanabilir değildir. Onların temel amacı *“metafizik türdeki her tür anlamsız ve doğrulanması olanaksız olan önermeleri hem bilimin dışına itmek hem de onlardan yola çıkılarak bir felsefenin olanaksız olduğunu göstermektir”*¹²⁵.

Metafiziğe yönelik karşı çıkışların doruk noktasında olduğu böyle bir dönemde Collingwood, klasik metafizik anlayışa, onun ifadesiyle sahte metafiziğe karşı çıkmıştır. Collingwood'un için, yukarıda da değinildiği gibi, metafizik felsefi bir disiplin değildir. Bu, net olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden ona göre metafiziği, Aristoteles'ten bu yana fizikötesi olarak değerlendirmek ve felsefi bir disiplin olarak düşünmek metafiziğin yanlış anlaşıldığını göstermektedir. Bu anlamda Collingwood, metafiziği Aristoteles'ten bu yana bir bilim olarak adlandırmamakla birlikte kendisi onu bir bilim olarak tanımlamak istemektedir. O zaman ilkin şu soruyu sormamız gerekir: Collingwood'a göre metafizik nedir? Collingwood'a göre metafizik, belirli bir konu hakkında sistematik ve düzenli bir düşünme anlamına gelen bir bilimin adıdır.¹²⁶ Bununla birlikte, ona göre, bilimin doğuşu, yani düzenli ve sistematik düşünmenin kurulması aynı zamanda metafiziğin doğuşudur. O, metafiziği *mutlak önkabullerin* (absolute presuppositions) bilimi olarak varsayar. Bu yönüyle metafizik, çeşitli

¹²⁴ Alfred Jules Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 12.

¹²⁵ A. Kadir Çüçen, **Bilim Felsefesine Giriş**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 153.

¹²⁶ Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, s. 04.

zamanlarda çeşitli kişiler tarafından gerçekte hangi *mutlak önkabuller* yapıldığını bulma çabasıdır.

Buna göre, metafizikte sıradan bilimde geri plana atılmış *mutlak önkabuller* araştırılır. (Ön plana alınmış *göreceli önkabuller* (relative presuppositions) ise geri plana atılır.) Çünkü metafizikte, sıradan bilimde olduğu gibi önkabuller haklılığın ispatı olarak kullanılmazlar. Hatırlayalım ki, ilk bölümde de vurguladığımız gibi, Platon, bir tartışmada amacın haklı çıkmak olmasını retoriğin işi olarak tanımlamış ve diyalektiğin sadece bir şeyin ne olduğunu sistematik bir yöntemle kavramaya olanak tanıyan bir sorgulama/soruşturma yöntemi olduğunu vurgulamıştı. Bu anlamda Platon'un düşüncelerinin yansımaları Collingwood'un bu ifadesinde gördüğümüzü söyleyebiliriz.¹²⁷ Collingwood'a göre, haklı çıkma çabasının kendisi çok saçmadır. Çünkü önkabullerin varlığı analitik yöntemlerle açıklanamazlar, eşdeyişle bilimsel bir soruşturmada tespit edilemezler. Bu yüzden Collingwood, *mutlak önkabulleri* metafizik bir çözümlemeyle ele almak gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre metafizik, tarihsel bir bilimdir. Bunu biraz daha geniş ifade etmek gerekirse, Collingwood'un örneğinden yola çıkarak kendisinin ne anlatmak istediğini detaylandıralım. Collingwood; Newton, Kant ve Einstein'ın metafizik ifadelerini dikkate alarak bir çözümleme yapar. Buna göre, bu üç ifade sırasıyla şu şekilde temellendirilir:

1. *Bazı olayların nedeni vardır.*
2. *Her olayın nedeni vardır.*
3. *Hiçbir olayın nedeni yoktur.*¹²⁸

Collingwood'a göre bu üç önerme, üç farklı fizik bilimi ekolü için önemlidir. Çünkü bu ekolün içinde çıkan sorular, olası yanıtları belirleyerek o bilimin tüm yapısını oluştururlar. Bu açıdan bu ilgili ekollerdeki her ayrıntı, *mutlak önkabuller*le ilişkilidir. Ancak şu gözden kaçmamalıdır ki bu önkabullerin doğru kabul edilmesi ya da ulaşılan sonuçların doğruluğu, varsayımların gerçekte doğru olması anlamına

¹²⁷ Bu noktada Collingwood'un, Platon'un yöntemini bütünüyle kabul ettiği anlamı çıkmaması için, kendisinin Platon'un yöntemine ilişkin eleştirel bir yorumuna da yer vermek gerekirse; Collingwood, Platon'un felsefi başarıları ne kadar yüksek değerlendirilse de yönteminde felsefe ve matematik ayırımı net bir şekilde derinleştirmede için felsefi açıdan onun bu yönünü kusurlu bulduğunu ifade eder. Bkz. R. G. Collingwood, **An Essay on Philosophical Method**, Oxford University Press, London, 1950, ss. 15-16.

¹²⁸ Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, s. 51.

gelmez. Bir varsayımın *mantıksal etkisi* (logical efficacy)¹²⁹, onun doğru olmasına değil sadece varsayılmış olmasına bağlıdır. Bu yönüyle, metafizikçinin doğru ya da yanlış çözümlemesi yapması yanlıştır. O zaman şunu anlamaktayız ki Collingwood'un sözünü ettiği metafizik çözümleme, önermelerin doğru ya da yanlış olmalarını belirlemek değildir. Metafizik, Collingwood tarafından, *mutlak önkabullerin* bilimi olarak varsayıldığına göre, metafizik çözümleme de *mutlak önkabulleri* tespit eden çözümlemedir. Metafizikçinin *mutlak önkabulleri* incelemesi gereklidir. Buna göre, üzerine düşünmemiz gereken şudur: Newtoncu bir bilim insanına göre bazı olayların nedeni vardır, Kantçı bir bilim insanına göre ise her olayın nedeni vardır, eğer bu bilim insanı Einsteinci ise o zaman, ona göre de hiçbir olayın nedeni yoktur.

Bu noktada metafizikçi bu üç önermeden hangisinin doğru olduğunu sorabilir mi? Hayır. Bu sıradan bilim insanlarının yaptığı şeydir. Metafizikçi ise önermelerin doğru mu yanlış mı olduğunu bulmak için onları eleştirebilir ki bu, metafizikçinin yapabileceği bir şeydir. Metafizikçi elindeki verilerle sadece yorum yapar. Buna göre, metafizikçi şu gerçekten hareketle yorum yapmalıdır: Newtoncuysam, Kantçıysam ya da Einsteinciysam hangi ifadeleri doğrulayacağım bellidir. Yani metafizik çözümlemede bu ifadeler, sıradan bilimde olduğu gibi gerçek olarak değil, yalnızca, önkabul olarak vardır. Bu birbiriyle çelişik önermeler, çözümleme sırasında bir sorun olarak algılanabilir. Fakat bir metafizikçi için herhangi bir sorun teşkil etmez. Çünkü bir metafizikçi bilir ki ekoller önkabullerine göre doğruluk değeri oluşturabilecekleri ifadeler kurarlar. Yani ifadeler, içinde şekillendiği ekollerin kabullerine göre doğruluk değeri alırlar. Dikkat etmemiz gereken nokta burasıdır. Collingwood'un metafizik çözümlemede söylemek istediği şey budur. Collingwood'a göre önemli olan Newtoncu, Kantçı ve Einsteinciler tarafından hangi *mutlak önkabullerin* yapıldığını bulmaktır. Çünkü bunlar tarihsel sorulardır. Metafizik sorgulamanın tarihsel niteliği,

¹²⁹ *Mantıksal etki*, Collingwood'un tanımıyla, kişinin aklına gelen bir yığın soruyu tasnif ederek düzenlemesi ve bu düzenleme içinde mantıksal sırasına göre bir sorunun ortaya çıkmasıdır. Bir varsayımın mantıksal etkililiği öngörülenin hakikatine ya da onun doğru düşünülmesine bağlı değildir. Sadece mantık sırasına göre o sorunun yanıtlanmasına bağlıdır. Hatırlayalım ki Platon *bölme ve sentez yöntemi*yle dikkatimizi, türlerin nasıl bölüneceği bilinirse, onların düzenlenmesi ve gerektiğinde hangi bilgiye başvurabileceğinin bilinmesini kolaylaşabileceğine çekmektedir. Neyi, nasıl düzenleyeceğimi ve böleceğimi bilirsem, gerçek bilgiye ulaşmam da o kadar olanaklı hale gelir. Böylece parçalar arasından bir karşılık bulmaya başlarım. Parçaların arasından bir karşılık bulmak, türleri bölme ve bölümlenen parçaların sentezlenmesinin sonucudur. Her iki yöntem de insanın zihninin oluşturduğu varsayım ya da soruları tasnif etmeye dayanır. Buna göre, Collingwood'un *önkabullerin mantıksal etkisi* ifadesinin, Platon'un diyalektiğinde *bölme ve sentez yönteminde* uygulamış olduğu yöntemle benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.

sorularının kişisel olmamasıdır. Soru soran neyi soracağını bilecek bilince sahip olmalıdır.

Bu da Collingwood'un bilimsel olarak kabul ettiği *yüksek dereceli/seviyeli düşünme* (high-grade thinking) ile mümkündür. Çünkü Collingwood'a göre *düşük dereceli/seviyeli düşünme* (low-grade thinking), metafiziğe götürmez. Çünkü Collingwood'a göre bu, bilim dışıdır. Metafiziği bir bilim olarak kabul eden Collingwood'un ihtiyacı olan bilimsel olandır ve bu da yüksek dereceli/seviyeli düşünmedir. Çünkü düşük dereceli düşünmede zihnimizin sürüklenmesine izin veririz ve bu da bir şey hakkında belirli bir bilinç sahibi olunmadığının bir göstergesidir. Collingwood'a göre yüksek dereceli düşünce, çaba gerektirir ve ifadeleri gelişigüzel ve üzerine düşünmeden kabul etmek yerine onları haklı kılan soruşturmaya yönelir. Metafiziğin bir bilim olarak kurulmasının imkânı da buradadır. Bu bilimin ne olduğu kendi sorunları ve yöntemlerini de beraberinde getirecektir.

O zaman şunu sormalıyız: Collingwood'un düşüncesinde *mutlak önkabullerin* bilimi olarak varsaydığı metafiziğin bir bilim olarak kesin karşılığı nedir? Collingwood'a göre *“bilim, yanıtı tarih olan sorudur”*¹³⁰ ve metafizik *“her zaman bir tarih bilimi olmuştur”*¹³¹. Fakat metafizikçiler bu gerçeğin asla farkında olmamışlardır. Collingwood, metafizikçilerin tarihin ne olduğunu anlamamalarını bu gerçeğin farkında olmamalarına bağlar. Bu anlamda metafiziğin sorunları, tarihsel sorunlardır ve yöntemleri de tarihsel yöntemlerdir. Bunu fark etmek önemlidir. Bu, Collingwood'un klasik metafizikçilerin farkında olmadığını ileri sürdüğü noktadır. Bu tarihsel olanla kurulan ilişki, onun metafizikten ne anladığını da ortaya çıkarmaktadır. Tarihi, düşünme etkinliğinin bir parçası olarak gören Collingwood'a göre *“bilim bir şeyleri aramadır, bu anlamda da tarih bir bilimdir”*¹³². Tarihçinin işi geçmiş insan etkinliklerini araştırmak ve dolaylı olarak eriştiği kanıtları yorumlamaktır. Yani, bir tarihçi olarak bilgiye ulaşmada dolaylı kanıtlar bizim dayanak noktamızı oluşturur. Platon'un dediği gibi, üçgenlerin olması gerekmez, bize üçgenliği anımsatan şeyler olması yeterlidir.¹³³ Yukarıda Collingwood'un bize sunduğu örnekten yola çıkarak

¹³⁰ R. G. Collingwood, **Speculum Mentis (Ya Da Bilginin Haritası)**, çev. Kubilay Aysevener ve Zerrin Eren, Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, Ankara, 2020, (Speculum Mentis), s. 172.

¹³¹ Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, s. 58.

¹³² R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019, s. 40.

¹³³ Collingwood, *Speculum Mentis*, ss. 169-170.

anlatmaya çalıştığımız üzere, onun metafizik bir çözümleme için söyledikleri tam olarak tarihçinin yaptığı şeydir. Buna göre, tarihsel bir bilim olarak metafiziğin sorunları ve yöntemleri de tarihsel olmalıdır. Yani tarihi, kendi özelinde ve kendi yöntemleriyle ele almak gereklidir.

Collingwood'a göre, tarihçi gerçeklere ulaşması gereken kişidir. Collingwood, metafizikçinin işini bir sistem inşa etmeye benzetir. Bu nedenle tarihçinin işinin bitmeyen bir iş olduğunu belirtir. Sorular yanıtlandıkça yeni bir soruya yol açar ve bu asla bitmez. Bu noktada Collingwood, yanıtı ulaşmak için *sabit yıldızlar kümesi* (constellation) adlandırmasını verdiği bir görüşü sunar. Peki *sabit yıldızlar kümesi* ne anlama gelmektedir? Kısaca özetlememiz gerekirse, Collingwood bu görüşünde temel olarak önkabuller ve *mutlak önkabuller* yani tarihsel gerçekler ilişkisine dikkatimizi çekmektedir. Ona göre bunlar, tek tek her biri farklı anlam taşıyor gibi görünse de birlikte, yani bir bütün içerisinde düşünüldüğünde bizi sorularımızın yanıtlarına yükseltme olanağı sağlar. Hatırlayalım ki Bradley, bir şey hakkında onun yalnızca kendisi bakımından bir gerçeklik soruşturması yapılamayacağını ifade etmiş ve şeylerin bir bütün içerisindeki uyumuna dikkatleri çekmiştir. Buna göre Collingwood, *sabit yıldızlar kümesi* ile, Bradley'nin yönelimine benzer bir biçimde tarihsel gerçeklerle önkabüllerin birbiriyle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Her şey bir başka şeyle ilişkisi içerisinde anlaşılabilir, yani her şeyin her şeyle ilişkili olduğu bir düzen içerisinde anlayabileceğimiz birlikli yapılardan söz edilmektedir.

O zaman ilgimizi bunlar arasındaki ilişkiye yöneltmeliyiz. Tarihsel gerçekler ve önkabuller arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. Bu gerçekler, ilgili önkabüllere uygun olarak ifade edilmişlerdir. Bu anlamda, *mutlak önkabüllerimiz*, tarihsel olayları sınıflandırmamız için bize yardımcı olan görme aracımız olurlar. Eşdeyişle *mutlak önkabüller*, bizim tarihsel olayları sınıflandırmamıza yarayan gözlüklerdir. *Mutlak önkabüller* sonradan oluşan bir şey değildir, zaten bizde vardır. Onlar, bizim dünyayı kabullenme biçimimiz, uzlaşım sal kavrayışımızdır. Bu noktada, *mutlak önkabülleri* dünyayla kurduğumuz ilişkide birer dayanak noktası olarak kabul etmek gereklidir. Kavrayışımızı belirleyen, kavrayışımızı o şekilde doğrulamamızı sağlayan temel kabüllerimizdir. Temel kabüllerimiz neyse dünyayı görme şeklimiz de öyle olur. Buna göre *mutlak önkabüller*, temel olan, yani başlangıçtaki uzlaşım sal kabüllerimiz, her şeyi bunun

üzerine kurduğumuz referanslardır. Buna göre bizim tarihsel araştırmamız için dönüp bakacağımız yer burasıdır, bizim kaynağımız haline gelirler.

Collingwood'un metafiziği neden tarihsel bir bilim olarak adlandırıldığı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü *mutlak önkabüller* tarihsel olarak orada mevcutturlar ve bu nedenledir ki bizim herhangi bir ifadenin anlamını sorgulayabilmemiz o ifadeyle ilgili tarihsel bir soruşturma yapmamızı gerektirir. Geçmiş insan etkinlikleri olarak tarih, bir süreç araştırmasını zorunlu kılar. Böylelikle bir ifadenin geçmişte hangi süreçlerden geçerek zihnin öyle bir ifadeyi, uzlaşmış temel kabullerden ötürü kurmuş olduğunu saptayabilmemiz mümkün olur. Soruşturmamızın tarihsel olmasının nedeni budur. Yani bir ifadenin neden öyle ifade edilmiş olduğunu tespit etmek zihnin tarihsel bir sorgulamasından başka bir şey değildir. Bu yüzden metafizik tarihsel bir bilimdir. Neden? Çünkü bir ifadenin hangi koşullarda, kimlerce ve nasıl, hangi temel kabuller üzerinde uzlaşmış olarak kurulmuş olduğunu tespit etmektedir.

Collingwood, önkabülleri *mutlak önkabuller* ve *göreceli önkabuller* olarak ele alır. Önkabullerin birbirine göre mutlak ya da göreceli oluşu tamamen sorgulanabilirliğe dayalıdır. Collingwood'a göre, bir önkabul herhangi bir soruya verilmiş yanıt ise görecelidir. Çünkü doğru ya da yanlış olduğu sorgulamasına açıktır. Doğruluk ya da yanlışlık ölçütü üzerinden değerlendirilemeyen önkabuller ise *mutlak önkabuller*dir, çünkü onlar sorgulanabilir değildir. Onlar sadece kabul edilir. Haklılık ispatı olarak yer almazlar, onlara doğruluk ilkesi uygulanamaz. Çünkü onlar zaten doğrulamanın ana ögesidir. Metafizikçinin görevi, kabul görmüş olan ifadeyi açıklığa kavuşturmaktır. "*Tüm önkabuller, birbirlerine göre görecelidir ve bunun da anlamı aslında mutlak önkabullerin olmadığıdır*"¹³⁴. Collingwood'a göre, metafizik çözümleme ile *mutlak önkabuller*in ne olduğunu bulmak mümkündür. İzlenmesi gereken yol, bir önkabulün göreceli mi yoksa mutlak mı olduğunu belirlemektir. Tarihsel olarak mevcut olan *mutlak önkabuller*, tarihsel bir soruşturmayı gerekli kılar ve böylece herhangi bir ifadenin hangi koşullarda ortaya çıktığı anlaşılabilir.

Collingwood'a göre, metafiziği tarihsel bir bilim olarak kabul etmek, Kant'tan beri filozofların metafizikten duydukları hoşnutsuzluğu ortadan kaldıracaktır. Metafiziğin tarihsel bir bilim olduğu ve *mutlak önkabuller*in bilimi olduğunu kabul

¹³⁴ Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 196.

etmek, metafiziği gerçek metafizik olarak kabul edilmesinin önünü açarak sözde metafizikten ayıracaktır da aynı zamanda. Çünkü Collingwood’a göre metafizik, tarihsel bir bilimdir ve böyle olduğu için hangi koşullarda, kimlerce, nasıl, hangi *mutlak önkabullerin* yapıldığını bulma çabasıdır. Bu yönüyle, ona göre, varsayımların kesinlikle doğru ya da kesinlikle yanlış olduğunu kabul eden bir düşüncenin ortaya çıkardığı sözde metafizikle karıştırılmamalıdır. Collingwood’un sözünü ettiği metafizik, tarihsel bir bilim olarak bir keşiftir, bir anlama yolculuğudur.

Buna göre, Collingwood için “*metafizik nasıl bir bilim olabilir? Daha eksiksiz ve daha bilinçli olarak, aslında her zaman olduğu gibi bir tarih bilimi olarak*”¹³⁵. Collingwood’un yapmış olduğu “*reform sayesinde metafizik, kendisine yöneltilen eleştirilere tam ve kesin bir yanıt bulmuş olacaktır*”¹³⁶. Collingwood’un *mutlak önkabullere* dayanan tarihsel bilim olarak tanımladığı metafizik düşüncesinde reform etkisi neden önemlidir sorusunu düşünmemiz gerekir. Çünkü bu düşünce yenilikçi olduğu kadar ilham verici bir özelliğe de sahiptir.¹³⁷ Collingwood’un felsefesinde tarih ve metafiziğin iç içe geçmesi, bir ifadenin açık olan ilkelerinden başlayarak ona ait önkabuller aracılığıyla onun *mutlak önkabullerine* ulaşana kadar bir arkeolog gibi kazı çalışmasını pratik etme yöntemi sunar.¹³⁸

Collingwood, yukarıda da yer verdiğimiz gibi, insanların yakın zamana kadar tarihin ne olduğunu anlayamamalarının metafiziği de anlayamamalarına neden olduğu görüşündedir. Ona göre bu anlamama, bazı tarihçilerin sadece elde olan kanıtlar üzerinden bir araştırma yapmalarından ve verileni tekrar etme zaafına düşmelerinden kaynaklanır. Collingwood bunu, *makas-zamk tarihçiliği*¹³⁹ olarak adlandırır. Bu, ona

¹³⁵ Collingwood, An Essay on Metaphysics, s. 77.

¹³⁶ Collingwood, An Essay on Metaphysics, s. 77.

¹³⁷ Bu noktada Collingwood’un metafizik üzerine düşüncelerini eleştiriye kapalı, bir yöntem gibi sunduğumuzun zannedilmemesi için eleştirilerden birinin paylaşılmasının yararlı olacağını düşünüyoruz. “*Mink, Collingwood’un her ifadenin gerçekten bir soruya bir yanıt olduğu önermesini inceler ve gerçekten öyle olup olmadığını sorgular. Ona göre, Collingwood’un mutlak önkabullere atadığı bu kutsal yaklaşım, bu ilkenin gerektirdiği kapsamlı tartışmayı hafifletmektedir. Bu gerekçelerle, Collingwood’un metafiziğinin yeterliliğine ilişkin çelişkileri düşünmek gerekmektedir.*” Bkz. Robert B. Davidson, “Collingwood’s Metaphysics - a Critique”, **The Southwestern Journal of Philosophy**, Cilt: 4, Sayı: 1, University of Arkansas Press, (ss. 49-56), 1973, s. 56.

¹³⁸ Dale Jacques, “Collingwood on Historical Authority and Historical Imagination”, **Journal of the Philosophy of History**, Cilt: 3, (ss. 55-78), 2009, s. 66.

¹³⁹ Çoğu Collingwood çevirisinde bu ifadeye “*kes-yapıştır tarihi/tarihçiliği*” olarak da rastlamak mümkündür. Fakat biz tezimizde bu ifadeyi, Aysevener’den referansla “*makas-zamk tarihi/tarihçiliği*” olarak kullanmayı tercih ettiğimizi belirtmek isteriz. Bkz. Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 67.

göre metafiziğin tarihsel karakterinin açıkça kavranamamasından ileri gelmektedir. Collingwood için tarih artık *makas-zamk tarihi* değildir. Tarihçi kendisine sunulan ifadeleri kabul edip, tekrar etmek yerine zihninde bir dizi uygun soru ortaya çıkaracağı bir soru avına çıkmalıdır. Bu sorgulamaya dayalı yöntemiyle, bulduğu yanıtlara göre eldeki verileri kendi düşünce sürecinden geçirerek kendi açıklamalarıyla değerlendirmelidir, yani yorumlamalıdır.¹⁴⁰ Böylece tarihçi, belirli bir zamanda belirli kişilerce hangi *mutlak önkabullerin* yapıldığını bulabilir ve araştırmasındaki belirsizlikleri ortadan kaldırabilir. Bu, bütünsel bir kavrayış demektir.

Collingwood'un metafizik reformu düşüncesinin temeli de bu bütünsel kavrayışa ulaşabilme çabasıdır. Yorumlama için anlamaya ihtiyaç vardır. Hangi *mutlak önkabullerin* yapıldığını bulmak, yani tarihsel olayları sadece sıralarına göre yan yana getirmek değil de nedenlerini anlamaya çalışmak bizi anlamaya ulaştırır. Hermeneutik açısından Collingwood'un metafizik reformunun önemi de buradadır. Bir şeyi, o şey yapan nedenleri anladığımızda yorumlayabiliriz. Collingwood önyargı ve önyargıları belirleyen süreçler üzerinde durarak metafiziğin, zihni incelemenin bir yolu olduğunu gözler önüne sermiştir. “*Collingwood'un mutlak önkabuller kuramı, özellikle ampiristlerin katı bilimci yaklaşımlarına karşı ses getirmiştir ve Collingwood bu kuramla, her türlü bilme etkinliğimizde metafiziğin neden göz ardı edilemeyeceğini açığa çıkartmıştır*”¹⁴¹. Onun metafiziğe katmış olduğu anlamla metafizik, bilme etkinliğinde artık yok sayılamayacağı bir özellik kazanmıştır. Böylece araştırmacılar, metafiziğin işlevini anlamış olarak araştırmalarını yürütürler. Hangi *mutlak önkabullerin* ne şartlarda oluştuğunun araştırılması, bu süreçte hangi kararların nasıl belirlendiğinin araştırılmasıdır aynı zamanda. Buna göre metafiziğin, hermeneutik tecrübede yorumlamaya altyapı sağladığını da söyleyebiliriz. Böylece “*anlama yöntemini kullanan araştırmacı, uğraşısı olan malzemenin içine işlemiş olan tinsel öğeleri ortaya çıkartmak için uğraşır. Yani, onun için önem taşıyan şey, “yapıtın içine*

¹⁴⁰ Collingwood, eleştirel bir tarihçi olunması düşüncesindedir. Daha geniş bir şekilde ifade etmek gerekirse: “*Eleştirel tarih: tanıklıkları sorgulamak. Tarihsel bilgi teorisi için eleştirel tarihin önemi, eleştirel tarihinin (ve eleştirel tavra sahip olduğu kadarıyla her tarihinin: çünkü bütünüyle eleştirel olmayan tarih diye bir şey yoktur ve asla olmamıştır) otoritelerinin kendisine söylediklerine karşı salt alıcı/kabul edici tavrı açıkça terketmesinde ve böylelikle onları artık sözcüğün gerçek anlamında otorite olarak görmemesinde yatar.*” Bkz. R. G. Collingwood, **Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar**, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 233.

¹⁴¹ Aysevener, R. G. Collingwood'un Tarih Felsefesi, s. 88.

yerleştirilmiş anlam içerikleridir”¹⁴². Bu anlamları keşfetmek için de Collingwood, yorumlama için anlamayı mümkün kılacak tarihsel soruşturmasında Platoncu soru ve yanıt diyalektiğine dayanan *soru ve yanıt mantığı* kuramını kullanacaktır.

2.3. SORU ve YANIT MANTIĞI

Collingwood, *An Essay on Metaphysics* adlı yapıtında, soru sormayı bir tür zihin avına benzetir ve bunu *zihinsel açlık* (mental hunger) dediğı şeyle temellendirir. Kişinin zihninin çaba gerektirmeyen düşünmelerine karşılık, çaba gerektiren düşünmeleri onun zihinsel açlık çekmeye başlamasına neden olur. Bunun için de avlanma eylemi gibi zihnin avını araması süreci başlar. Bu av, bir soru sorma eylemidir ve Collingwood için -ne sorduğumuzun bilincine sahip olarak- yüksek dereceli düşünme biçiminin de ilk adımıdır.

Soru sormayı bir tür zihinsel av olarak gören Collingwood’a göre soru sormak avlamaktır, kurnazca avlamak ise ustalıkla ya da bilimsel olarak soru sormaktır. Bu soru sorma etkinliğinin iki aşaması vardır: “Çözme/Açma (disentangling) ve hazırlama/düzenleme (arranging)”¹⁴³. Collingwood’a göre bu iki aşamalı soru sorma etkinliğinde ilk aşama, hangi soruların sorulacağını ayırt edilmesidir. Collingwood bunu, “düşümleri çözmek için ayrıştırma” olarak ifade eder. İkinci aşama, soruları mantıksal sıralarına göre düzenlemektir. Bu iki aşama bize, anlama ulaşma konusunda ilerletici bir yol açar. Süreç içinde aklımıza bir yığın soru gelebilir. Ama tüm soruların hepsini yanıtlamaya çalışmak olanaklı değildir. Zaten Collingwood’un amacı da tüm soruların yanıtını bulmak değildir. Ona göre her ifade zaten bir soruya verilmiş yanıttır. Bu anlamda, bir şey ifade eden kişinin soruyu da biliyor olduğu kabul edilir. O yüzden Collingwood için en önemli nokta sorunun ne olduğunun bilinmesidir. Sorunun ne olduğu bilirse yanıt da ona bağlı olarak bilinecektir. Buna göre soruları mantıksal sıralarına göre sıralamak ve hangi sorunun sorulacağını ayırt etmek gerekir.

Buradaki “mantık” sözcüğü, klasik mantıktaki bir akıl yürütme değildir. Collingwoodcu mantıksal sıralamada sorular, onların herbirinin ne zaman ortaya çıkacağını düzenlenmesine bağlıdır. Collingwood bunu bir sorunun ortaya çıkması

¹⁴² Kubilay Aysevener, “Antikçağ’dan Günümüze Tarih Tasarımları”, **ÇTTAD**, Cilt: 8, Sayı: 18-19, (ss. 03-19), 2009, s. 16.

¹⁴³ Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, s. 38.

olarak görür ve bir sorunun ortaya çıkmasına *mantıksal etki*, adını vermektedir. Bir varsayımın *mantıksal etkisi*, onun doğru olmasına değil, sadece varsayılmış olmasına bağlıdır. Bu yönüyle, doğru ya da yanlış çözümlemesi yapılması yanlıştır. Buradaki mantıksal etki, ön kabulleri bir doğruluğa ya da gerçekliğe yükseltme değildir. Collingwood'un sözünü ettiği *mantıksal etki*, soru ve yanıt mantığına ilişkin olarak düşünüldüğünde bir sorunun sadece yanıtlanmasına bağlıdır. Buna göre, Collingwood'un da belirttiği gibi, soru soranın yanıtları doğru olarak düşünmesine değil sadece soruyu kabul etmesine bağlıdır.¹⁴⁴ Yani, soruların yanıtlarını birer göreceli önkabul olarak gören Collingwood için yanıtlar bir gerçeklik değeri taşımaz. Bu anlamda, dikkat etmemiz gereken onların sadece varsayılması olmalarıdır. Eşdeyişle “*bir önkabulün mantıksal etkisi, yalnızca onun varsayılıyor olması üzerinedir. Collingwood bu bildirimiyle, önkabullerin gerçeğe karşılık gelmediklerini tersine gerçekliği belirlediklerini ifade eder*”¹⁴⁵.

Collingwood, bir tür çözümleme yöntemi olarak ele aldığı önkabullerin bu mantıksal etkisini ön kabulleri saptama olarak görmektedir. Bu anlamda Collingwood için soru, yanıtlarından önce gelir. Çünkü ona göre tüm bilim dediğimiz şey bir soruyla başlar, tamamen sistematiktir ve mantıksal olarak soru, yanıtından önce gelir. Onun *Bir Özyaşam Öyküsü* adlı yapıtında da belirttiği gibi, “*yanıtlara yönelip soruları gözardı eden bir mantık, yanlış bir mantıktır*”¹⁴⁶. Yani Collingwood'un sorgulamasında soru, dikkat etmemiz gereken bir önceliğe sahiptir. Bu konuda James Somerville, soru sormanın Collingwood tarafından bir iddia olmadığını, aslında tam tersine tüm iddia etmeleri askıya alan bir sorgulama hali olduğunu ileri sürer. Bu sorgulamadaki yanıt verme, bilme etkinliği içerisinde bir varsayım oluşturma durumudur. Bu varsayım da saf bir hayal gücüne dayanır. En açık ifadeyle soru sormak, hiçbir şey iddia etmek anlamına gelmez.¹⁴⁷ Collingwood'un sorgulama anlayışında tüm önermeler soru ve yanıtta oluşan bir yapıya sahiptir. Collingwood'a göre iddiada bulunmak değil, soru sormak önceliklidir.

¹⁴⁴ Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, s. 39.

¹⁴⁵ Aysever, *Tarih Felsefesi*, s. 195.

¹⁴⁶ R. G. Collingwood, *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev. Ayşe Nihal Akbulut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 30.

¹⁴⁷ James Somerville, “Collingwood’s Logic of the Question and Answer”, *The Monist*, Oxford University Press, Cilt: 72, Sayı: 4, (ss. 526-541), 1989, s. 528.

Buna göre diyebiliriz ki Collingwood, doğruyu kanıtlama amacı taşıyan bir görüşe sahip değildir ve soru sormayı bir tür sorgulama etkinliği olarak düşünmektedir. Ona göre ilk ve temel olan bir şey varsa o da düşündürmektir. Collingwood, düşünmeye başlamadan herhangi bir veriye sahip olunamayacağını, düşünmenin kendisinin soru sormak olduğunu ileri sürer.¹⁴⁸ Her şey bir soruyla ilişkilendirildiği takdirde bir yanıt olasılığı içerir. Öncelikli olan, ne soracağını bilmenin bilincinde olmaktır. Her şey sorunun kendisini anlamakla ilişkilidir. Bu bir doğruyu bulma arayışı değil, bir keşiftir. *“Bu anlamıyla, tarihsel bir araştırmada, herhangi bir metni anlaşılabilir kılacak yegâne yol, tarihçinin metnin yanıtladığı soruyu bulma çabası üzerinde şekillenmiş olanıdır.”*¹⁴⁹

Hatırlayalım ki birinci bölümde Platon’un diyalektik yöntemi ile ilgili aynı özellikten bahsetmiştik. Platon bize “doğru bilgi budur” saptaması yapmıyor, bilgiye ulaşmanın olanaklılığını tartışmaya açarak bize “bilgiye ulaşmanın yöntemsel önerisi”ni sunuyordu. Bu anlamda Collingwood’un sorgulamasının diyalektik yönü bize “tarihsel anlama” önerisi sunmaktadır. Collingwood da Platon gibi soru sormanın doğru soruyla olan ilişkisi üzerinde durur. Soru, her zaman konuyla ilgili olmalı ve yanıtı da yeni sorulara olanak tanıyacak özellikte olmalıdır. Böylece bu soru yanıt ilişkisi içerisinde anlama, açıklama ve yorumlama mümkün duruma gelebilir. Buna göre, Platon bölümünde de yer verdiğimiz üzere, Platon’un diyalogun ilerlemesi için gerekli gördüğü ve gerçek bilgiye ulaşmanın koşulu olarak kabul ettiği uygun soru Collingwood için de soruşturmanın başlangıç noktasıdır. *“Uygun soru, “beliren” sorudur. Uygun yanıt ise, soru ve yanıt sürecinde ilerlememizi sağlayan yanıttır.”*¹⁵⁰ Çünkü *“Collingwood’a göre, gerçek, soru ve yanıt bileşiminde ortaya çıkar; yani o, varsayım ya da varsayım dizisi içinde bulunabilecek bir şey değildir”*¹⁵¹. Sorunun uygunluğu yanıtı da etkilediğinden uygun soru, soruşturma için önemlidir. Bu soruşturmayı tarihsel bir soruşturma olarak gören Collingwood’a göre, dolayısıyla, soru ve sorunlar da tarihseldir.

Collingwood, tarihsel bir soru ve yanıt ilişkisi için metinlere uygun bir soruyla başlamayı önemsemektedir. Çünkü tarihsel anlamayı temel alan bir sorgulamada

¹⁴⁸ Collingwood, Tarih Tasarımı, s. 325.

¹⁴⁹ Kubilay Aysevener, “Bir Tarih Yöntemi Olarak Soru ve Yanıt Mantığı”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 40, Sayı: 3-4, (ss. 37-49), 2000, s. 47.

¹⁵⁰ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 60.

¹⁵¹ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 60.

tarihsel veriler genelde yazılı ifadelerdir. Bu nedenle Collingwood, yazılı ifadelerde ne söylenmek istendiğinin keşfedilmesinin önemi üzerinde durur. Ona göre, sorularımızı bir metne yöneltmek gerekir. Metni anlarsak metnin içindeki tarihsel sorunların yanıtına da erişebiliriz. Bu yüzden metnin hangi sorunun yanıtı olarak kurulduğunu keşfetmemiz gerekir. “Collingwood şunu öne sürer: Biz metni yalnızca cevabını verdiği soruyu anladığımızda anlayabiliriz.”¹⁵² Bu nedenle, soruyu doğru anlamak, anlamı yakalamak açısından da önemlidir. Yani sorunun bağlantılı olduğu diğer sorular da dahil her şey tümüyle özel bir soruya bağlıdır.¹⁵³

Collingwood’un soru ve yanıt mantığıyla metnin anlamını anlamakla herhangi bir tarihsel gerçeklik ispatı amacı yoktur. Onun amacı soru ve yanıt diyalektiğine dayanan bir soruşturma içerisinde bir keşiftir, tarihsel bilgiyle bir tarihsel anlamaya ulaşma çabasıdır. Metni anlamak, bir anlamda insanın kendisini keşfetmesidir. Çünkü “insanın doğaya ve topluma zihinsel ve eylemsel her türlü katkısı onun tarihsel var oluşunun temellerini oluşturur”¹⁵⁴ ve “dünyası olan ancak insandır, dünya bizim için metinlerin ortaya çıkardığı göndermeler bütünüdür.”¹⁵⁵ Bu açıdan tezin ilerleyen bölümlerinde daha detaylı değineceğimiz üzere tin bilimlerini tarihselliklerle birleştiren “Dilthey’e göre tin bilimlerinin en köklüsü olan tarihin amacı, insan tininin doğasını tanıyabilmektir. İnsan doğasının totalitesi sadece tarihte verilidir”¹⁵⁶. Bu anlamda Collingwood’un tarihsel anlama temelli soru ve yanıt mantığı, insanın kendisini anlamasına olanak tanıyan bir özelliğe de sahiptir.

Collingwood’un soru ve yanıt mantığına dayalı diyalektik tarihsel anlama kuramının epistemolojik olduğu kadar ontolojik özellikleri de içerdiği açıktır. Collingwood’un soruşturma mantığı, insanın kendisini tarihsel yöntemle sorgulaması ve kendi kendisini de anlamasını içermektedir. “Collingwood’un soruları, geleneksel tarih felsefesinin sorularından çok farklıdır.”¹⁵⁷ “Collingwood, tarih’i “zihnin bilimi;

¹⁵² Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, 2. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 152.

¹⁵³ Stephen Turner, “Collingwood and Weber vs. Mink: History after the Cognitive Turn”, **Journal for the Philosophy of History** 5, (ss. 230-260), 2011.

¹⁵⁴ Kubilay Aysevener, “Tarih Biliminde Felsefi Bir Sorgulamanın Önemi Üzerine”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 36, (ss. 73-82), 2002, s. 78.

¹⁵⁵ Paul Ricoeur, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, (ss. 27-44), 1990, s. 31.

¹⁵⁶ Doğan Özlem, **Tarihselci Gelenek (Dilthey, Weber, Gadamer)**, Notos Kitap, İstanbul, 2018, (Tarihselci Gelenek), s. 30.

¹⁵⁷ Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 163.

zihnin öz-bilgisi ve kendi kendini oluşturma kendisi” olarak tanımlamıştır. Collingwood burada, “zihni sorgulamanın yolunun, ancak tarihin yöntemleriyle olanaklı olduğunu” göstermek istemektedir.”¹⁵⁸ Collingwood’un sorgulama düşüncesi tarihsel anlamayı olanaklı kılan bir soru ve yanıt mantığına dayanan bir felsefi yöntem sunmaktadır. Bu bir anlamda *uzlaşmadır* (reapprochement), felsefe ve tarihin ortaklığıdır. Felsefi çözümleme ve değerlendirmelerle tarihsel anlayış bir araya gelerek felsefi çözümleme yöntemiyle tarihsel anlamının keşfine olanak sağlamaktadır. Buna göre “soru ve yanıt mantığı, önce Collingwood sonra Gadamer’in özellikle üzerinde durdukları ve tarihsel anlamının nasıl olanaklı olabileceğine getirmiş oldukları bir çözümdür”¹⁵⁹.

Felsefi bir çözümlemeyle yapıtın içindeki anlam içeriklerini ortaya çıkartmayı amaçlayan bir tarihsel soruşturma amacıyla olan Collingwood, tarihsel anlamının keşfine, soru ve yanıt mantığı yanında *yeniden canlandırmayı* (reenactment) da dahil eder. Collingwood’a göre bir tarihçi öğrenmek istediği olgulara görgü tanıklığı yapamaz, geçmişini deneysel olarak kavrayamaz, kayıtlı tek bir kanıta inanarak bilmez.¹⁶⁰ Bir tarihçi bilmek istediği olgunun bilgisini uygun soru ve yanıtlarına göre, yani, sorgulama etkinliği içerisinde yaklaşarak keşfeder. “Keşif, düşüncelerin yeniden canlandırılması anlamına gelir.”¹⁶¹ Collingwood’a göre yeniden canlandırma, bir zihnin etkinliğidir ve insan kendi geçmişini yeniden keşfederken, yeniden canlandığı düşünceleri kendi düşünceleri olarak canlandırır aynı zamanda. Çünkü “geçmiş, yeniden canlandırılana ilişkin düşüncedir, benim kendime ilişkin bilgilerim de tarihsel bilgidir”¹⁶². Bu neden önemlidir? Çünkü “bireyin kendisinin ya da başkasının geçmişteki düşüncelerini yeniden düşünme yeteneği, tarih yapmanın gerçek koşuludur”¹⁶³.

Tarihsel anlama amacıyla metnin bir sorunun yanıtını olduğu düşünen ve soruyu anladığımızda metni de anlayacağımızı söyleyen Collingwood’a göre bir tarihçi, yanıt olarak metni yani geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırmalıdır. O zaman geçmişe daha yakından bakılmış olunur ve tarihsel nedenler görülür. Bir metne

¹⁵⁸ Aysevener, Tarih Felsefesi, ss. 163-164.

¹⁵⁹ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 54.

¹⁶⁰ Collingwood, Tarih Tasarımı, s. 325.

¹⁶¹ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 71.

¹⁶² Collingwood, Tarih Tasarımı, s. 338.

¹⁶³ Aysevener, R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi, s. 77.

yönelmek, o metinde ne düşünüldüğünü keşfetmektir aynı zamanda. Collingwood bunun için kişinin kendi zihninde o metinde ne düşünüldüğünü düşünmesi gerektiğini söyler. Böylece geçmiş düşüncelerin bilgisi olarak tarihin olanaklılığından söz edilebilir. Ama bu tek başına tarihin olanaklılığını göstermez. Bu, geçmişin şimdide yeniden canlandırılması ve geçmiş düşüncelerin şimdide anlaşılmasına çalışılmasıdır. Bu bir imgelemedir. Bu yönüyle, Collingwood *Tarih Tasarımı* adlı kitabında tarihi, romanla eş değer düşünebileceğimizi söyler. Ona göre her ikisi de kendini açıklayıcı ve bu yetkiyi kendisinden alan etkinliğin ürünüdürler. Demek ki burada dikkat etmememiz gereken şey *a priori* bir imgelemedir.

Tarihçinin işi ve romancının işini benzer olarak değerlendiren Collingwood’a göre, her ne kadar benzer gibi görünseler de tarih ve roman arasında temel bir fark vardır. *“Farklı oldukları yer, tarihçinin işinin doğru olduğunun söylenmesidir. Romancının yalnızca tek bir işi vardır: Tutarlı bir resim, anlamlı bir resim kurmak. Tarihçinin iki işi vardır: Hem bunu yapması hem de gerçekte oldukları gibi şeylerin ve gerçeklerin olup bittikleri gibi olayların bir resmini kurması gerekir.”*¹⁶⁴ Bu, tarihsel imgeleme anlamına gelmektedir. Bu noktada aklımıza şu soru gelebilir: Tarihsel imgelemenin işlevi nedir?

Collingwood’a göre, kanıtlara doğru soruyla yaklaştığımızda o kanıt bize kullanılabilir tarihsel bilgiyi sunar. Bu kanıtlar, bir metin gibi yazılı bir ifade olabildiği gibi sözlü bir ifade ya da bir parmak izi bile olabilir. Önemli olan şey, şimdi ve burada algılanabilir bir şey olmasıdır.¹⁶⁵ Collingwood’a göre *“öyleyse, tüm algılanabilir dünya, potansiyel olarak ve ilkece, tarihçi için kanıttır”*¹⁶⁶. Her şey bir tarihçinin neyi, nasıl kullanabileceğini bilmesiyle ilgilidir. Tarihçinin doğru tarihsel bilgiye yakınlığı, onun hangi kanıttan ne öğrenebileceğinin imkânıdır. Bu da belirli bir tarihsel bilgiyi gerekli kılar ki tarihsel bakış açısı olanaklı hale gelsin. Çünkü *“kanıt ancak birisi ona tarihsel olarak baktığı zaman kanıttır”*¹⁶⁷. Böylelikle şu sonuca varabiliriz: Bir tarihsel bilgiye giden yol başka tarihsel bilgiden geçer ve tarihsel düşünme içerisinde gerçekleşir. Tarihsel düşünme, Collingwood’a göre, geçmişin tasarım olarak düşünülmesi, yani tarihsel imgelemedir. Collingwood, şimdi ve buradaya ilişkin

¹⁶⁴ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 288.

¹⁶⁵ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 289.

¹⁶⁶ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 289.

¹⁶⁷ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 289.

olarak şimdinin de kendi gemişi olduğunu belirtir. Buna göre, her bir tarihsel imgeleme, ona göre, bu şimdinin geçmişini, şimdi ve burada algılanmış olarak şimdinin geçmişini yeniden canlandırmaya yöneliktir.

Collingwood'un bir zihin etkinliği olarak gördüğü yeniden canlandırma, tarihsel bilgiyi olanaklı kılar. Buna göre, Collingwood'un vurguladığı gibi, tarihi olduğu gibi değil olduğunu düşündüğümüz şekilde yorumlar ve yeniden şekillendiririz. "*Tarih olayları tarihçinin "gözünün önünden geçmez."*"¹⁶⁸ Tarihçi, bu tanıklık edemediği, geçmiş zamana ait olayları zihninde yeniden düşünerek onları yeniden canlandırır, zihninde o olayları yeniden yaratır. Çünkü, Collingwood'un da vurguladığı gibi, tarih bir gösteri değildir. O, tarihi bir bilim olarak kabul etmektedir ve ona göre "*bilim bir şeyleri keşfetmektir; geçmişte yapılan insan eylemleri hakkındaki sorulara yanıt aramadır*"¹⁶⁹. Ona göre tarihçi eldeki verileri tekrar eden değil, tarihsel anlamayı sağlayacak yanıtlara ulaşmaya çalışan kişidir. Bunu sürekli olarak düşünerek, tarihsel olayları zihninde yeniden yaratarak ve uygun sorularla tarihsel bilgiyi elde ederek yapabilir. O zaman kişi, görünenin ardındakine ulaşabilir ve bütünsel kavrayışa sahip olabilir. Dolayısıyla anlama ulaşan kişi, yorumlama yapabilir konuma gelecektir. Tarihi anlama konusunda Collingwood'un düşünme etkinliğine önem vermesinin nedeni de budur. Tarihçinin işi kanıtları anlamlandırmaktır ve Collingwood da tarihsel soruşturmaya yönelik tüm savlarında tarihin olanaklılığı içerisinde anlama ve anlamlandırma yollarını araştırmıştır.

Collingwood, *metafizik reformu* ile pozitivistlerin metafizik karşıtlığının yarattığı görüşe karşı çıkarak sahte metafiziğin yarattığı sorunları gözler önüne sermiştir. O, metafiziğin aslında ne olduğu ve işlevine ilişkin iddialarıyla metafiziğin bilme etkinliği içinde göz ardı edilemeyeceğini göstermiştir. Özellikle tarihsel anlamaya yönelik tarih tasarımı *soru ve yanıt mantığı, yeniden canlandırma, tarihsel imgelem* gibi temel savlarıyla Collingwood, 20. yüzyıl felsefesi hermeneutik soruna yönelik ufuk açıcı olmuştur. Collingwood'un hermeneutikle doğrudan bir ilişkisi olmamasına rağmen düşünceleri özellikle tarihsel anlama ve yorumlama konusunda dikkate değer bulunmuştur. Onun amacı, bilim olarak gördüğü tarihi, felsefe yardımıyla anlamak ve bunu nesnel bir tutumla gerçekleştirmektir. Bu yönüyle

¹⁶⁸ Collingwood, Tarih Tasarımı, s. 132.

¹⁶⁹ R. G. Collingwood, **The Idea of History**, Oxford University Press, London, 1946, s. 09.

Collingwood'un temel kaygısı, yorumlamadan çok tarihsel bir keşif ve anlamadır. Tarihsel soruşturma içinde kendini de keşfetme imkânıdır. Collingwood, kendimize ilişkin bilgimizi de bu yönüyle tarihsel bilgi kabul eder. O, tarihsel imgeleme ve yeniden canlandırma savlarıyla geçmiş ve şimdinin birliğinde tarihsel bir tasarım içinde bir keşif amaçlar. Collingwood, bütünlüklü bir bilgi olanağı iddiasında değildir. O, bu savlarıyla evrensel ve akılsal bir tarihsel imgelem tasarımı düşüncesinin olanaklarını araştırmıştır. Onun bu, geçmiş ve şimdi arasında araştırılan tarihsel bilgiyi olanaklı hale getirme sürecinde felsefe temel bir işleve sahiptir. Onun tarih ve felsefede uzlaşmayı amaçlayan düşüncesinde felsefenin şeylere yönelik bilme etkinliğinde soru sorma özelliğini kendi düşüncesinde soru ve yanıt mantığı olarak şekillendirir. Onun kullandığı bu yöntem, Platon'un diyalektiğinin soru ve yanıt ilişkisine dayanan temeline dayanmaktadır. Metin ile diyalektik bir ilişkiyi doğru sorularla tarihsel bilgiyi elde etme amacıyla kullanmıştır.

Collingwood'un düşüncesine göre, yukarıda da değindiğimiz gibi, tarihsel bilgi salt olarak yazılı ifadelerden oluşan kanıtlara dayanılarak edinilmez. Tüm algınabilir şeyler, tarihçi için potansiyel birer kanıttır. Tarihçinin elde ettiği verileri kendi sorularıyla kendi zihninden geçirerek bir sonuca ulaşmasıyla tarihsel bilginin olanaklılığı üzerine yoğunlaşan Collingwood, bunu tarihsel imgelemeyle geçmişin şimdide yeniden canlandırılması yoluyla tarihin tasarlanması üzerine kurar. Bu da demek olur ki Collingwood, şimdide kurulacak bir tarihle statik değil, dinamik ve canlı bir tarihten söz etmektedir. Dolayısıyla bunun için diyalektik bir ilişki, şimdi ve buradalığa en uygun anlama yoludur. Collingwood, bunun için soru ve yanıt mantığını kullanmıştır. Soru ve yanıt mantığı, tarihsel bir çözümleme yapan araştırmacıya daha belirgin yanıtlar sunmakla beraber, tarihsel düşünmeyi kurgusal düşünce akışından uzak tutan bir içeriğe sahiptir. Bu yönüyle soru ve yanıt mantığı, bu içeriğiyle, Collingwood'un sunduğu biçimde ele alınmıştır.¹⁷⁰ Örneğin Gadamer, Collingwood'un soru ve yanıt mantığını kendi hermeneutik düşüncesini geliştirmek amacıyla kullanmıştır.

¹⁷⁰ Mehmet Büyüktuncay, "İmgelemden Anlatıya Tarihsel Düşünmenin Formları", **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı: 23, (ss. 49-74), 2014, s. 57.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANS-GEORG GADAMER

3.1. HERMENEUTİK DÖNÜŞÜM

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin genel hatlarını değerlendirmeye geçmeden ilkin hermeneutik nedir sorusunun yanıtıyla başlamak uygun olacaktır. Hermeneutik, Türkçeleştirilmiş biçimiyle yorumsama(cılık), en yaygın kullanımıyla yorumlama sanatıdır. Etimolojik anlamda kökeni Antik Yunan dilindeki *hermeneuein* sözcüğüne dayanmaktadır. *Hermeneuein*; açıklamak (erklären), yorumlamak (auslegen), tercüme etmek (übersetzen) ve ifade etmek (aussagen) anlamlarına karşılık gelir. Bu sözcük, Yunan mitolojisinde tanrıların mesajlarını getiren *Hermes* adını taşıyan haberci bir figürle ilişkilidir. Tanrıların mesajları genellikle şifreli olduğundan Hermes, mesajları anlaşılır kılmak için tercüme etmek zorunda kalmış ve Yunan mitolojisindeki bu ilişkisi sonucu hermeneutik, mesajları doğru yorumlamadan yola çıkarak bir yorumlama sanatı haline gelmiştir.¹⁷¹ Hermes'in yaptığı *“tanrısai buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir”*¹⁷².

Hermeneutik sözcüğünün ilk kullanımına ilişkin bilgiler, ilk olarak kutsal mesajların ve düşünme yetisine ilişkin fikirlerin, dildeki ifadesine ilişkin kafa yoran düşünürler tarafından kullanıldığı yönündedir. Örneğin Platon, bu sözcüğü “kutsal olanın yorumcuları (hermeneut)” olarak şairler ile ilgili bir ifadesinde kullanmıştır.¹⁷³ *“Platon’a göre sanat olarak hermeneutik, düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun, bir tanrısai iradenin açılanmasıyla ilgilenir. Hermeneutik, Yasalar’da, tanrıların iradelerini, hem haber ve hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklayan sanat olarak anılır.”*¹⁷⁴ Bu anlamda *hermeneuein* sözcüğü, sonradan Latincedeki eşdeğeri olan *interpretari*

¹⁷¹ Matthias Jung, **Hermeneutik zur Einführung**, Junius, 3. Baskı, Hamburg, 2007’den aktaran **Swiss Portal for Philosophy**, <https://www.philosophie.ch/blogartikel/themenbereiche/theoretische-philosophie/hermeneutik>, (15.02.2021).

¹⁷² Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, çev. Doğan Özlem, (der. Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, (ss. 13-32), 2003, s. 13.

¹⁷³ Jens Zimmermann, **Hermeneutik**, çev. Mehmet Çetin, Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 13.

¹⁷⁴ Gadamer, Hermeneutik, s. 14.

sözcüğüyle birlikte yazılı ve sözlü ifadeleri anlamaya yönelik kullanılmaya başlanmıştır.¹⁷⁵

Kökeni *hermeneuein* sözcüğüyle Antik Yunan’a dayanan hermeneutik, ilk kez Alman filozof F. Schleiermacher tarafından kullanıldığı haliyle “*evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi*”¹⁷⁶ olarak kavramsal bir anlam kazanmıştır. Buna göre “*bir zamanlar teolojinin ve filolojinin yardımcısı konumundaki hermeneutik, 19. yüzyılda sistematik hale gelmiş ve anlam bilimlerinin (Geisteswissenschaften) temeli olmuştur*”¹⁷⁷. Schleiermacher’ın hermeneutiğe yapmış olduğu katkı, merkeze “anlama”yı yerleştirmesidir. O, bunu yazılı ifadeler üzerinden ulaşılan anlamı yorumlamaya dahil ederek yapar. Yazılı bir ifadeyi yorumlamak için ilkin anlamaya ihtiyacımız vardır. Bu anlamda bir metnin ne olduğunu bize söyleyecek olan, metinden ulaşacağımız anlamdır. Anlam, bizi yoruma taşır.

Bir metin üzerine yorum yapmak, o metni doğru anlamamanın bir parçasıdır ve bunun için bir düşünsel süreç gereklidir. Anlama, metnin içerisine yerleştirilmiş anlam içeriklerini ortaya çıkarma uğraşıdır. Schleiermacher’ın anlamamanın bizzat kendisine yönelerek metnin içerisindeki keşfedilmeyi bekleyen anlam içeriklerine yönelmesi, bütünsel bir anlayışa ulaşmak amacıyla olduğunu göstermektedir. Onun bu eğilimi, bir metni içerisindeki anlam içerikleriyle beraber değerlendirilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. Böylece o metnin ne olduğunun ve metindeki anlam içeriklerinin, metnin bütünü içerisinde ne anlama geldiğinin anlaşılmasının önü açılmış olacaktır. Yani onun anlamaya yönelik eğilimi, bütün ve parçanın birbiriyle olan ilişkisine dayanmaktadır. Bu anlamda,

*Schleiermacher’ın bilgi konusundaki hermeneutik söyleme yaptığı eşsiz katkı, bu metinsel ilkeyi insan anlamasının her yönüne yaymış olmasıdır. İnsanın akıl yürütme yetisinin, yaşamın hangi alanında olursa olsun, her zaman parça ile bütün arasındaki bu döngüsel harekete göre işlediğine inanıyordu. Böylece Schleiermacher anlamamanın ontolojisine ilk önemli adımı atmış oldu.*¹⁷⁸

Buna göre Schleiermacher’ın parçanın anlamının sadece bağlamdan, yani bütünden hareketle anlaşılabilceği ilkesini, anlamamanın temel ilkesi kabul etmiş olduğu

¹⁷⁵ Zimmermann, s. 13.

¹⁷⁶ Gadamer, Hermeneutik, s. 17.

¹⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, 1. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 231.

¹⁷⁸ Zimmermann, s. 41.

açıktır.¹⁷⁹ Bu, Schleiermacher'ın dünyayı insanın anlama yetisiyle ilişkilendirdiği bir hermeneutik anlayışa sahip olduğunu da gösterir aynı zamanda. Schleiermacher'ın bu düşüncesine göre “*varlık ile düşünce ya da dünya ile tin, karşılıklı olarak birbirine bağlıdır*”¹⁸⁰. Schleiermacher'ın dünyayı “*tinin sanat eseri, kendisinden yarattığı bir ayna*”¹⁸¹ olarak adlandırdığını söyleyebiliriz. Onun bu hermeneutik yaklaşımı, anlamının ontolojisine katkıda bulunmuş ve epistemolojik anlamda da hermeneutik alanını genişletmiştir.

Schleiermacher'ın hermeneutiğe katmış olduğu yorumlama yöntemi, bu yönüyle soruşturmanın da alanını genişletmek ve yorumlamanın etkileşimsel yönüne dikkat çekmektir. O, kendi hermeneutik yaklaşımında metni temel alan eğilimi, yorumlama alanına dahil ederek, metin ile diyaloga girmenin de köklerini bu anlayışıyla başlatmıştır. Schleiermacher, yorumlamada akıl ile dünya arasındaki boşluğun giderilmesi koşuluyla başka aklın üretimleri olan metinlerle ilişkiye girilerek anlama ve dolayısıyla yoruma ulaşılabilceğini savlar. Bu, bir anlamda, metnin yazarını anlamakla ilişkilidir. Gadamer'in de belirttiği gibi, Schleiermacher, başkalarının yazdıklarını daha anlaşılır kılmak için hermeneutiğe bir sınırlama getiren ilk düşünür değildir. Fakat Schleiermacher'ın metnin yazarını anlamayı, hermeneutik deneyimin kapsamına dahil etmesi dikkat edilmesi gereken bir noktadır ve

*bu, hermeneutik problemin yazılı olanı anlamadan genelde söylemi anlamaya teşmilinden çok daha fazla bir şeydir; bu temel bir değişmeyi gerektirir. Anlaşılması gereken şey artık sadece kesin kelimeler ve onların objektif anlamları değildir, aynı zamanda konuşanın ya da yazarın bireyselliğidir de. Schleiermacher yazarın yalnızca düşüncesinin kaynağına dönülerek gerçekten anlaşılabilceğine inanır.*¹⁸²

Schleiermacher'ın yazarı anlamak düşüncesinin temeli, yazarın kendisini aşan, onun bilinçdışı düşüncelerinin anlamının araştırılmasını içermektedir. O, bir anlamda, eserin yaratıcısının düşüncelerini tekrar düşünmeyi gerektiren bir şeyi kastetmektedir. Onun bu düşüncesi, bir ürünün yeniden inşasıdır. “Yeniden kurma” dediği düşüncesi, bu anlayış çerçevesinde biçimlenir. Schleiermacher'e göre, geçmişten bize miras kalan yazılı bir ifade ve bir sanat metni oluştukları ortamlarından kopmuşlardır. Bu, tarihsel olarak içerik korunmadıkça anlamın da bir bölümünün yitirilmesi anlamına gelir. Bu

¹⁷⁹ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 1. Cilt, s. 264.

¹⁸⁰ Zimmermann, s. 41.

¹⁸¹ Zimmermann, s. 41.

¹⁸² Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 1. Cilt, s. 258.

yüzden Schleiermacher, anlamı tekrar yakalamak için o metnin yaratılma koşullarında düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Metnin yaratıcısı olarak yazarın özgün yaratım ortamı tekrar inşa edilip, o koşullar altında tekrar ait olduğu dünyada metin ele alınırsa, o metnin gerçek anlamı o zaman ortaya çıkar. Schleiermacher'ın hermeneutik anlayışı budur.¹⁸³ Bu anlamda Schleiermacher'ın eseri *yeniden kurma* düşüncesi, metnin söylemek istediği şeyin ilk kaynağa dönülerek oluştuğu dünyanın anlaşılmasıyla, yani yazarın ne söylemek istediğinin anlaşılmasıyla ortaya çıkacağını temel almaktadır. Böylece hermeneutik, yalnızca, teoloji ve filoloji alanlarında metnin dogmatik anlamlarının ortaya çıkarılması için araçsallaştırılmasının ötesine geçmiş ve Schleiermacher'le birlikte tarihselciliğin de öne açılmıştır.¹⁸⁴

Dilthey'e göre Schleiermacher'ın hermeneutik yönteminin *yeniden kurma* amacı “yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır”¹⁸⁵. Schleiermacher'ın hermeneutik alanda bir düşünce hareketinin önünü açtığını düşünen ve onun hermeneutik yaklaşımını genişleterek kendi hermeneutik yaklaşımını inşa eden Dilthey'e göre, “hermeneutik, Schleiermacher'e kadar, en iyi haliyle, bir genelgeçer açıklama sanatına ulaşmak amacıyla tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş bir kurallar binasıydı”¹⁸⁶. Dilthey, Schleiermacher'ın hermeneutik geleneğe olan katkılarını ve yenilikçi düşüncesini bu yorumuyla onurlandırır. Fakat bu, bütünüyle onun izinden gittiği anlamına gelmemektedir. Dilthey, tinin ruhsal yolculuğuna olanak sağlayan düşüncesinde metnin yazarını anlamakla akıllar arası bir etkileşimi hermeneutik düşüncesinin temeline yerleştiren Schleiermacher'ın tarihsel problemi gözden kaçırdığını düşünür. Buna göre, bu problemi dahil etmeden nasıl bir akıl alışverişi yapılacağını sorgulamaya açan Dilthey için bu soru tüm hermeneutik düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Hermeneutik düşüncesinde “tıpkı Schleiermacher gibi bir tarihçi ve filozof olan Wilhelm Dilthey, bilginin modern idealini simgeleyen zihin ile dünya ayrımının üstesinden gelmenin yollarını araştırdı”¹⁸⁷.

¹⁸³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1. Cilt, ss. 233-234.

¹⁸⁴ Gadamer, *Hermeneutik*, s. 17.

¹⁸⁵ Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, 2017, s. 113.

¹⁸⁶ Dilthey, s. 107.

¹⁸⁷ Zimmermann, s. 44.

Dilthey de Schleiermacher'ın hermeneutiğe getirmiş olduğu anlam merkezli görüşü takip ederek o da metnin anlamının peşine düşmüştür. Ama burada bir farkın altını çizmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Dilthey, metnin anlamına erişmek için tarihsel bir okuma gerçekleştirmiştir. Metnin tarihsel okuması, tarihsel bir gerçekliğin anlaşılması ile ilişkilidir. Dilthey, metinleri “*ulaşılır hale getirdikleri tarihsel gerçekliğin anlaşılması için birer araç*”¹⁸⁸ olarak kabul eder. Dilthey'e göre anlama ulaşabilmek için tarihsel bir kavrayışa ihtiyaç vardır, bunun gerçekleşebilmesi de tarih bilincine sahip olmakla ilişkilidir. Ona göre, “*tarihsel düşünmenin bizzat kendisi, insanın toplum içerisindeki etkinliğini yer ve zaman sınırlarının üzerine yükseltmek suretiyle yaratıcı bir düşünmedir*”¹⁸⁹. Metni yorumlamadan yola çıkarak tarihsel bir anlamının, dolayısıyla insanın kendisinin anlamasının imkânı da bu yaratıcı düşünme dahilindedir. Bu anlamda tarihsel anlamayı yorumun bir parçası olarak düşünen Dilthey, psikoloji temelli tarihsel bir yorumlama yöntemiyle bir öneri sunmaktadır. Bu yöntem, Dilthey'in tarihsel anlama düşüncesini de kapsamına alan hermeneutiktir. Çünkü, Gadamer'in de belirttiği gibi, “*tarihsel bilimlerin evrensel yöntemi de yorumbilgisidir (hermeneutiktir)*”¹⁹⁰.

Görüldüğü üzere Dilthey'in hermeneutik anlayışında Schleiermacher'ın düşüncesinden farklı bir bilgiye ulaşma yaklaşımı söz konusudur. Yazarı anlamak, dolayısıyla başkasının aklıyla olan iletişim kurma düşüncesi, yani kendi varsayımlarının üzerinden yorumlama aracılığıyla “yeniden kurma” düşüncesi ortadan kalkmıştır. Schleiermacher, metni yeniden kurarak bir yeniden inşayı temel almıştır ve bu süreçte metnin “*bilgi olarak içeriğini görmezden gelir*”¹⁹¹. Dilthey için önemli olan, metnin tarihsel yönü ve geçmişten günümüze kalan kalıntıların bize ne dediğinin anlaşılmasıdır. Böylelikle tarihsel gerçek ve hakikat ortaya çıkar ve tarihselliğin bir parçası olarak düşünülmesiyle birlikte “anlama” gündeme taşınmış olur. “*Bu yüzden, anlama da akılsal bir yöntem değil, bir yaşama deneyimi olarak ele alınmalıdır*”¹⁹². Yaşantı, Dilthey'in anlama düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.

¹⁸⁸ Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, (ss. 79-106), 1990, s. 81.

¹⁸⁹ Dilthey, s. 124.

¹⁹⁰ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 81.

¹⁹¹ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 1. Cilt, s. 273.

¹⁹² Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 155.

Buna göre Dilthey'in görüşlerine dayanarak şunu söyleyebiliriz ki Dilthey, insan doğasını tarihle ilişkilendirmektedir. Çünkü *“insanlar olarak ne olduğumuzu söyleyebilecek olan yalnızca tarih”*¹⁹³ tir. Bu açıdan Dilthey, parçası olduğumuz bir şeyi yeniden kurmanın olanaklı olmadığını düşünür. Dolayısıyla anlama, anlatıma ilişkin olarak ortaya çıkar, başka bir deyişle *“anlama, ifadeye yönelik anlamadır. İfade edilmek istenen etkinin içinde neden olarak, ifadenin içindedir. Yani ifade edilmek istenen, bizzat ifade içinde açığa çıkar ve ifade anlaşıldığında, ifade edilmek istenen de anlaşılmış olur”*¹⁹⁴.

Dilthey'in hermeneutik düşüncesinde tarihsel olanın anlaşılması, bir parçası olduğu için doğal olarak insanın kendisini anlamasının da önünü açmış olur. Tinin yolculuğunda Dilthey tını tarihselliğin sınırlarında dolaştırarak onu, Schleiermacher'in aksine, bir yaşam deneyimi tecrübesine dahil eder ve yaşantısallık içinde anlamının yollarını araştırır. Böylece insan olarak başka insanları anlar, sonra kendimizi anlayabilir, böylece kendimize yönelik bir kavrayışa sahip oluruz. Dolayısıyla kendimize ilişkin bilgi sahibi olma imkânına erişebiliriz. Fakat belirtmek gerekirse,

*mesele şu ki, geçmiş sanki üstesinden gelebileceğimiz bir nesneymiş gibi tarih yapmayız. Dilthey açısından, kendimizi anlamak sürekli iyileşmeyi, geçmiş kültürel mirasın tahsisini, geçmiş ile şimdinin sürekli arabuluculuğunu gerektirdiği müddetçe, biz tarihidir. Bu yüzden Dilthey insan bilincinin tarihsel doğasını ifade etmiş olan ilk hermeneutik düşünürlerinden biridir.*¹⁹⁵

Dilthey, anlamı tarihte arayan düşüncesi ile insan bilimleri alanında ilham verici bir düşünce paylaşmıştır. Bilindiği gibi, Dilthey'in insan bilimlerini tıpkı doğa bilimleri gibi saygın bir bilim olarak kabul ettirme eğilimi söz konusudur. Ona göre doğa bilimleri, doğaya ilişkin bilgi verir ama kültürü anlatacak olan insan bilimleridir. Bu yüzden de doğa bilimleri kadar saygıyı hak eder. İnsanı tarihin bir parçası olarak gören Dilthey'e göre *“insan da doğanın bir parçasıdır”*¹⁹⁶. Bu yüzden, insanın yaşamla olan ilişkisi önemlidir. Bu insan yaşantısallığını anlamak, yaşamın anlatımını anlayarak *“yani, insan tınınin maddi dünyadaki izini deşifre ederek (yani yorumlayarak)”*¹⁹⁷ olanaklıdır. Bu, Dilthey'in tin bilimleri adını vermiş olduğu düşüncesinin vazgeçilmez parçasıdır. Varoluşumuzu tarihsellik içerisinde anlamamız,

¹⁹³ Zimmermann, s. 47.

¹⁹⁴ Doğan Özlem, **Metinlerle Hermeneutik Dersleri 2**, Notos Kitap, İstanbul, 2013, s. 189.

¹⁹⁵ Zimmermann, s. 48.

¹⁹⁶ Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 155.

¹⁹⁷ Zimmermann, s. 46.

bir yönüyle, kendimizi de anlamamızın koşuludur ve Dilthey, insanın bu anlamayı gerçekleştirebileceğini düşünür. “Böylece Dilthey, gerçekliği “yaşanabilir olan”la sınırlandırmış olur ki, bu sınırlandırma aslında epistemolojide bir genişlemeyi gösterir”¹⁹⁸.

Anlamayı, tamamen ontolojik anlamda ele alan Heidegger ise anlamının zaten her gün bilinçsizce yapılan bir şey olduğunu iddia ettiği düşüncesiyle, Schleiermacher ve Dilthey’in hermeneutik düşüncelerinin ötesine geçmiştir. Buna göre,

*Schleiermacher’le birlikte hermeneutik, bir sanat öğretisi olarak ele alınmasının yanı sıra tin bilimlerinin temelinde yatması gereken bir zemin olarak ortaya konmuş; daha sonra Dilthey’la birlikte metodolojik bakımdan değerlendirilen ve psikolojiye indirgenen bir etkinlik olarak ortaya çıkmış; Heidegger’le ise tam bir dönüşüme uğramıştır.*¹⁹⁹

Heidegger’in hermeneutikte dönüşüm sağlayan bu hareketiyle “anlama artık bilinçli bir yorumlayıcı çabanın sonunda sahip olduğumuz bir şey olmaktan çıkmıştır”²⁰⁰. Bu anlamda, “Heidegger’in varoluşçu Dasein (varoluş) çözümlemesi temelinde ve bunun metafizik açısından içerdiği birçok yeni perspektifle birlikte, insan bilimlerinde hermeneutik de tümüyle yeni bir ışık altında görünmeye başlar”²⁰¹. Heidegger, *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı temel eserinde, insanı dünya içinde bir varlık olarak ifade eder. Dasein da varlığın bu içinde olduğu dünyayla olan ilişkisinde ortaya çıkar. “Varoluş tarzındaki varolan, insandır”²⁰². Her şey bununla ilgilidir, yani varoluşla. Bu, onun hermeneutik düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Hocası Husserl’in fenomenolojisinden çok etkilenmiş olan Heidegger, hermeneutik düşüncesinde her şeyin kendi varlığıyla ve kendi varlığı içinde bir anlamı görünür kılma amacında olmuştur.

Heidegger’in “bana görmek için gözler verdi”²⁰³ olarak nitelediği Husserl’in fenomenolojisi, Schleiermacher’dan itibaren akıl ve dünya arasındaki boşluğu kapatma çabalarını tümüyle ortadan kaldıracak bir düşüncüyü temel almaktadır. Husserl, bu düşüncesiyle dikkat çekerek akıl ve dünya arasında kapatmayı

¹⁹⁸ Doğan Özlem, **Metinlerle Hermeneutik Dersleri 1**, Notos Kitap, İstanbul, 2012, s. 135.

¹⁹⁹ Ezgi Ece Çelik, **Günümüz Felsefesinde “Hakikat” ve Eylem Olanakları**, (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, s. 22.

²⁰⁰ Zimmermann, s. 51.

²⁰¹ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 95.

²⁰² Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, (Heidegger’in metinlerini orijinalleriyle karşılaştıran: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2015, s. 16.

²⁰³ Zimmermann, s. 51.

gerektirmeyecek bir boşluk olmayabileceği sorusunu gündeme taşımıştır. Husserl'in düşüncesine göre, şeylere ilişkin bilgi kişinin o şeye ilişkin dolaysız deneyiminden ileri gelir. Bu yüzden Husserl, anlama ulaşmak için “şeylerin kendisini sorgulamalıyız”²⁰⁴ der. Ona göre bilgi, fenomenin anlaşılmasıdır. Bunun için şeylerin kendisine bakılması gerektiğine dikkatleri çekmiştir. “Husserl açısından artık felsefenin görevi, nesnelerin kendilerini gözleyenle dolaysız ilişkisinde kendilerini ona açışını çalışmaktır”²⁰⁵. Bu anlamda, teorik bir yorumlamadan çok pratikle ilişkili bir hermeneutik yorumlama Heidegger'in düşüncesinde yer bulmuştur. Hermeneutikte epistemolojiden ontolojiye geçiş yaptıran Heidegger'in hermeneutik görüşü, “hermeneutiğin yorumlayıcı ilkelerin bir teorisi olmadığını, dünyada hareket biçimimizin felsefi bir analizi”²⁰⁶ olduğunu gözler önüne sermektedir.

Heidegger'in varoluşsallık düşüncesi, Dilthey'in düşüncesine paralel bir şekilde tarihsellik ile ilişkilendirilmiştir. Varolan şeyler, varoldukları haliyle yalnızca var olmalarına indirgenen bir yaklaşımla düşünülmezler. Heidegger'in düşüncesinde varolan şeyler “tarihseldir, yani varoluş biçimleri tarihselliktir”²⁰⁷. “Buna göre varlık kendini “anlar” ve kendini imkânlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir.”²⁰⁸ Böylece insanı dünyada bir varlık olarak gören Heidegger'e göre anlamak, insan doğasında kendiliğinden olan bir şey olarak olduğu üzere yorumlamak da aynı şekilde insanın doğasına ilişkindir, özel bir çaba gerekmez.

Bu anlamda, Heidegger'in görüşüne dayanarak diyebiliriz ki “hermeneutik yapmayız; bizler kendini yorumlayan hayvanlarız, doğar doğmaz içerisine atıldığımız karmaşık anlam ilişkileri dünyasında müzakere etme doğasına sahip varlıkları”²⁰⁹. Bu yönüyle Heidegger, kişinin kendisiyle ilişkin tüm varlıklarla nesnel bir ilişki kurmasını söylememektedir. Tam tersi Heidegger, o şey ne ise o şeyi kendiliği içerisinde, yani kendi varlığıyla ve o şeyin varlığıyla yakın ilişki kurulmasına yönelik düşünür. Bu ilişki sonucunda bir anlam aramayı işaret eder. Heidegger, düşünmenin kendisini de bu şekilde değerlendirmektedir. Ona göre, “düşünme -basit olarak

²⁰⁴ Edmund Husserl, **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 48.

²⁰⁵ Zimmermann, s. 49.

²⁰⁶ Zimmermann, s. 50.

²⁰⁷ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 96.

²⁰⁸ Gadamer, Hermeneutik, s. 22.

²⁰⁹ Zimmermann, ss. 50-51.

söylenirse- varlığın düşünmesidir. Buradaki iyelik hali iki şeyi söyler: *Düşünme varlıktan olagelerek varlığa ait olduğu için varlığın düşünmesidir. Aynı zamanda düşünme varlığa ait olurken varlığı dinleyerek varlığın düşünmesidir*”²¹⁰.

Heidegger, *Metafizik Nedir?* adlı kitabında ise varlığın kendisinin bir düşünmeyi bulması üzerine yorumda bulunur. Ona göre varlığın kendisinin bir düşünme bulması, düşünmeyi sıçramaya götüren bir şeydir. Bu anlamda “*düşünme, varlık olarak varlığa uymak için varlığın kendisinden fişkirir*”²¹¹. Heideggerci hermeneutik düşüncede sorgulama da benzer yapıda meydana gelmektedir. Heidegger, “*sormak, varlığın varlığında ve varlığında bilen bir arayıştır*”²¹² der. Bu, bir anlamda onun temel sorusu, *varlık sorusunun* (die Seinsfrage) önceliğine de dikkat çekmektedir. Buna göre, sorgulamanın “*kendisi aynı zamanda soruşturulacak ve tartışılacak bir konudur. Soruşturulacak olan, soruşturma yapan varlığın kendisinden başka bir şey değildir.*”²¹³. O zaman diyebiliriz ki Heidegger’in öne sürdüğü bu sorgulamada sorgulamanın kendisi, yapılan sorgulamanın ana konusunu oluşturur. Sorgulama bizi, anlamı keşfetmeye ve yorumlamaya taşır.

İnsanın kendisini anlamasına ilişkin olarak, yukarıda belirttiğimiz üzere, yorumlamayı zorunlu kılan karmaşık anlam ilişkileri dünyasına doğmuş olan bizler, *ön-anlamaya* (der Vorbegriff) sahip bir kavrayışla anlamı görünür kılarız. Bu bizim yaşam algımızla ilişkilidir. Bizim içinde bulunduğumuz ortam, bulunduğumuz coğrafya, dil bu algımızı şekillendirmektedir. *Ön-anlama “dünyayla ilişkimizi anlamlı kılan şey”*²¹⁴dir. Heidegger’in yorumlama düşüncesinde bu insana özgü olan *ön-anlama*, yorumlamanın temel parçasıdır. Bir metni yorumlarken *ön-anlamaya* dayalı bir yaklaşım gelişmemesi insanın varlığı düşünüldüğünde beklenmedik olandır. Beklenen ve olması gereken şey, önceden kavranılmış bilgilere danışılmasıdır. Heidegger’e göre, “*fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı yorumlamadır*”²¹⁵. Heidegger’in temel olarak ele aldığı mesele, varlığın özüne ilişkin olarak bir anlam arayışıdır.

²¹⁰ Martin Heidegger, **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s. 08.

²¹¹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 07.

²¹² Martin Heidegger, **Sein und Zeit**, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, s. 05.

²¹³ A. Kadir Çüçen, **Heidegger’de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, 3. Basım, Bursa, 2003, s. 39.

²¹⁴ Zimmermann, s. 54.

²¹⁵ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 67.

Calvin O. Schrag'ın da belirttiği gibi, “gerçeğin özü” diye yazar Heidegger geç dönem denemelerinin birinde, “varlık dediğimiz şeyin anlamının açığa çıkarılmasıdır”²¹⁶. Bu da açıkça gösterir ki Heidegger'in ontolojik yaklaşımının temeli fenomenolojiye dayanır. Heidegger'in hermeneutiği ontolojik olanla ilişkilendirdiği hermeneutik yaklaşımı, aynı zamanda kendisinin öğrencisi de olan Hans-Georg Gadamer'in felsefi hermeneutik düşüncesinde de etkili olmuştur. Bu anlamda Gadamer de anlamayı ontolojik temelde ele alarak hermeneutik deneyimini, anlamının insanın doğal bir kabiliyeti olduğu çerçevesinde biçimlendirecektir.

3.3. GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ

“Hermeneutik, hermeneuiken sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır.”²¹⁷ Gadamer, *Hermeneutik* adlı yazısına bu tanımlaması ile giriş yapar. Hermeneutik, ona göre, en temel anlamıyla bir ifadenin aktarılması, açıklanmasıdır. Bu yüzden Gadamer, hermeneutiği bir dışa vurma olarak değerlendirir. Çünkü burada onun vurguladığı “açıklama”, “aktarma” sözcükleri bir ifadenin kendi halinde, yani düz bir açıklaması ya da aktarımı değildir. Onun kastettiği, bir yazıyı, konuyu ya da sorunu ele alıp bütün ayrıntılarıyla en ince noktalarına değin gözden geçirmek, irdelemek, yani “açımlamak”tır. Dolayısıyla açımlayan kişi, bir ifadeyi kendi düşünce süzgecinden geçirirken kendi düşüncelerinin birlikteliğiyle kendinde olan ile yoruma ulaşır. (Bu konuyu *ufukların kaynaşmasına* ilişkin kısımda daha ayrıntılı olarak ele alacağız.) Hermeneutik etkinliği içinde doğru bir şekilde açımlamak, doğru yorumlamak için gerekli olan şeydir ve tümüyle anlama ilişkindir. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı temel eserinin ilk bölümünde de değindiği gibi, bir şeyin doğru yorumlanması, yalnızca, anlam bilimlerinin yöntemsel bir sorunu değildir. Hermeneutik, hiçbir zaman bir yöntem problemi olamaz. Hermeneutik, en başından bu yana modern bilimin ortaya çıkardığı “yöntem” kavramının ötesindedir. Çünkü bir metni anlamak, açımlamak ve yorumlamak, bilimsel değerlendirme yapılabilecek bir şey değildir. Anlamayı epistemolojik anlamda değil, ontolojik olarak ele alan Gadamer'in anlamayı ontolojik temellendirmesinin kaynağı da buradadır. Ona

²¹⁶ Calvin O. Schrag, “Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlık ve Tarih”, **ÇTTAD**, çev. Serdar Şen, Cilt: 5, Sayı: 13, (ss. 205–215), 2006, s. 206.

²¹⁷ Gadamer, *Hermeneutik*, s. 13.

göre anlama, ontolojik bir çözümleme gerektirir. Çünkü bir metni anlamak ve yorumlamak doğrudan insanın dünya tecrübesiyle ilgilidir.

“Biz daima bir şeyi ‘bir şey olarak’ görürüz. Bu, bizim dünyaya yönelmişliğimizin özüdür ve anlama, daha basit, daha dolaysız bir şeye indirgenemez.”²¹⁸ Dolaysız olarak gerçekleştirdiğimiz bu anlama, Gadamer için, bilimin çözümleme yöntemleriyle ulaşılan ispatlanmış bilgiyle değil hakikatle ilgilidir. Bu da gelenek anlaşıldığında ulaşılabilecek bir şeydir. Ona göre, geleneğin ne olduğu kavrandığında anlamına ulaşılan şey sadece metinler olmaz, hakikate de ulaşmış oluruz aynı zamanda. Dolayısıyla hermeneutik, bilimin yöntem sınırlarını aşan bir hakikat tecrübesini inceler ve sorgular. Bu tecrübe, Heidegger’in varoluşsalılık düşüncesiyle temellendirdiği hermeneutik anlayışındaki gibi bir varoluş problemi çözümlemesi olarak değil, felsefi bir çözümleme içerisinde ele alınır.²¹⁹ Gadamer, bu gibi farklılıklar üzerinden 20. yüzyılın ikinci yarısında yazmış olduğu *Hakikat ve Yöntem* adlı temel eserle hermeneutik gelenekle kendi düşüncesi arasındaki farklılıkları göz önüne çıkartarak kendi felsefi hermeneutik düşüncesini anlatmıştır. Tüm karşılaştırmalı anlatımı, onun felsefi hermeneutiğini, Gadamer’in felsefi hermeneutiği olarak ayırtıran detayları gözler önüne serer.

Gadamer’in hermeneutik anlayışı olarak onunla özdeşleşmiş olan felsefi hermeneutik, en temel ifadeyle, felsefi bakış açısıyla anlamı görünür kılma olarak tanımlanabilir. Temelinde metne yönelme ve anlamı metinden çıkarma üzerine kurulmuştur. Bazı kaynakların Schleiermacher ile, bazılarının Dilthey ile, bazılarının hermeneutiğe en köklü dönüşümü Heidegger’in yaşattığını kabul ettikleri üzere Heidegger ile başladığını öne sürmüş oldukları “felsefi hermeneutik, Alman filozof Hans-Georg Gadamer ile başlayan, insan anlamasının detaylı ve sistematik incelemesi anlamına gelir”²²⁰. Hermeneutiğe getirmiş olduğu felsefi bakış açısıyla Gadamer’in, felsefi hermeneutik denildiğinde ilk akla gelen isimlerden biri olduğu

²¹⁸ Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutics of Suspicion”, **Hermeneutics: Questions and Prospects**, (ed. Gary Shapiro ve Alan Sica), Amherst: University of Massachusetts Press, 1984, s. 58’den aktaran Osman Bilen, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları (Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik)**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, s. 141.

²¹⁹ Arslan Topakkaya, **Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik**, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2020, s. 150.

²²⁰ Zimmermann, s. 57.

gerçektir. Peki onu, felsefi hermeneutik denildiğinde ilk akla gelen kişi yapan ve hermeneutiğini ayıran özellikler nedir?

İlkin, yukarıda da değindiğimiz gibi, onun hermeneutik düşüncesinin bir yöntem olmadığını söyleyerek başlayabiliriz. *Hakikat ve Yöntem* adlı temel eserinde hermeneutik yaklaşımını ayrıntılı olarak anlatmış olan Gadamer, eserin adında yöntem sözcüğü geçmesine rağmen o, kendi felsefi hermeneutik düşüncesini yöntem olarak adlandırmamıştır. İlla yöntem olarak adlandırılması gerekecekse, ancak hermeneutiğin bir yöntem içinde ele alınmasının reddine dayanan bir yöntem olarak adlandırılabilir. Çünkü Gadamer’e göre *“felsefi hermeneutiğin böyle bir “science” olma kaygısı yoktur. Tam tersine felsefi hermeneutik, anlamının ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder”*²²¹. Çünkü Gadamer, hermeneutiğin özü gereği bir yöntem sınırlandırması içerisinde ele alınamayacağını düşünür. Bilimsel bir araştırmanın sonucu elde edilen ispatlanmış bilgilerle ilgilenmez. Onun için, gerekli olan şey anlamın ne olduğunun, yani geleneğin anlaşılmasıdır. Bu yüzden “bilimdışı” olarak adlandırılan şeylerle ilgilenen hermeneutik, her zaman için yöntemin sınırları aşar.

Gadamer için hermeneutik deneyim içinde aktarılacak olan, yalnızca, metnin anlamına ilişkindir. Buna göre, Schleiermacher’ın hermeneutik düşüncesinde yazarı merkeze alan ve yazarı, yazarın kendisinden daha iyi anlama düşüncesine dayanan *yeniden kurma* bunu gerçekleştiremez. Çünkü Gadamer’in anlamaya ilişkin anlayışında önemli olan, yazarı kendisinden daha iyi anlama düşüncesi değildir. Gadamer’in amacı metni, o metinde ifade edilenlerden daha fazlasıyla anlamaktır.²²² Bu, yazarın ne söylediğini anlamamızla mümkün olacak bir şey değildir. Çünkü metin, Gadamer’e göre, her zaman için yazarının kendisini aşar. Bu anlamda tek ve dikkate değer bir şey vardır, o da bizzat metnin anlamıdır. *“Yorumun yegâne standardı, eserinin anlamı, yani eserinin söylemek istediği şeydir”*²²³. Schleiermacher’ın yazarı yazarından daha iyi anlamaya yönelik anlama düşüncesi, üretimin tekrarına dayanır. Bu, *yeniden kurma* düşüncesi, “konuşma”ya benzer ve akıllar arası bir iletişimi temel

²²¹ Gadamer, *Hermeneutik*, s. 27.

²²² Doğan Özlem, **Hermeneutik ve Şiir**, Notos Kitap, İstanbul, 2011.

²²³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1. Cilt, s. 268.

alır. “*Schleiermacher'in, hermeneutiği, konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır.*”²²⁴

Gadamer’e göre, Schleiermacher’ın bu yönelimi, hermeneutiğe katmış olduğu derinlik, tin bilimlerinin yöntemsel dayanaklarını düşünmeye yöneltmiştir. Psikolojik temelli düşünceler ortaya çıkmaya başlamıştır. “*Artık hermeneutik, tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemin*”²²⁵ olarak kabul edilerek, tarihselciliğin yolu açılmıştır. Schleiermacher’ın açtığı yoldan kendi anlayışını temellendiren ve tin bilimlerini yöntemsel açıdan düşünen Dilthey, tarihsel bir anlamayı psikolojik temelde ele almak istemiştir. Başkasını anlamak, onun yerine kendini koymak ve bir yaşantı içinde anlama ulaşmak, Dilthey’in üzerinde durduğu noktadır. Dilthey için tarihsel kalıntılar, bize anlamamızda aracılık ederler. Gadamer, Dilthey’in bu hermeneutik düşüncesini “*anlamacı tin bilimleri*” olarak adlandırır. “*Anlamacı tin bilimleri, bizden önce yaşamış insanların zaten yaşayıp bildikleri bir şeyi bugün yeniden bilmek amacıyla çalışırlar.*”²²⁶ Gadamer, Dilthey’in “yaşantı”ya verdiği önemle temellendirdiği tarihsel anlama görüşünün, hermeneutiğe düşünsel katkısını gözardı etmez. Fakat Gadamer için hermeneutik, yukarıda da değindiğimiz gibi, yöntem sınırları içinde düşünülemez ve bu yüzden Gadamer “*anlama fenomenini, Dilthey’de olduğu gibi tinsel bilimlerin özel metodoloji problemi olarak değerlendirmez*”²²⁷.

Gadamer’in hermeneutiğin yöntemle sınırlandırılması, yöntem kapsamında düşünülmesini reddettiğinden dolayı Heidegger’in, hermeneutiğin dönüşüm geçirmesini sağlayan ontolojik bakış açısını dikkate değer görmesine rağmen Heidegger’in düşüncesine yönelik eleştirileri de Dilthey’de olduğu gibi yine yöntem ile ilgili olmuştur. Heidegger, Gadamer’e göre, varoluş felsefesini hermeneutik problemi içinde ele alarak kendi “*olagelme hermeneutiği*”ni kurmuştur.²²⁸ Gadamer, hermeneutiğin varoluş problemi çözümlemelerinin yöntemi olamayacağını düşünür ve Heidegger’in bu düşüncesini, felsefi hermeneutiğe uygun bulmaz. Buna karşın Heidegger’in anlama yetisini insanın doğasına ilişkin olarak görmesi düşüncesi, Gadamer’in hermeneutik yaklaşımında yer bulmuştur. O da anlamayı insanın doğuştan gelen kabiliyeti olarak görmektedir. Eşdeyişle anlama yeteneği, insanın “*başkalarıyla*

²²⁴ Gadamer, Hermeneutik, s. 17.

²²⁵ Gadamer, Hermeneutik, s. 17.

²²⁶ Gadamer, Hermeneutik, s. 18.

²²⁷ Topakkaya, s. 151.

²²⁸ Gadamer, Hermeneutik, s. 22.

komünal hayatına destek sağlayan, daha da önemlisi, dil ve diyaloga katılım yoluyla ortaya çıkan kabiliyetidir”²²⁹. Bu anlamda, anlamının gerçekleşmesi için bir tecrübe süreci gereklidir. Tecrübe, tarih içinde konumlanan ve eylemde bulunan insanın hiçbir şeyin geri dönmeyişini tecrübe etmesidir. Böylelikle insan kendi sınırlılığının bilincine varır ve bu da, olan bir şeyin anlamına varmak değil o varlığın sınırlı ve sonlu kavrayışına ulaşmak anlamına gelir.²³⁰ “Diğer bir deyişle, tecrübe kazanan ve tecrübesinin farkına varan bilinç yeni bir ufuk kazanmak suretiyle artık kendi üzerine döner. Tarihsel olarak etkin bilinç, kendi üzerine dönmekle, refleksif bir düşünme sürecine giren ve kendi tarihselliğinin farkında olan bir bilinç haline gelir.”²³¹

Bu noktada, hermeneutik tecrübe devreye girmektedir. Çünkü hermeneutik, söylenenin ardındakini anlama üzerine kuruludur ve bu tecrübeye bize yardımcı olacak gelenektir. “Çünkü gelenek içinde yer aldığımız diyalogdaki hakiki partnerimizdir, tıpkı, Sen ile Ben arasındaki ilişkide olduğu gibi”²³². Gadamer’e göre gelenekle girdiğimiz diyalogda gerçek anlamamızı olanaklı kılacak olan şey meşru önyargılarımızdır. Bu, Collingwood’un *mutlak önkabuller* kuramında tarihsel ve kültürel olarak herkes tarafından paylaşılan temel kabullerimizle yakından ilgilidir. Onlar birer referans olarak her zaman orada mevcuttur ve bilimizin dayanağını oluştururlar. Böylece, Gadamer’e göre, bizim meşru önyargılarımız geleneğin içinde bize başka şekilde anlayabilmenin önünü açabilir. Bu da “bir şeyi başkalığı içinde anlayabilmenin olanaklı olduğunu idrak etmemizden başka bir şey değildir”²³³. Önyargılarımızın bilincinde olarak, onların keskin yönlerini şekillendirebiliriz. Hermeneutik yaklaşımda “ancak bu yollardır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, otantik bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz”²³⁴.

Bunun için, bir metne yönelirken ona tamamen yabancı olanları da dahil etmek gereklidir. Bu bize, o şeye ilişkin karşıt şeylerin ne olduğunu bilerek hareket etme

²²⁹ Hans-Georg Gadamer, “Metin ve Yorum”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, çev. Hüsamettin Aslan, Paradigma Yayınları, (ss. 284-319), 2002, s. 284.

²³⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, ss. 134-135.

²³¹ Büyüktuncay, s. 59.

²³² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 135.

²³³ Gadamer, *Tarih Bilinci Sorunu*, s. 104.

²³⁴ Gadamer, *Tarih Bilinci Sorunu*, s. 102.

olanağı sunar. Çünkü Gadamer, bir şeye ilişkin karşıt olanların bilinmeden o şeyin kendisinin de açıklanamayacağını düşünür. Önyargılarımız, baskın varsayımlarımızla beraber düşünmediğimiz sürece bilincimiz, tarihsel bilinç olarak bir anlama deneyimine giremez. Dolayısıyla *“bilincin, kendi önyargılarını ve egemen beklentilerini birlikte hesaba katması şarttır”*²³⁵. Böylelikle bu bilince sahip bir yorumcu, nesnesi olarak bir metne yaklaşırken, kendi ufkunun farkında olarak, anlamaya çalıştığı nesnesinin ufkuna yerleşerek anlamaya çalışır. Hermeneutik bu yönüyle sanatın yeniden kurma gücünden yararlanarak, bir anlamda, metnin bugünde kurulmasıyla yorumlamaya ulaşır. Bu yeniden kurma sırasında tarihsel metin, yorumun nesnesi olarak yorumcusuna bir soru yöneltir. Bu nedenle yorum sürekli olarak yorumcuya yöneltilmiş soruyla ilişkiyi gerekli kılar. Dolayısıyla *“bir metni anlamak bu soruyu anlamak demektir”*²³⁶. Metni anlamak için önyargılarının gücünden yararlanan yorumcu, metninle girdiği diyalogda kendi ufku dışından olanla ilişkiye girmiş olarak geçmiş ve şimdinin uyuşmazlığını da çözüme kavuşturur. Bu Gadamer’in *yabancı* olan ve *tanıdık* olan dediği iki şeyin birlikteliğidir, yani, *ufukların kaynaşmasıdır*. Gadamer’in bu yaklaşımının Collingwood’un *yeniden canlandırma* kuramının tarihsel diyalog düşüncesiyle temellendiği söylenebilir. Gadamer’in Collingwood’un düşüncesinden farkı, anlayan olarak yorumcu ve anlaşılacak olarak metin arasındaki ilişkide Collingwood gibi uzlaşma amacıyla değil, önyargılarla beraber ilişki kurmayı temel almasıdır. Peki Gadamer’in düşüncesinde ufukların kaynaşmasını sağlayan nedir? Bu bağlantıyı sağlayan ve ufukları kaynaştıran şey, içinde hareket halinde olduğumuz, geçmiş ve şimdiyi bağlayan, anlamayı olanaklı kılandır, yani gelenektir. Böylelikle,

*anlamak, bilincin öznel, yalıtılmış ediminden çok, bir gelenek olayına, geçmiş ve şimdinin içerisinde sürekli olarak dolaymlandığı iletim sürecine katılan olarak düşünülmektedir. Gelenekleriyle birlikte tarihin içerisinde zaten duruyor olduğumuz için, varoluşumuz geçmiş ve şimdinin aracılığıyla inşa edilir ve bu konuşma, geçmiş kavramlar ve metinler bizimle her konuştuğunda, bilinçli bir diyalog halini alır.*²³⁷

Böyle bir diyalogun oluşabilmesi için, metni anlamayı olanaklı kılacak bir okuma yapılması gerekir. Çünkü gördüğümüz gibi *“önceki ve yeni önyargılar*

²³⁵ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 103.

²³⁶ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 152.

²³⁷ Zimmermann, s. 70.

arasında diyalektik bir ilişki vardır”²³⁸. Anlamı yakalamamızı mümkün kılacak bir okuma, yorumlama için metnin bize kendi kendini açar hale gelmesini sağlayabilir. Gadamer’e göre “*her yorum problemi aslında anlama problemidir*”²³⁹. Bu problemin çözümü, uygun bir şekilde metne sorular sorulmasıdır. Böylece metnin kendi sorusunu anlama imkânına da sahip olabiliriz. Metnin kalbine ulaşmak, metnin sorduğu sorunun ne olduğunu anlamakla ilişkilidir. Metnin bağımsız, kendisi olarak önemi burada yine gözler önüne serilmektedir. Çünkü Gadamer’e göre “*her hermeneutik anlama, “nesnenin kendisi” ile başlar ve biter*”²⁴⁰. Nesne ile diyalektik bir ilişki kurulduğu olduğu sürece bir anlama gerçekleşebilir.

Bu diyalektik ilişkide hermeneutik, Gadamer’e göre, zamansal uzaklığın gerilimini azaltmak için görevlidir. Bu noktada tarihsel bilinç, geçmiş ile şimdi arasında bir gerilim yerine, bu zamansal uzaklığın farkındalığıyla hermeneutiğin uygulanmasına olanak tanır. Çünkü tarihsel bilincin temel amacı “*insanların, halkların ya da devletlerin genelde nasıl geliştiğinin bilmek değil; tam tersine bu adamın, bu halkın ve bu devletin nasıl bu hale geldiğini, bu tikellerden nerelerden geçip nasıl tam buraya geldiklerinin anlamaktır*”²⁴¹. Gadamer’in tarihsel bilincin amacına ilişkin düşüncesi, Collingwood’un, *mutlak önkabuller* kuramıyla soru ve yanıt mantığına dayanan bir soruşturma düşüncesinde bir ifadeyi anlamak için hangi *mutlak önkabuller* yapıldığının araştırılması düşüncesiyle benzeşmektedir. Soru ve yanıt ilişkisine dayanan diyalektik bir sorgulamayla anlama ulaşmada bir soruyu anlamak demek Gadamer’e göre onu sormaktır. Buna göre “*anlamı anlamak onu bir soruya verilecek cevap olarak anlamaktır*”²⁴². Bunun yolu da metin ile uygun bir diyaloga girerek, doğru sorular sorulması yoluyla mümkündür. Doğru sorular sorulmadığı takdirde bu uygun olmayan soru olur ve bizi bilgiye götürmez. Bizi bilgiye, dolayısıyla anlama götürecek olan uygun bir soru sorulmasıdır. Çünkü hermeneutiğin görevi, bir şeyin dümdüz bir tercümesini yapmak değil gerçek bir diyalogda olduğu gibi konuşmaktır ve anlamanın bulunduğu yer de tam olarak burasıdır. Gadamer, konuşmada uzlaşının ve hakiki anlamanın içinde gerçekleştiği şeyin dil olduğunu söyler. Bu uzlaş, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bir şeyi o şeye

²³⁸ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 105.

²³⁹ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 1. Cilt, ss. 256-257.

²⁴⁰ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 105.

²⁴¹ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 87.

²⁴² Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 160.

karşı gelişen önyargılarıyla birlikte düşünmekle ilişkilidir. Bu yönüyle ortak bir dil bulmak, ortak bir konuşmayı ve anlamayı beraberinde getirir. Ortak dil de burada özne ve nesnenin arasındaki bağı sağlayan şeydir.

Böylece diyebiliriz ki “*anlama, esas olarak bir şey hakkında bilgi sahibi olmak demektir*”²⁴³ ve “*yorum, nesnelerin kendilerine yapılan ortak ve anlaşılabilir bir göndermedir*”²⁴⁴. Gadamer’e göre, anlama yorumda gerçekleşir ve her anlama bir yorumlamadır.²⁴⁵ Dolayısıyla “*metinler onları anlama edimimiz içinde kaybolmazlar*”²⁴⁶. Yorumcu, bir açımlayıcı vazifesiyle oradadır ve tüm hermeneutik süreç boyunca metnin anlamını açığa çıkartmaya çalışır. Sonuç olarak konuşan metindir. Yorumcunun esas görevi metnin, ardında gizli olan gerçekliğini açığa vurmasına olanak sağlamasıdır. Bu anlamda, Gadamer’e göre, soru ve yanıt ilişkisine dayanan bir diyalektik sorgulama metnin kendini açığa çıkarması için en uygun yöntemdir. Böylelikle geçmiş kendini şimdide açığa çıkartır ve tarihsel bilgimiz kanılardan daha fazlasıdır. Buna göre, insan kendi kendini de anlama fırsatına sahip olur. “*Gadamer, tıpkı Platon’un Phaidros’ta “insanın daha kendini bilmezken başka şeyleri bilmeye çalışmasını gülünç geldiği”ni belirttiği ilkeden hareket ederek, hermeneutik anlamanın kişinin kendi kendisini bilmesiyle, anlamasıyla olanaklı olacağını düşünmektedir*”²⁴⁷.

Kişinin kendisini anlamasına yönelik süreçte yabancılaştığı şeyleri aşması önemlidir. Gadamer, yazma eylemini kişinin kendine yabancılaşması olduğunu düşünür. Hermeneutik, kişinin yazılı bir ifadeyi, yani bir metni okuyarak bu kendi kendine olan yabancılaşmasını aşmasını sağlamaya çalışır ve bu anlamının en önemli görevidir. Bu anlamda yazılı bir şey, geçmişten kalan bir şeyin tekrarı değil şimdide bir anlamın paylaşılmasıdır. Nitekim “*anlama ile yorumlama koparılamayacak ölçüde birbirlerine bağlıdır*”²⁴⁸. Bu anlamda ilkin metni anlama, oradan erişilen bilgilerle insan eylemlerini anlama ve son olarak insanın kendisini anlamasına uzanan bir düşünce hareketini takiplemek mümkündür. Bu, bir anlamda hermeneutikle statik bir nesnenin statik bir bilici tarafından konumlanan modern epistemoloji anlayışının

²⁴³ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 103.

²⁴⁴ Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, s. 104.

²⁴⁵ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 177.

²⁴⁶ Gadamer, Metin ve Yorum, s. 307.

²⁴⁷ Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 221.

²⁴⁸ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 191.

ötesine geçmektir. Artık hem bilen hem de bilinen şeyin varlığı, aynı zaman içinde birbiriyle ilişkili süreçler ya da hareketler olarak düşünülmelidir.²⁴⁹

Buna göre bilgilerimizi mümkün kılan şey, bu diyalektik ilişkidir. *“Bilgilerimizin dialogik yönü, felsefe tarihi açısından yeni bir konu değildir.”*²⁵⁰ Platon felsefesinde diyalektik, gerçek bilgiye ulaşmak, iyiye yükselmek amacıyla temel bir işleve sahiptir, soru ve yanıt yöntemine dayanan kullanımıyla onun felsefesinin temelini oluşturur. Platon’un soru ve yanıt diyalektiğinin izlerini çokça görmenin mümkün olduğu hermeneutik bir deneyimle anlamının olanaklarını sorgulayan Gadamer, Platon’un diyalektiğinin yöntemsel birçok özelliğini, anlama ulaşmak için kullanmıştır.

3.2.1. Platoncu Diyalektik Modelin Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğindeki Yeri

Gadamer Platon’un, eserlerinin en geniş içerikle korunmuş Batı’nın ilk düşünürü olduğunu belirtir. Bu korunmuş ve günümüze ulaşması sağlanmış metinler, onun *Akademi*’deki (Academia) felsefe derslerinde öğrettiklerini içeren metinler değildir. Platon, kendisinin *Akademi*’de öğrettiklerini hiçbir zaman yazmamıştır. Derslere ait metinler varsa da bunlar, Platon’un öğrencileri tarafından tutulmuş ders notlarından ibarettir. Bugün Platon’un metinleri olarak bildiğimiz metinler, çoğunlukla, kendisinin hocası olan Sokrates’i felsefi konuşmaların lideri olarak betimlediği diyaloglardır. Platon, bilinçli bir edebi seçim olarak düşüncelerini bir ders kitabı gibi düz metinler olarak değil de diyalog biçimiyle aktarmıştır ve bu edebi biçimin Platon tarafından hakkıyla kullanıldığını söylemek gerekir.²⁵¹ Edebi biçimi hakkıyla kullanmakla anlatılmak istenen; diyalogların dramada olduğu gibi

²⁴⁹ P. Christopher Smith, “Destruktion-Konstruktion: Heidegger, Gadamer, Ricoeur”, **Gadamer and Ricoeur (Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics)**, (ed. Francis J. Mootz III ve George H. Taylor), Continuum International Publishing Group, Great Britain, (ss. 15-39), 2011, s. 17.

²⁵⁰ Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 206.

²⁵¹ Konuyla ilgili bir başka yorum için: Diyalog biçiminin kullanımıyla ilgili olarak Platon’un bilinçli bir seçimi olduğu konusunda Chris Lawn and Niall Keane’nin tam tersi bir görüşü vardır. Onlara göre, Platon’un özellikle erken dönem eserleri, bilinçli bir edebi seçim olduğu için değil, tersine gerçek diyaloglardan oluştuğu için diyalog biçiminde yazılmıştır. Lawn ve Keane, Platon’un erken dönem diyaloglarının öngörülemeyen yönlerde ilerlemesinin bu gerçeği desteklediğini ifade ederler. Bkz. Chris Lawn ve Niall Keane, **The Gadamer Dictionary**, Continuum International Publishing Group, NY, 2011, ss. 31-32.

konuşanların, yazar/şair adına değil, kendi adlarına konuşmalarına olanak tanıyacak şekilde tasarlanmasıdır. Böylelikle Platon, Gadamer'e göre, diyaloglarında usta bir şekilde kendisini bir yazar olarak ön plana çıkarmayan, tersine konuşanların kendi adlarına konuştukları çok iyi bir konuşma ortamı oluşturmuştur.²⁵²

Gadamer'in Platon'un diyalektik modelini önemli gördüğü ve Platon'un felsefesinin temeli olan diyalogun, Platon tarafından ustaca kullanıldığını düşündüğü açıktır. Gadamer'in hermeneutik düşüncesinde Platon etkilerini açıkça görmek mümkündür. Kendisiyle yapılan bir röportajda hermeneutiğe olan özel ilgisi sorulduğunda, Platon'a ilişkin olarak söyledikleri Gadamer'in ondan etkilendiğini göstermektedir:

*Platon'un diyaloglarını çok fazla okudum. Onun diyaloglarına ilişkin olarak hermeneutik kelimesi kadar geçerli/uygun başka bir sözcük olup olmadığını bana söyleyebilir misiniz? Ya da dünya literatüründe bunun kadar uygun bir karşılığa denk gelecek herhangi başka bir şey? Ben, Platon'un diyaloglarının hermeneutik olduğundan başka bir şey bilmiyorum. Onun diyalogları bilmemenin/cehaletin bilgisidir.*²⁵³

Gadamer'in yanıtında da ifade ettiği gibi, onun, Platon'un diyaloglarına karşı özel bir ilgisi olduğu açıktır. Öyle ki Gadamer, diyalogların hermeneutik sözcüğünün karşılığı olduğunu dile getirmiştir. Bu anlamda şunu söyleyebiliriz ki “*Platon diyalogları onun hermeneutik çözümlemelerinin temel metinleri olmuşlardır*”²⁵⁴. Gadamer'in hermeneutik düşüncesinin temeline Platon'un diyaloglarını yerleştirmesinin nedeni hermeneutik düşüncesinde soru sormanın önceliğine inanç duymasıdır. Hatırlayacağımız üzere, birinci bölümde sözünü ettiğimiz gibi, diyalog ve diyalektik kavramları soru ve soruların yanıtlanmasıyla ilişkilidir ve Platoncu diyalektik, temel olarak soru ve yanıt ilişkisine dayanmaktadır. Gadamer'in de röportajdaki yanıtında vurguladığı gibi, “bilmemek” Platoncu diyalog modelinde önemlidir. Çünkü bilmeyen bir kişinin soruları vardır, bilmiyor olduğu için soru soruyordur. Bu, retorik modeldeki gibi haklılığın ispatı için yanıtı belli bir soruyu sormak değil, bilmediğinin farkında olarak soru sormaktır.²⁵⁵ “*Sokratik*

²⁵² Hans-Georg Gadamer, **Plato, Texte zur Ideenlehre**, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 2. Baskı, Deutschland, 1986, ss. 07-10.

²⁵³ Hans-Martin Schönherr-Mann, “Das Wissen des Nichtwissens (Das Geburtstags-Interview)”, **Deutschlandfunk**, 11.02.2000, https://www.deutschlandfunk.de/das-wissen-des-nichtwissens-das-geburtstags-interview.700.de.html?dram:article_id=79693, (23.04.2020).

²⁵⁴ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer'in Hermeneutik'ine Etkileri, s. 77.

²⁵⁵ Bu noktada Gadamer'in retoriğe karşı bir tutumda olduğu anlaşılmamalıdır. Gadamer'in karşı olduğu şey, retorik modeldeki soru sorma mantığına yönelik bir eleştiridir. Yanıtı belli bir soruyu sormak,

dialegesthai'yi merkeze alan Platoncu diyalektik, bu anlamda, Gadamer'in hermeneutiği için bir modeldir."²⁵⁶

Gadamer'e göre haklılığını ispat etmek isteyen biri için yanıtı belli bir soruyu sormak da yanıtlamak da risk teşkil etmez. Çünkü amaç sadece muhatabından daha başarılı olduğunu kanıtlamaktır. Gadamer'in de belirttiği gibi, "*soru sorabilmek için kişi bilmek istiyor olmalıdır ve bu onun bilmediği anlamına gelir*"²⁵⁷. Hatırlayalım ki Menon diyalogundan alıntıladığımız pasajda Sokrates, sorulan sorunun yanıtına ilişkin bir bilgisi olmadığını ve yanıtı beraber bulmak için sorularla keşfetme yolunu işaret ediyordu. Soru sormayı kişinin bilmediği için soruyor olmasıyla ilişkilendirmişti. Böylelikle diyalogda muhatabın yeri ve önemi yine öne çıkmaktadır. Çünkü Gadamer'in hermeneutik yaklaşımında da muhatapların önemi ve yeri Platoncu diyalektikle benzeşmektedir. Gadamer'e göre sorunun özü, anlamı olmasıdır. Sorgulanan şey, sorunun anlamıyla ilişkilidir.

Sokrates, birinci bölümde *Gorgias* diyalogunda alıntıladığımız pasajda da görebileceğimiz üzere, konuşmadaki muhataplarına soruyu anlayarak yanıt vermelerini, yani muhatabını dinleyerek diyalogun ilerletilmesini vurguluyordu. Doğru bir şekilde anlaşılamayan soru, uygun bir yanıtı doğurmaz böylece karşılığında sorulan soru da diyalogun ilerlemesi açısından uygun olmaz. Sorunun gerçekten anlaşıldığından emin olunmalıdır. Çünkü karşılığında sorulacak soru da bir önceki sorunun ne olduğuyla ilişkilidir. Gadamer, "*daha iyi bildiğini düşünen insanların doğru sorular soramayacaklarını*"²⁵⁸ söylemektedir ve bu yönüyle tüm muhatapların doğru sorgulamaya uygun hareket etmesi önemlidir. Gadamer'in ifadesiyle bu, "*sorunun açılması*"dır. Bunun için de "*bir şeyleri gerçekten ortaya çıkaran her bilgi ve söylemde sorunun önceliğinin derin bir kabulü söz konusudur*"²⁵⁹. Muhatapların sorunun önceliğini kabul ederek sorunun açılmasına olanak tanınması gereklidir.

Gadamer'in muhatapların bilmediği için soruyor olması ve sorunun önceliğinin kabulüne verdiği önem, onun hermeneutik düşüncesi için neden önemlidir sorusu

gerçekten soru sormak değildir. Vurgulanmak istenen asıl nokta budur. Bunun dışında Gadamer'in retoriğe ilişkin olarak genel bir karşı tutumu yoktur. Aksine Gadamer'e göre "*hermeneutiğin retorikle çok sıkı ilişkisi vardır. Çünkü retorik, eikosu, yani haklı kılma/ikna etmeye dayalı argümanı, hermeneutikle birlikte paylaşır, ortaklaşa kullanır.*" Bkz. Gadamer, Hermeneutik, s. 28.

²⁵⁶ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer'in Hermeneutik'ine Etkileri, s. 77.

²⁵⁷ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 142.

²⁵⁸ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 142.

²⁵⁹ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 142.

üzerine düşünmeliyiz. Çünkü Gadamer, Platoncu diyalektikle temellendirdiği kendi hermeneutik düşüncesinde Platoncu diyalektiğin bilgisizliğimizi ortaya çıkartacak uygun soruları sorma özelliğini kullanır. Gadamer’e göre söylem, uygun soru sorulmasıyla ortaya çıkar. Bu ne demektir? Hatırlayacağımız üzere *Menon* diyalogunda Menon, Sokrates’e erdemin öğretilabilir bir şey olup olmadığına ilişkin bir soru yöneltmekteydi. Sokrates ise yanıt olarak, sorusunun yanıtını bilmediğini ama ilkin erdemin ne olup olmadığına ilişkin bir düşünme sürecinden geçip yanıtı beraber keşfetme önerisi sunmaktaydı. Bu, bize açıkça şunu gösterir ki daha erdemin ne olduğu bilinmeden öğretilabilir mi öğretilemez bir şey mi olduğu sorusunu sormak ve yanıtlamak mümkün değildir. Platon’un diyalogundaki Sokrates’in göstermiş olduğu gibi kişi ilkin neyi bilmediğinin farkında olmalı ve o şekilde sorusunu belirlemelidir. Yani “*bilgi yokluğunu kabullenmek, gerçek bilgi için temel koşuldur. Bu Sokratik docta ignorantia’dır*”²⁶⁰.

Gadamer, Platoncu diyalektik modelin etkileşimli özelliğinin kişinin neyi bilmediği konusunda yardımcı olan yönünü önemli bulmaktadır. Çünkü *Menon* diyalogunda da gördüğümüz üzere, Sokrates karşılıklı konuşmalarında muhatabına neyi bilmediğini göstermiştir. Bu yönüyle Platon, bir şeyin ne olduğuna ilişkin bilgimiz olmadan onun başka yönlerini bilmemizin olanaklı olmadığını vurgulamıştır. Diyalektik, gerçek bilgiye ulaşmamızı olanaklı kılacak bir kılavuzdur. Daha geniş bir ifadeyle “*diyalektik bize, şeyleri bir durumsal birlik içinde görme olanağı sağlar. Böylece ortak anlamların oluşturulabilmesi mümkün olur*”²⁶¹. Platon’un soru ve yanıt diyalektiğine dayanan yöntemi, anlama ulaşmak için Gadamer’in hermeneutik düşüncesinde bir dayanak oluşturmaktadır. Gadamer, diyalektik bir soruşturmada soru ve yanıt ilişkisinin soruşturmaya yön veren en temel unsur olduğunu ifade eder ve ona göre “*her bilgi patikasına soru kılavuzluk eder*”²⁶². Gadamer’in Platoncu diyalektik modeli temel dayanak haline getirmesi doğrudan “bilgi”yi nasıl tanımladığıyla ilişkilidir. Çünkü Platon’un diyalektik yöntemi ile bilgiye ulaşma süreci diyalojik bir

²⁶⁰ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri, s. 78. Ayrıca ek bilgi olarak: “*docta ignorantia*” Nikolaus Von Cusa’nın 1440 yılında yazmış olduğu “De docta ignorantia (on Learned Ignorance)” adlı kitabında tanımladığı üzere, kişinin neyi bilmediğinin farkında olması, bilmemeziğini bilmesidir. Bkz. **Encyclopedia Britannica**, <https://www.britannica.com/topic/De-docta-ignorantia>, (09.03.2021).

²⁶¹ Aysevener, Tarih Felsefesi, s. 230.

²⁶² Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 142.

süreçtir, yani karşılıklı etkileşimle karşıt düşüncelerin bir arada anlamlandırılmaya çalışılması üzerine kuruludur. Gadamer'e göre *"bilgi daima, kesin biçimde ifade etmek gerekirse, karşıtları göz önünde bulundurmak demektir. Sorunun daha önceden edinilmiş kanaatler üzerindeki üstünlüğü, onun ihtimalleri ihtimaller olarak kavrayabilmesinden ibarettir. Bilgi tepeden tırnağa diyalektiktir"*²⁶³.

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı temel eserinde diyalektiği bilgi ile özdeş tutarken diyalektiği, herhangi bir sorgulama yöntemi ya da bir şeyleri öğretme yöntemi olarak adlandırmaz. Çünkü Platon da diyalektiğe diyaloglarında bir yöntem anlatısı yerine, bilgiye ulaşma yolunda kılavuz niteliğinde yalnızca bir yol gösterici görevi biçmiştir. Gadamer, Platon'un diyaloglarına ilişkin olarak bize, Sokrates aracılığıyla öğretilen bir şey varsa bunun, insanın bilmediğinin bilgisi olduğunu ifade eder. Böylece bilmediğinin farkında olan kişi diyalektik soru sormanın şartlarını yerine getirmiş olur. *"Her sorgulama/sorma ve bilme arzusu kişinin bilmediğini bildiğini varsayar; aslında böyle olduğu ölçüde, belirli bir bilgi yoksunluğu, belirli bir soruya götürür"*²⁶⁴. Buna göre Gadamer, diyalektiği bir sanat olarak tanımlar ve ona göre en temel tanımıyla diyalektik *"sorgulayarak hakikati arama sanatı"*²⁶⁵dır. Daha geniş bir ifadeyle *"sorular yöneltme sanatı arkası gelmeksizin sorgulama sanatıdır, yani düşünme sanatıdır. Ona diyalektik denir; çünkü o gerçek bir diyalogu yürütme sanatıdır"*²⁶⁶.

Bu diyalogu yürütme sanatını gerçekleştirecek muhataplar da önemlidir. Platon'un *Devlet* kitabında diyalektiğe ilişkin yazmış olduğu *"diyalektik, diyalektikçiler tarafından yapılmalı"* düşüncesine paralel bir şekilde Gadamer, diyalektiğin değerini ispatlayacak kişiye ilişkin *"yalnızca sorular yöneltmeyi bilen kişi"* ifadesine yer verir. Bu da Platon'un düşüncesiyle örtüşmektedir. Gadamer, diyalogda sorular yöneltmeyi bilen kişiye neden önem verir diye düşündüğümüzde bu bizi yine, Platon diyaloglarında takip ettiğimiz gibi, muhatapların birbiriyle olan ilişkisine yönlendirmektedir. Gadamer, yukarıda da yer verdiğimiz gibi, diyalektiği bir diyalog yürütme sanatı olarak gördüğü için muhatapların birbiriyle olan ilişkisine önem vermektedir. Gadamer'e göre *"bir diyalog ancak muhataplarının birbirlerini*

²⁶³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 145.

²⁶⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 146.

²⁶⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 148.

²⁶⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 148.

dikkate alarak konuşmalarıyla gerçekleşir”²⁶⁷. Bu yönüyle, diyalogların soru ve yanıt temelinde yürütülmesi kaçınılmazdır. Gadamer, bir konuşmanın yürütülmesinde karşısındaki muhatapın o konuşmadaki birlikteliğine önem vermektedir. Bu, ona göre, “öteki kişinin bizimle olduğunun teminat altına alınmasıdır”²⁶⁸ ve diyalogun ilk şartıdır. Buna Platon’un diyaloglarında Sokrates’in konuşmasına, karşısındaki muhataplarının “evet” diye katılım göstermesiyle devam etmesinde de sıklıkla karşılaştığımız bir özelliktir. Platon’un diyaloglarındaki Sokrates, muhatapının onu dinlediğinden emin olarak konuşmaya devam eder, Gadamer’in ifadesiyle onunla birlikte olduğunun teminatını aldıktan sonra da diyebiliriz. Bu, Platon başlığı altında da dile getirdiğimiz üzere, konuşmayı monotonlaştırmaz ve monologlaşmayı önleyici bir özelliktir. Bir diyalog sadece tek bir kişinin konuşmasını değil, muhatapının düşüncesini de dikkate alarak bir konuşma yürütülmesini gerektirir.

Dialogik düşünce alışverişi, muhatapların diğerinin bakış açısının mantığını kabul etmesini gerektirir. Gadamer, bu öznelarası kabul sürecinin rasyonalitenin içkin bir yönü olduğunu savunur.²⁶⁹ Muhatabın katılımı neden önemlidir? Çünkü Gadamer, bir sorgulama sanatı olarak gördüğü diyalektikte sorgulamanın açmak, açığa çıkarmak olduğunu düşünür. Açığa çıkan şey Gadamer’e göre *logos*’dur ve her zaman muhatapların kişisel görüşlerinin ötesine geçer.²⁷⁰ Buna göre, felsefi hermeneutik *logos* odaklı bir temel üzerinde yükselir.²⁷¹ Dolayısıyla diyalektik bir temelde ve öznelarasılığa dayanan düşünceler diyaloga sokulmuş olur ve sorgulama, bu yolla artık ileri sürülecek başka iddialar kalmadığında sona erer.

Bu sorgulama, konuşma sırasında muhatapların söylediklerinin zayıf yönlerini ortaya çıkartmak değil, güçlü olduğu düşünülen bir tezin üzerine “*itirazları güçlendirebilen bir düşünme sanatıdır*”²⁷². Yani Gadamer’in bu kanaati bize şunu açıkça gösterir ki, ortaya atılan bir düşünce sürekli olarak doğruluk sınavından geçer

²⁶⁷ Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marsh, 2. Baskı, Continuum Books, Great Britain, 2006, s. 360.

²⁶⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 148.

²⁶⁹ Kristin Gjesdal, “Davidson and Gadamer on Plato's Dialectical Ethics”, **Interpretation (Ways of Thinking about the Sciences and the Arts)**, University of Pittsburgh Press, the USA, (ss. 66-90), 2010, s. 68.

²⁷⁰ Hans-Georg Gadamer, **Gesammelte Werke, Hermeneutik 1 (Wahrheit und Methode)**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, ss. 373-374.

²⁷¹ Nicholas Davey, **Unquiet Understanding, Gadamer's Philosophical Hermeneutics**, State University of New York Press, the USA, 2006, s. 189.

²⁷² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 149.

ve bu o düşünceye itiraz etmekle yapılır. Bu da Platon'un Sokratik çürütme yöntemini düşünmemizi gerektirir. Hatırlayalım ki Platon'un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates, Sokratik çürütme yöntemini kullanarak yanlışlama üzerinden doğruyu bulma yöntemine dayanan bir tartışma gerçekleştiriyordu. *Savunma* diyalogundan alıntıladığımız pasajda, Sokrates'in de ifade ettiği gibi, sürekli karşı çıkmak, kişiye bildiğini zannettiği şeyi bilip bilmediğini göstermektir. Kişi neyi bilmediğinin farkında olarak diyalogu devam ettirmelidir. Sokratik çürütme yöntemi, kişiyi diyalektik bir sorgulamaya hazır hale getirir. Böylece görüşlerini, bilerek öne sürebilir, bildiğinin farkında olarak değil. Buna göre itirazlar daha güçlü olarak gerçekleşir. Burada Gadamer'in, itirazları güçlendirmekle vurgulamak istediği şey de diyalektiğin, sav ve karşı savların bileşimine ulaştıran özelliğinden başka bir şey değildir.

Başka bir yönüyle düşündüğümüzde Gadamer, Platoncu diyalektik modelden yararlanarak aslında felsefenin başlangıcına da dikkat çekmektedir. Gadamer'i, aynı zamanda Nietzsche, Heidegger, Strauss ve Derrida da olmak üzere, postmodern Platon olarak adlandıran Zuckert'e göre, felsefi düşüncesinde Platon'a yer vermiş olan filozofların Platon'a dönüp bakmaları onların felsefenin başlangıçta ne olduğunu anlama çabasıdır. Ona göre Platon'a dönmek, felsefenin kökeninde ne olduğunu sorgulamaktır ve kendi eylemlerinin köklerini de araştırmaktır aynı zamanda. Dolayısıyla Platon'u yorumlamak, kendi kendini anlamanın da temel parçasıdır.²⁷³ Kendini anlamak, Gadamer'in hermeneutik düşüncesinde önemlidir. Bu yönüyle tarihsel anlamayı da kendini anlamanın bir parçası olarak gören Gadamer'in hermeneutiğinde diyalog, metinle ilişkilendirilir. Metnin bize sorduğu soruyu anlamak, metin ile girilen diyalogun bir parçasıdır. Gadamer, diyalogun konuşmadaki hali gibi, metin ile diyaloga girilerek aynı etkileşim süreciyle anlama ulaşılabileceğini düşünmektedir. Bu da doğru sorularla, önce sorunun anlamını anlayarak sonrasında da yanıtı ulaşılmasıyla mümkündür. "*Platon'un Sokrates yorumunun bize bıraktığı büyük kavrayışlardan biri şudur: Genel kanaatin aksine sorular yöneltmek, onlara cevap vermekten çok daha zordur.*"²⁷⁴ Bu yüzden soruyu belirlemek, anlamanın başlangıcıdır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, soru sormak anlamaktır.

²⁷³ Cathrine H. Zuckert, **Postmodern Platos**, The University of Chicago Press, the USA, 1996, s. 01

²⁷⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 142.

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde metinle diyaloga girdiğimiz için sorularımızı da metne yöneltiriz. Gadamer'e göre, metin ile girilen diyalogda soruları karşımızda bir "sen" varmış gibi yöneltmeli ve metnin bize kendini açmasına olanak sağlamalıyız. Böylece diyalektik bir sorgulamayla, ortak bir düşünme birliği kurulması sonucunda anlamlandırma mümkün hale gelebilir. Gadamer için *"hermeneutik etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur"*²⁷⁵. Bu anlamda Gadamer tarafından bir sorgulama sanatı olarak adlandırıldığı üzere diyalektik, Gadamer'in ulaşmaya çalıştığı anlama durumuna, eşdeyişle, bizi hakikate yükseltebilecek en uygun yöntemdir. *"Gadamer, Platon'un, ilk döneminden son dönemine kadar ki süreç içinde gelişen, diyalektik modelini insanı ve insan işlerini anlamının uygun bir modeli olarak işlemiştir"*²⁷⁶. Bunu yaparken de Platoncu diyalektiğin soru ve yanıt ilişkisine dayanan temelinden yararlanmıştır.

3.2.2. Collingwood'un Soru ve Yanıt Mantiğının Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğindeki Yeri

Gadamer, *Philosophical Hermeneutics (Felsefi Hermeneutik)* adlı kitabında, istatistiklerden edinilen bilgiler üzerinde durmaktadır. İstatistik, yani belirli bir amaç için toplanmış verilerin sayısal yanıtlarının öngörücü özelliği, Gadamer'e göre çok sayıda insanın düşüncesine etki edebilir. Bu nedenle bu tarz bir veri toplaması sonucu kurulan şey, *gerçeklerin dile gelmiş hâli* (a language of facts) olarak kabul edilebilir. Bu noktada, Gadamer için, dikkatimizi başka soruların sorulması düşüncesine yöneltmek gereklidir. Çünkü ona göre "gerçekleri yanıtlayan sorular"ın varlığı önemlidir ve bu gerçekleri yanıtlayan sorular, hermeneutik sorulardır. Bu nedenle yalnızca hermeneutik bir araştırma, bu gerçeklerin anlamını dolayısıyla onlardan çıkan sonuçları meşrulaştırabilir.²⁷⁷

Görüldüğü gibi, Gadamer bize sorunun önceliğini işaret etmektedir. Platoncu diyalog modelin erken dönemden geç döneme kadar birçok özelliği üzerinde duran

²⁷⁵ Gadamer, *Hermeneutik*, s. 13.

²⁷⁶ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer'in Hermeneutik'ine Etkileri, s. 85.

²⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, çev. David E. Linge, (ed. David E. Linge), University of California Press, 2. Baskı, the USA, 2008, s. 11.

Gadamer, sorunun hermeneutik önceliği konusunda da Platoncu diyalektiğe bakılması gerektiğini düşünür. Diyaloglar, soru ve yanıt dayalı bir bilmenin, dolayısıyla anlamının ipuçlarıyla doludur.²⁷⁸ Gadamer diyalogların anlama imkânı sunan özelliğini önemli bulur. Bu nedenle soru ve yanıt ilişkisine dayanan diyalektik bir akıl yürütme ile sonuca ulaşma imkânı, hermeneutiğin yorum sorunun çözümü için gündeme gelmiştir. Çünkü her yazılı ifade tarihsel bir bilgidir ve ardındaki bilgiye bizi ulaştıracak olan metnin sorusunun ne olduğunu bulmamızdır. Soruyu anladığımızda anlamı da keşfeder ve yorum yapabilecek duruma geliriz. Bu nedenle hermeneutiği bir açıklama sanatı olarak gören Gadamer'e göre yorumlama önemlidir ve yorumlama yapılabilmesi için öncelikli olarak sorunun ne olduğunun bilinmesi gerekir.

Hermeneutik bir araştırma, diyalog ile soru ve yanıt ilişkisinin önceliğini içermektedir. Hermeneutiğin yazılı ifadeleri anlamaya yönelik tarihsel anlama yöneliminde, Gadamer'e göre, yazılı bir ifade olarak tarihsel bir metni yorumlamak o metnin yorumcusuna soru sorması anlamına gelir. Bu nedenle yorum her zaman metnin yorumcusuna sorduğu soruyla ilişkilidir ve bir metni anlayabilmenin koşulu bu soruyu anlamayı gerektirir. Burada bizi sonuca ulaştıracak şey, hermeneutik ufuk kazanmaktır. Bu hermeneutik ufuk, metnin anlamının belirlendiği soru ufku anlamına da gelmektedir.²⁷⁹

Bir yorumlama yapılabilmesi için öncelikli olarak sorunun ne olduğunun bilinmesi gerektiği gibi bir metni yorumlamak için de ilkin onu anlamak gerekir. Bu da metnin bize sorduğu soruyu anlamakla ilişkilidir. Aranılan yanıt, soruya bağlıdır. Gadamer, soruların uygun sorular olması gerekliliğine dikkatimizi çeker. Eğer soru uygun olmazsa bu bizi sonuca ulaştırmaz ve bilgiye erişim imkânımız kısıtlanmış olur. Bununla beraber Gadamer, sorunun sınırlılığı konusunu gündeme taşır. Gadamer'e göre sürekli sorular soran kişi sınırsız bir alanda değildir, bu alan sorunun ufkuyla sınırlanır. Bu anlamda, önemli olan sorunun ufkudur. *"Sorunun ufku, konuşmada göz*

²⁷⁸ Bu noktada, Gadamer'in bu düşüncesinin temelinde, Platon'un diyalektiği iynin bilgisine erişmeyi olanaklı kılan yöntem olarak görmesi ve soru ve yanıt diyalektiği yoluyla sanılardan kurtularak bilgiye erişilebileceğine dikkat çekmesi vardır. Bunu Platon'un *Devlet* diyalogu, *Yedinci Kitap*'ta 534C-D arasında geçen bölümde açıkça görmemiz mümkündür: *"(...) Bir insan iyi ideasını başka her şeyden ayırt edip anlatamazsa, savaşta bir kahraman gibi bütün engellerden sıyrılarak kanıtlarını görünene değil olana dayayarak düşüncesini aydınlığa çıkaramazsa, yanılmaz bir akıl yoluyla bütün bu zorlukların hakkından gelemese, böyle bir adam iynin özüne varabilir mi? İyinin hiçbir türüsüne varamaz böylesi! İyinin bir gölgesini bile yakalasa bunu bilimle değil, sanıyla yapabilir ancak. (...)"* Bkz. Platon, *Devlet*, s. 256.

²⁷⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 152.

*önünde bulundurulacak konuyla ve konuşulmakta olan durumun varsayımlarıyla ilgili olmalıdır. Eğer soru bu duruma uymazsa bu, “saptırılmış soru”²⁸⁰dur. Bu, doğru yön izlemeyen ve yanıt vermeyi olanaksız hale getiren, yanlış yerleştirilmiş sorudur.*²⁸¹

Uygun soru sormak bu anlamda metninle diyalogun ilerletilmesi için gereklidir. Hatırlayalım ki diyaloglarda Sokrates de muhataplarına diyalogun ilerleyebilmesi için uygun sorular yönelterek konuşmanın karşılıklı olarak ilerlemesini sağlamaya çalışıyordu. Soruyu anlamak da bu anlamda önemlidir. Çünkü metin ile girdiğimiz diyalogda metnin bize ne sorduğunu anlamamız, yorumlamamız için önemlidir. Soruyu doğru anladığımız takdirde yoruma ulaşabiliriz. Yorumlayanın soruyla ilişkisi sürekli bir şekilde beraberlik gerektirmektedir. “*Bu yüzden anlamak isteyen kişi söylenen şeyin arkasında ne yattığını sormalıdır*”²⁸². Böylece sorunun ufkuna ulaşmış olarak, sorunun ötesindeki diğer sorular açığa çıkar. Collingwood’un Gadamer’den önce dikkat çektiği bir yönelim olarak, tezin ilgili bölümünde de yer verdiğimiz üzere, Collingwood anlamamızın metnin sorduğu sorunun anlamına ilişkin olduğunu düşünmekteydi.

Buradan hareketle Gadamer, tarihselliği anlamının parçası olarak Collingwood’un önerisini mantıklı kabul eder ve tarihsel yöntemde de *soru ve yanıt mantığının* uygulanabilirliğini araştırır. Gadamer’e göre aynı metnin bize sorduğu soru gibi, tarihsel olayların bize sorduğu tarihsel soruyu anlamamız gereklidir. “*Tarihsel anlama modeli, Collingwood’da gerçekleştirilmiş planların yeniden tasarlanması olarak kendisini gösterir.*”²⁸³ Bunun için Collingwood’un *yeniden canlandırma* kuramı üzerine düşünmemiz gerekir. Fakat burada şunun altını çizmek gereklidir ki, Gadamer’in bu yeniden canlandırma durumunda ilgili olduğu şeyin “*yazarın zihin tecrübeleri değil, metnin bizzatı kendisinin anlamıyla alakalı olduğunu*

²⁸⁰ Bu ifade, Gadamer’in *Wahrheit und Methode* kitabında orijinal haliyle “*schiefe Frage*” ve İngilizce çevirisi olan *Truth and Method* kitabında “*slanted question*” olarak geçmektedir. *Hakikat ve Yöntem* adıyla Türkçe çevirisinde ise “*yamuk soru*” olarak yer almaktadır. Biz tezimizde “*saptırılmış soru*” ifadesinin en uygun Türkçe karşılık olduğunu düşündüğümüz için tez boyunca bu ifadeyi Aysevener’den referansla “*saptırılmış soru*” olarak kullanacağımızı belirtmek isteriz. Bkz. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik 1 (Wahrheit und Methode)*, s. 370; Gadamer, *Truth and Method*, s. 357; Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 144; Aysevener, *Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri*, s. 80.

²⁸¹ Aysevener, *Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri*, ss. 79-80.

²⁸² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 152.

²⁸³ Gadamer, *Hermeneutik*, s. 23.

unutmamalıyız”²⁸⁴. O zaman metnin bize ne sorduğunu da anlayamayabiliriz ve saptırılmış soruyla bu kez biz karşılaşmış oluruz.

Yeniden canlandırma, Gadamer’e göre, daha önce de “*Schleiermacher'in atmış olduğu bu adım, ne var ki, hermeneutiği ileriye götürmez*”²⁸⁵. Çünkü yeniden canlandırma, yalnızca, metnin bize söylemeyi varsaydığı şeyleri açabilir. Fakat o, metnin bize söylemeyi varsaydığı şeylerle ilgilenmez, doğrudan metin ile ilgilidir. Gadamer, hakikat arayışını temel alan felsefi yorumlama yaklaşımında bir sonuca, yani kendini anlama noktasına ulaşmak amacıyla olduğundan bunu yapabilmesinin temel koşulu yeniden canlandırmanın ardına geçmektir. Çünkü metnin kendini bize açması gereklidir. Metin ile diyaloga girilmesi neticesinde metin yorumcusunu doğrudan sorunun kalbine taşıyacaktır. Bu, diyalektik bir ilişki gerektirir. Bunu Gadamer’e sunan da Platon’un soru ve yanıt diyalektiği olmuştur. “*Platon’un Sokrates yorumunun bize bıraktığı büyük kavrayışlardan biri şudur; genel kanaatin aksine sorular yöneltmek, onlara cevap vermekten çok daha zordur.*”²⁸⁶

Gadamer’e göre bizi bilgiye taşıyacak şey, sorunun belirlenmesidir. Hatırlayalım ki Platonda da doğru sorularla sanılardan kurtularak bilgiye ulaşmanın amacı söz konusudur. Platon’un ulaşılması hedeflenen yer olarak vurgu yaptığı, en üst olarak belirlediği yer “kavrayış” yani, gerçek bilgiye ulaştığımız yerdir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilgiye ulaşmanın temel koşulu sorular sormak, soru sormanın temel koşulu da bilmiyor olduğunun farkında olmaktır. Kişi bilmediği için sorular yöneltir. Anlamanın başlangıç noktası soru sormaktır. Soru sormazsak herhangi bir deneyim edinmeyiz. Her şeyin başlangıcı sorudur. Gadamer’e göre, ilkin sorunun anlamını kavramak gerekir. Çünkü sorgulama ve anlama arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Ona göre, “*sorular, daima şeylerin belirlenmemiş imkânlarını gözler önüne serer. Anlamı, onu anlamlandırmaksızın anlayabilsek de, bir şeyin sorgulanabilirliğini gerçek sorular sormaksızın anlayamamamızın nedeni budur*”²⁸⁷.

Buna göre, Gadamer’in felsefi hermeneutiğinde anlama ve yorumlama doğrudan soru sormayla ilişkilidir. Burada bir şeye nesnel bir yaklaşımla soru sorarak anlama ulaşmak değil, özne ve nesnenin diyalektik ilişkisi sonucunda o şeyin kendini

²⁸⁴ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 156.

²⁸⁵ Gadamer, Hermeneutik, s. 24.

²⁸⁶ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 142.

²⁸⁷ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 159.

açmasını olanak tanıyacak gerçek sorularla yürüteceğimiz bir sorgulama sonucunda anlam ve yoruma ulaşmak söz konusudur. Böyle bir diyalektik ilişkinin başlangıcını doğru soru belirler. Bu, Platon'da *uygun soru* ve Collingwood'da *beliren soru* dediğimiz şeyle ilgilidir. Soruları doğru sorduğumuz sürece doğru yanıtlara ulaşabiliriz. Gadamer'e göre sorular bizim kavrayışımızın teminatıdır, bu yüzden sorular yanıtlardan daha önemlidir. Yazılı bir ifadeye yönelimimizi geçmişin bir tekrarı değil, anlamın şimdide paylaşılması olarak gören Gadamer'e göre soru da şimdi ile ilişkilidir. Soru, o anki ilişkinin sonucu olarak aniden ortaya çıkar. Çünkü anlamak soru sormakla ilgilidir. Metin ile girilen diyalogda metin, soru vasıtasıyla kendini açar ve açığa çıkan şey, soruyu soranın zihninde o konuya ilişkin olarak şekillenir. Soruyu anlamak bu ilişkinin en önemli aşamasıdır. Soruyu anladığımız kadarıyla anlamı da kavrayabiliriz.

Gadamer'e göre “*anlama yorumlamada gerçekleşir*”²⁸⁸. Bunu, gerçekleştirecek olan şey de yorumlama bilincidir. “*Yorumlama bilinci, esas anlamıyla, neyin sorgulanabilir olduğunu görebilme yetimizdir.*”²⁸⁹ Tüm hepsinin temel dayanağı düşünmektir. Collingwood'un da vurguladığı gibi tarihsel bir düşünme. Gadamer'e göre, tarih, içinde düşüncenin oluştuğu bir ortamdır, hakikat de böyle bir ortamda anlaşılabilir. Tarihin içinde düşünmek önemlidir, bu bizi sorgulamaya taşır. Çünkü düşünmek, Collingwood'un da belirttiği gibi, soru sormaktır ve soru sorulmadan bir yanıt elde edilmesi olanaklı değildir. Soruları olanın yanıtları olur, yanıtları olan anlama ulaşır. Buna göre Gadamer'in felsefi hermeneutiği, Platon'un diyalektik sorgulama etkinliğini mirasından hareketle bir anlama etkinliği, açıklama deneyimi sunarak özellikle anlam ve yorum sorununa yönelik ufuk açıcı olmuştur. Gadamer, anlamanın ontolojik ve tarihsel yapısına göre hermeneutiğin insan bilimleri için bir yöntem arayışında olmadığını belirtir. O, “anlama nasıl olanaklıdır?” gibi çok temel bir felsefi sorunun yanıtının arayışında olmuştur.²⁹⁰

Bu yönüyle Gadamer için anlam bilimlerinin mantığı her zaman bir soru ve yanıt mantığıyla ilişkilidir. Aynı zamanda “*Collingwood'a göre, bu her tarihsel bilginin sinir sistemidir. Tarihsel yöntem soru-cevap mantığının tarihsel geleneğe*

²⁸⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 177.

²⁸⁹ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 13.

²⁹⁰ Feysel Taşçılar, “Gadamer'in Diyalektik Hermeneutiği”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 2, (ss. 37-52), 2017, s. 39.

uygulanmasını gerektirir. Tarihsel olayları yalnızca bu olaylara müdahil kişilerin tarihsel eylemlerinin cevap teşkil ettiği soruyu yeniden inşa edersek anlayabiliriz."²⁹¹

Bu nedenle Gadamer'in burada söylenen şeylerle alakalı gördüğü tek kişi Collingwood olmuştur.²⁹² Gadamer, Collingwood'un Platon'un soru ve yanıt diyalektiğini yorumlayarak şekillendirdiği soru ve yanıt mantığını hermeneutik için önemli bulur. Çünkü hermeneutiğin bir şeyin ardındaki anlamı keşfetme amacına uygun bir şekilde sorgulama olanağı tanıyan soru ve yanıt mantığı tarihselliği de içeren yapısıyla dikkat çeker. Bu, Platoncu diyalektikte karşılaştığımız bir şey değildir. Collingwood'un soru ve yanıt mantığında soruyu oluşturan tarihsel koşulların yeniden düşünülmesini temel alan yeniden canlandırma kuramı ile diyalektik ilişkiyi geçmiş ve şimdi arasında bir iletişime dönüştürdüğünü söyleyebiliriz.

Gadamer, hermeneutik için Collingwood'un görüşlerini ufuk açıcı bulsa da onun soru ve yanıt mantığına ve yeniden canlandırma kuramına ilişkin eleştirileri vardır. İlkın şunu belirtmemiz gerekir ki Gadamer'e göre *"Collingwood bir soru-cevap mantığı geliştirmiş, fakat ne yazık ki onu hiçbir zaman sistematik olarak işleyememiştir"*²⁹³. Collingwood, tezimizin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele aldığımız üzere, bir metni bir sorunun yanıtı olarak kabul etmiştir ve metne bu şekilde yaklaşma fikrini akıllara getirmiştir. Gadamer *"Collingwood'la birlikte, yalnızca bir şeyin cevap olduğu soruyu anladığımızda anladığımızı"*²⁹⁴ ifade eder. Tarihsel ifadelerin gerçekten öyle oldukları için değil öyle olduğu düşünülerek kayıt altına alındığını düşünen Collingwood için bu noktada metnin hangi sorunun yanıtı olduğu ve gerçek tarihsel sorusunun yanıtını ayrılmaz olduğunu düşünmesi eleştiriye açıktır. Gadamer'e göre,

*Collingwood metnin cevap vermeyi tasarladığı soru ile gerçekten cevap olduğu soruyu birbirinden ayırmayı metodolojik açıdan kabul edilemez bulurken hatalıdır. Collingwood yalnızca, eğer metnin sözünü ettiği konuyla ilgileniyorsak, bir metni anlamak genelde böyle bir ayrımı içermediği/gerektirmediği sürece, haklıdır.*²⁹⁵

Metnin sorusu önemlidir, çünkü anlam sorudur. Bu nedenle Gadamer, yanıtı metnin anlamı olan sorunun yeniden kurulması üzerinde durur. Collingwood'un

²⁹¹ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 153.

²⁹² Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 152.

²⁹³ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 152.

²⁹⁴ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 158.

²⁹⁵ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 156.

yeniden canlandırma kuramına ilişkin eleştirisi de buradadır. Gadamer, Collingwood'un sorunun olduğu tarihsel koşulları yeniden inşasına dayanan düşüncesinin sonuca vardırmayacağını düşünmektedir. Ona göre yalnızca yanıt metnin anlamı olan soru yeniden kurulmalıdır ve kendi sorgulamamızla birleşmelidir. Ayrıca metin de gerçek bir soruya yanıt olarak ele alınmalıdır. Burada sorgulama ve anlama arasında sürekli bir ilişki ön plana çıkar. Sorgulama ve anlama arasındaki bu yakın ilişki, hermeneutik araştırmaya yön veren ana belirleyicidir.²⁹⁶

Gadamer'e göre, yukarıda da belirttiğimiz gibi, gerçekleri yanıtlayan sorular, hermeneutik sorulardır. Yalnızca hermeneutik bir araştırma, bu gerçeklerin anlamını ortaya çıkartabilir. Bu, tarihsel anlamaya olanak tanır. Gadamer'e göre tarihsel anlamaya olanak tanıyan Collingwoodcu bir anlayış, yeniden canlandırma ile ilişkilidir. Fakat bu yeniden tasarlama düşüncesi, Gadamer'e göre, daha önce de Schleiermacher'in atmış olduğu bir adım olarak bu, hermeneutiği ileri taşımayan bir şeydir. Gadamer'in bu yeniden tasarlama durumunda ilgili olduğu şey, yukarıda da belirttiğimiz gibi, yazarın zihin tecrübeleri değil, metnin kendisinin anlamıyla alakalıdır. Bu nedenle Gadamer, metnin anlamının yalnızca kendisinden hareketle anlaşılabilir olduğunu belirtir ve bu yönüyle ona göre hermeneutik, tarihin incelenmesinin temelidir.²⁹⁷ Gadamer, hakikat arayışını temel alan felsefi yorumlama yaklaşımında metnin anlamının ardına geçilmesi gerektiğini belirtir. Bunun yolu da metnin kendini bize kendisini açmasıdır.

Gadamer, Collingwood'un metni nesne konumunda ele almasını yorumlayarak metne bir "sen" gibi konuşacak biçimde yaklaşır. Bu haliyle metin, aynı bir diyalogdaki gibi konuşan muhataplardan biri haline gelir ve anlamını bizzat kendisi açığa çıkartır. *"Hermeneutik bir sorgulama özellikle tarihsel bir metnin anlamını ancak o metnin bağımsız nesnel hakikatini tanıyarak ve onu kendi ön-anlayışımıza göre konumlandırarak gerçekleşir."*²⁹⁸ Gadamer'e göre anlama, bir şey hitap etmeye başladığı an başlar ve insan kendi tarihselliği içinde anlar. Bu, gelenekle diyalektik bir ilişki gerektirir. Gadamer'e göre metnin bize hangi sorunun yanıtı olduğunu açması için sürekli olarak sorular yönelmeli ve metni bizimle konuşur hale getirmemiz gerekir. Sonucunda açığa çıkacak şey anlamdır. Gelenekle olan ilişki Gadamer'in

²⁹⁶ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 159.

²⁹⁷ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 1. Cilt, s. 277.

²⁹⁸ Büyüktuncay, s. 57.

özellikle önemseydiği şeydir. Collingwood'un *mutlak önkabullere* dayalı yaklaşımında geleneği ön plana çıkaran yorumlayıcı düşünceleri, Gadamer'in kendi hermeneutik düşüncesinde geliştirilmiştir.

Gadamer'in vurguladığı üzere, kavrayışımızın teminatı olarak sorular her zaman yanıtlarından daha önemlidir. Bu nedenle sorularımızı yazılı bir ifadeye yöneltirken de sorular önemlidir ve soruyu şimdiyle ilişkili düşünmemiz gerekir. Çünkü Gadamer anlamın şimdide paylaşıldığını düşünür, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tarihsel bir bilgiye yönelmek asla geçmişin bir tekrarı olarak düşünülmemelidir. Şimdide paylaşılan anlam içinde soru bu diyalektik ilişki içinde belirir ve metin kendini açığa çıkarmaya başlar. Buna göre, soruyu anlamak her zaman için yorumcuya düşen en önemli görevdir. Anlam, Gadamer'in önemle altını çizdiği gibi, sorunun ne olduğunu kavramakla ilişkilidir. Bunu Collingwood'un bir yanıtın, sorusuyla beraber düşünülmesine yaptığı vurguyla birlikte düşünebiliriz. Gadamer'e göre Collingwood bu görüşüyle metnin hangi sorunun yanıtı olduğunu düşünülmesi gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu yönüyle Collingwood, hermeneutikte gözden kaçırılan bir noktayı yakalamıştır.²⁹⁹

Buna göre Gadamer, Collingwood'un önkabullerin araştırmasına dayalı yeniden kurma düşüncesini uyarlayarak metnin ufkuna yerleşerek, başka bir deyişle ötekinin ufkundan bakarak anlamı keşfetme olanağını araştırır. Collingwood'un geçmiş ve şimdiyi uzlaştırma temelinde şekillenen düşüncesi Gadamer'de şimdide anlamın paylaşılması olarak gerçekleşir. Çünkü Gadamer'in geçmiş ve şimdi arasındaki mesafenin azalması gibi bir amacı yoktur. *“Anlam daima, tarihsel olarak konumlanmış yorumlayıcı bir ufkun bakış açısıyla bağlantılı olarak dile getirilir ve bu tarihsellik, genişleyen bir uçurum olmanın aksine, geleneğin sürekliliğiyle dolu bir süreç olarak diyalogun oluşturucusudur.”*³⁰⁰ Gadamer'e göre bu tarihsel araştırmada bizi bilgiye taşıyacak şey, sorunun belirlenmesidir.

Yazılı ifadelerdeki anlamı ortaya çıkartmak hermeneutiğin birincil görevidir. Bu anlam bulma çabası, yorumlamak isteyen kişinin her metne yöneldiği an gerçekleşir. Sürekli bir “şimdi”de gerçekleşen anlam paylaşımı söz konusudur. Anlamları ortaya çıkartıp, onların oluşmasını sağlayan da metinle girilen diyalogdur.

²⁹⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, ss. 152-153.

³⁰⁰ Ezgi Ece Çelik, “Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 15, (ss. 127-144), 2013, s. 131.

Burada anlama, Smith'in de belirttiği gibi, yorumcu ile metin arasındaki sorgulayıcı bir söylemsel iletişimde ortaya çıkar. Platoncu diyalektikte anlamın tartışmada ortaya çıkması temeliyle metinle tartışmaya girilir ve metnin sorduğu soru keşfedilmeye çalışılır.³⁰¹ Bu diyalektik ilişki, bir soru ve yanıt mantığı ile gerçekleşir. Anlamak için söylenenin, metnin bize söylediğinin ardındakinine ulaşmamız gerekir. Neyi, nasıl sorgulamamız gerektiğini bilirse, anlama ulaşabilir ve yorumlama yapabilecek duruma gelebiliriz. *“Bir şeyin sorgulanabilirliğini anlamak, tam bu anlama sırasında zaten onu sorguluyor olmaktır.”*³⁰² Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde bu, Platon'un soru ve yanıt ilişkisine dayanan diyalektik modeline ve sonrasında yine Platon'dan ilham almış Collingwood'un soru ve yanıt mantığına dayanır.

Gadamer, Collingwood'un Platon'un soru ve yanıt diyalektiğini geliştirdiğini düşünür ve soru ve yanıt mantığı olarak şekillenen anlayışını hermeneutik tecrübe açısından ve tarihsel bir soruşturma için işlevsel görür. Bu nedenle Collingwood gibi Gadamer de anlamı anlamının tarihsel kanıtların arkasında yatan soruyu kavramayı içerdiğini düşünür. Bu, yazarın niyetinin anlaşılmasıyla ilişkili olarak psikolojik bir yaklaşımla değil Collingwood'un insan zihninde ve toplumların geçmişinde her zaman mevcut olan bir temel olarak *mutlak önkabuller* kuramı anlayışıyla, Heideggerci *önanlama* ile ya da Gadamer'in anlamada önyargının önemli rolüne ilişkin yaklaşımıyla mümkündür. Buna ek olarak Gadamer ve Collingwood geçmişin her zaman şimdi ile bağlantılı olduğu ortak bir algıya sahiptir. Bu nedenle tarih, şimdi ile geçmiş, mevcut çevremiz ve geleneğimiz arasındaki diyalektik bir ilişki içinde canlı tutulan “yaşayan bir geçmiş” haline gelir. Buna göre Collingwood'da da Gadamer'de de diyalektik süreç bizden kopuk değil, kendimizle iç içe gerçekleşen bir şeydir. Sonuç olarak, Gadamer'den çok da uzak olmayan Collingwood'un anlama misyonuna yorumsal bir yaklaşıma sahip olduğu açıktır. Collingwood'un hiç bitmeyen sorgulama ve yanıtlama sürecinin önemini vurguladığı soru ve yanıt mantığı, tarihi sürekli olarak insan yorumuna bağlı olarak algılayan, sürekli olarak yeni yanıtların alınmasının mümkün olduğu diyalektik sorgulama süreci olarak devam eder, değişir ve gelişir.³⁰³

³⁰¹ P. Christopher Smith, “Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory”, **Continental Philosophy 4, Gadamer and Hermeneutics**, (ed. Hugh J. Silverman), Routledge, the USA, (ss. 23-41), 1991, s. 37.

³⁰² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 159.

³⁰³ Patricia Ussyk, **Hermeneutical Understanding in Collingwood and Gadamer**, (Master of Arts in Political Philosophy), University of York, Department of Politics, 2011, ss. 16-17,

Hermeneutiği yöntem sınırları içinde değerlendirmeyen Gadamer'e göre Collingwood'un Platoncu diyalektiğe dayanan soru ve yanıt mantığı, tarihsel bir anlama modeli sunması açısından uygulanabilir ve önemlidir. Collingwood metafiziği tarihsel bir bilim kabul ederek *mutlak önkabuller* kuramıyla yorum sorununa, dolayısıyla hermeneutiğe ufuk açıcı bir yaklaşım sunmuştur. Gadamer'in tarihsellik içinde anlam üretimini vurguladığı hermeneutik yaklaşımında bu nedenle Collingwood'un soru ve yanıt mantığı önemli bir yer edinmiştir. Gadamer, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, anlamanın olanaklarını araştırmıştır. Collingwood'un soru ve yanıt mantığı, metafiziğin geniş bir tarihsel anlama olanağı üzerinde şekillenir, tarih ve felsefenin birlikteliğiyle keşfetme imkânı sunar. Bu yönüyle Collingwood'un düşünceleri Platon'un diyalektiğinde karşılaşmadığımız tarihsel anlama özelliğiyle ile Gadamer için ufuk açıcı niteliktedir. Her bir yazılı ifade, tarihsel bir bilgidir ve Gadamer'e göre hermeneutik için yazılı ifadeleri anlamak en önemli görev olmuştur. Bu nedenle Gadamer, soru ve yanıt mantığıyla ilgilidir. Çünkü Gadamer'e göre,

*aslında yazılı geleneği kavrayışımız, onda keşfettiğimiz anlamın basitçe yazarının tasarladığı şeyle uyduğu varsayacağımız türde bir kavrayış değildir. Tarihin olayları nasıl genelde tarih içinde duran ve eylemde bulunan kişinin sübjektif fikirleriyle uyumayı ifşa etmiyorsa, aynı şekilde bir metnin anlamı da genelde yazarının başlangıçta tasarladığı şeyin çok ötesine uzanır. Anlamanın görevi her şeyden önce metnin kendisinin anlamıyla alakalıdır.*³⁰⁴

Yazılı ifadelerin anlamının metnin bizatihi kendisinin anlamında olduğunu düşünen Gadamer, bu nedenle sorgulama/soruşturma üzerinde özellikle durmuştur. Collingwood'un yorumladığı yeniden canlandırma kuramının yine de yetersiz olması Gadamer'in hermeneutik düşüncesinin sorgulama temelli dayanağı sebebiyledir. Çünkü Gadamer'e göre yeniden tasarlanmanın ötesine geçmek her zaman hermeneutik bir zorunluluktur. Bu nedendir ki anlamak, daima yeniden kurulan sorunun sorgulanabilirliğiyle ilişkili olmuştur.³⁰⁵ Her zaman için önemli ve sonuca ulaştıracak olan şey sorunun önceliğidir. Yazılı ifadeleri anlamayı hermeneutiğin birincil görevi olarak Gadamer'in de bu amaçla tarihsel anlama için kullandığı yaklaşım, soru ve yanıt mantığıdır. Sorgulamaya dayalı bir anlama Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin temelidir ve bu nedenle tarihsel bilgiyi olanaklı kılacak anlama modelleri onun

https://www.academia.edu/1884100/Hermeneutical_Understanding_in_Collingwood_and_Gadamer, (15.07.2021).

³⁰⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 155.

³⁰⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Cilt, s. 158.

hermeneutiğinde yadsınamaz bir yere sahiptir. Gadamer'e göre sorgulama ve anlama arasındaki ilişki hermeneutik tecrübeye asıl yön göstericidir. Bu nedenle anlama, her zaman yeniden tasarlamadan daha fazla bir şeydir. Sorgulama, anlam imkânlarını ortaya çıkarır ve kişi kendi zihninden geçirdiği konu hakkında kendinde olan anlamı keşfetme olanağı bulur.³⁰⁶ Bu nedenle Gadamer'e göre anlama, her zaman yeniden tasarlamadan daha fazla bir şeydir ve doğrudan sorgulama/soruşturma imkânlarıyla beraber düşünölmelidir.



³⁰⁶ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 159.

SONUÇ

Gadamer'in felsefi hermeneutik düşüncesindeki soru ve yanıt ilişkisine dayanan diyalektik eğilimi, Platon mirasına dayanmaktadır. Temel dayanağını Platoncu diyalektik oluştursa da *“Gadamer’e göre felsefenin tüm çabası yaşamı kendindeki bütünlüğüyle kavrayabilmektir”*³⁰⁷. Bu, dünya tarihi dediğimiz şeyle ilişkilidir. Adına dünya tarihi dediğimiz şey, evren tarihinde bir evre değil başlı başına bir bütündür ve doğa bilimi yöntemleriyle bu dünya tarihi bilgisine erişmek olanaklı değildir.³⁰⁸ İnsan yaşamıyla birlikte düşünülerek ele alınmalıdır. Bu ontolojik eğilim, Gadamer'in insanı tarihsel varoluşsallığı içinde anlama amacı taşımaktadır. Buna göre, Platon'un iynin bilgisinde Gadamer'in ilgilendiği şey, iynin insan yaşamında kendisini nasıl gerçekleştirdiğidir.³⁰⁹ İnsanı insan yapan tarihsel arka planın incelenmesi, anlama ve yorumlamanın temel belirleyicisidir. Platon'un kişinin kendisini anlaması, yani kendini bilmek düşüncesini anımsayacak olursak, onun tarihsel bir anlama kaygısı içinde olmadığı ve genel olarak neyi bilip bilmediğimiz üzerinde temellenen bir düşünce benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Onun düşüncesi *“neyi bilmediğinin farkında olmak”* temeli üzerinde şekillenmekteydi. Buna göre *“Gadamer'in hermeneutikle ilgili düşünceleri Platoncu diyalektik anlayışla şekillenmekle birlikte temel ayrımı, kişinin kendi geçmiş deneyimlerine ve nasıl bir tarihsel varlık alanı içinde varolduğuna vurgu yapmış olmasıdır”*³¹⁰. Hermeneutik düşüncesini tarihsel bir sorgulama üzerinde yükselten Gadamer için anlama yorumlamada gerçekleşir ve bunun yolu, soru ve yanıt ilişkisinden geçmektedir.

Anlamanın insanın doğal yetisi olduğu görüşünü benimseyen Gadamer, her şeyi sorgulayan Platoncu diyalektik modeli kendi hermeneutik düşüncesinde bir diyalog yürütme gibi metinle yorumcu arasında konuşma ortamı yaratarak tarihsel bilgiye ulaşmak için kullanmıştır. Anlamayı ve yorumlamayı insanda olan bir doğal bir yeti olarak gördüğü için Gadamer'in tercih ettiği anlama yolu soru sorarak bilgi

³⁰⁷ Özlem, Tarihselci Gelenek, s. 150.

³⁰⁸ Hans-Georg Gadamer, “The History of the Universe and the Historicity of Human Beings”, **Hermeneutics between History and Philosophy (The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer: Volume 1)**, çev. Pol Vandavelde ve Arun Iyer, (ed. Pol Vandavelde ve Arun Iyer), Bloomsbury Academic, (ss. 25-41), London, 2016, s. 31.

³⁰⁹ Drew A. Hyland, **Questioning Platonism (Continental Interpretations of Plato)**, (ed. Dennis J. Schmidt), State University of New York Press, the USA, 2004, s. 181.

³¹⁰ Aysevener, Platoncu Diyalektik ve Gadamer'in Hermeneutik'ine Etkileri, s. 85.

edinme olmuştur. Gadamer'in hermeneutiğinde metin bizzat kendisi bir şeydir, bir "sen" gibi konuşur ve hangi soruya yanıt olduğunu söyleyecek de odur. Bu yüzden Gadamer için diyalog kurmak önemlidir ve bu diyalog sonucunda sorular, yanıtlara ulaşabilir. Bu nedenle Gadamer, tarihsel bilgiye ulaştıracak fikirlerin takipçisi olmuştur. *"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."*³¹¹ Düşünmek, soru sormak, anlamak, yorumlamak gibi eylemler felsefi hermeneutik için önemlidir. Diyalektik bir ilişki için Platon'a başvuran Gadamer için teorik değil pratik olan, kendini soru ve yanıt ilişkisi içinde göstermektedir. Diyalektik bir pratikte tarihsel bilgiye ulaşma söz konusudur. *"Öncelikle, düşünmenin bizzat bir pratik biçimi olduğunu belirtmemiz gerekir; düşündüğüm zaman bir şey yapıyorumdur. En zihinsel faaliyet bile pratik bir unsur unsur içerir."*³¹²

Gadamer'de pratik olan başka olanla ilişkilidir ve başka olan dediğimiz şey yabancıdır. Yabancı olan ve tanıdık olanın diyalektik ilişkisi söz konusudur. Hermeneutik bir deneyimde metinle karşılaşan yorumcu için metin yabancıdır ve tanıdık olan ise önyargılardır. Gadamer, yabancı olan ile tanıdık olanı beraber düşünmemizi temelleleyen bir düşünce üzerinde durur. Bu, kendi ufkumuz ve karşımızdakinin ufkunun birlikteliğidir, *ufukların kaynaşmasıdır*. Gadamer'in bu, önyargıların etkisine dayanan düşüncesinde Collingwood'un *metafizik reformunun* hermeneutik için ufuk açıcı etkisi söz konusudur. Collingwood'un bu kuramı *mutlak önkabullerin* gücü üzerinden şekillenmekteydi. *Metafizik reformu* ile Collingwood, tarihsel soruşturma düşüncesinde hangi *mutlak önkabullerin* yapıldığını bulmaya önem vererek bir şeyi o şey yapan nedenlere yönelmiştir. Bu metafizik reformuna dayanan tarihsel soruşturma dediğimiz şey, tarih felsefesinin temelini oluşturan şeydir aynı zamanda. Çünkü, Collingwood'a göre, tarihsel düşünmenin bir incelemesi olarak tarih felsefesi kendisinden önce var olan idealin çözümlemesidir.³¹³ Hermeneutiğin alt yapısını oluşturan bu düşünce, her ne kadar Collingwood hermeneutikle

³¹¹ Hans-Georg Gadamer, "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", çev. Doğan Özlem, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, (ss. 171-209), 2003, s. 182.

³¹² Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, **Teori ve Pratik Üzerine (Bir Tartışma, 1956)**, çev. Orhan Kılıç, Metis Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2014, s. 46.

³¹³ R. G. Collingwood, "Bir Tarih Felsefesinin Doğası ve Amaçları", **R. G. Collingwood'un Tarih Felsefesi**, çev. Kubilay Aysever, İmge Kitabevi, Ankara, (ss. 135-159), 2001, s. 146.

ilişkilendirmemişse de, metafiziğin zihni inceleme yollarından biri olduğunu açıkça göstermiştir. Gadamer, Collingwood'un düşüncesini hermeneutik açısından ufuk açıcı bulmuşsa da uzlaşma fikrini benimsememiştir. Önyargıların gücü birinin diğeriyle uzlaştığı bir diyaloga değil, karşıtlıkların devam ettirilmesiyle yürütülen bir diyaloga dayanır. Gadamer, bir şeyi ona karşı olanlarla birlikte düşünmenin altını çizmektedir.

Buna göre, *yeniden canlandırma* kuramında Collingwood'un geçmiş ve şimdinin birlikteliği olan görüşü de hermeneutik yönünden yeniden gözden geçirilerek şimdide anlamın paylaşılması şeklinde yer bulmuştur. Çünkü Gadamer'e göre anlam şimdide ortaya çıkar ve sorular da bu sebeple aniden oluşur. Aniden ortaya çıkan soruların uygun sorular olması önemlidir. Collingwood'un soruya yanıtından daha çok önem veren *soru ve yanıt* düşüncesi Gadamer'de sorunun önceliği ve yanıtın sorusuyla beraber ele alınması olarak şekillenmiştir. Sorunun uygunluğu, Platon'un *uygun soru* sorulmasının tartışmanın yürütülmesi açısından önemli gördüğü ölçüde, metnin hangi sorunun yanıtı olduğu konusunu açıklığa kavuşturması için önem teşkil etmektedir. Collingwood'un *beliren soru* dediği şey de aynı şekilde uygun soru sorulmasıdır. Uygun soru, uygun yanıtları da beraberinde getirecek ve metnin hangi sorunun yanıtı olduğu ortaya çıkacaktır. Gadamer'in hermeneutik düşüncesinde sorgulamaya dayanan bu soru ve yanıt ilişkisinin benimsenme nedeni de sürekli bir şekilde sorgulamaya açık bir düşünme etkililiği sunmasıdır. Platon'un diyalektiği bir yöntem değildir. Şeyler hakkında en doğru düşünmeyi arayıştır, keşif yolculuğudur.

Bu yönüyle düşünüldüğünde öncesinde Collingwood tarafından tarih felsefesi düşüncesinde kullanılma nedeni de geniş bir keşfetme olanağı sunmasıdır. Tarihsel bir felsefi çözümleme düşüncesinde Collingwood, tarihsel düşünmenin araştırmasını soru ve yanıt ilişkisine dayanan bir anlayışla yapmıştır. Gadamer'in Platon'un yöntem iddiası olmayan diyalektiğini seçme nedeni de çağını aşan bir düşünme incelemesi olmasıdır. Hermeneutiğin yöntem sınırları içinde değerlendirilemeyeceğini savunan Gadamer için Platon'un soru ve yanıt diyalektiği kendi hermeneutiğinde başvurulacak en güçlü dayanaktır. Ona göre, Platon'un diyaloglarının bizzat kendisi hermeneutiktir. Platon'un hiçbir zaman Sokrates'in konuşmalarını olduğu hâliyle yazıya geçirmedığı bildiğimiz üzere Gadamer'in bu görüşünün kabul edilebilir yönleri olduğunu söylememiz gerekir. Gadamer, hermeneutiğin hiçbir zaman dümdüz bir açıklama olmadığını dile getirmiştir. Anlam yorumlamada ortaya çıkar. Çünkü yorumlayıcı

onları kendi zihninden geçirerek yeniden düşünür, ele alacağı ifade ve kendi düşüncelerinin birlikteliği sonucu kendinde olanla yoruma ulaşır. Gadamer'in hermeneutiğe ilişkin görüşlerine baktığımızda Platon'un diyaloglarının tüm bunlara karşılık geldiği açıkça görülmektedir.

Gadamer'in hermeneutiği, diyalogun önemini vurgulayan özelliğiyle tüm anlam ve yorum bilimlerinde ilham verici olmuştur. Gadamer'in felsefi hermeneutiği bu yönüyle felsefi çözümlemenin diyalogla ilişkisini de göstermektedir. Diyalogla anlamın açığa çıkarılmasının olanakları, hermeneutik tecrübenin içinde gösterilmiştir. Gadamer'in felsefi hermeneutiği bize açıkça göstermiştir ki anlama ulaşma ve yorum yapabilme bir metinle senmiş gibi yürütülen konuşmayla da mümkündür. Bunu olanaklı kılan, ortak bir konuşma alanı sunan şey dildir, yani gelenektir. *“Dil sadece insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değildir; insanın bir şekilde bir dünyasının olması da ona bağlıdır.”*³¹⁴ Bu nedenle Gadamer, anlam anlaşıldığında gelenek de anlaşılır düşüncesine önem vermiştir. İnsanın dünyasını anlama ve yorumlamada dilin önemi burada ortaya çıkar. Geçmiş ve şimdiyi anlaşılır kılan, özne ve nesneyi yakınlaştıran şey odur, hermeneutiğin açıklama yaparken hem yardımcı hem de hermeneutik deneyim sonucunda ne olduğunun açıklığa kavuşmasının beklenildiği şey olma özelliğine sahiptir. Tarihsel bir varlık olarak insanın, insan yaşamının anlamlandırılmasında içinde olduğu bir yerden dahil olduğu bir süreç gibidir. Hem içinde bulunuruz hem de anlamını kavramaya çalışırız.

Gadamer'in hermeneutiğin yöntem sınırları içinde değerlendirilemeyeceğini savladığı düşüncesinde haklılığı, anlamın bu kendi içinde tamamen anlam ve yorum probleminin çözüm arayışına dayanan incelemesinde göstermektedir. Bu yönüyle *“hermeneutik; belirli bir tarihsel zaman diliminde, bir toplumun belirli bir üretim-tüketim ilişkisiyle harmanlanarak hayatla kurduğu ilişkinin bilinç, bilgi ve algı düzeyinin kayıt altına alınarak bir metin haline getirilmiş o metni anlama iradesi ve girişimidir”*³¹⁵. Sorular vardır ve yanıtları bizi anlama taşıyacak olan şeydir. Hakikatle kurulan ilişki de anlamın kavranılmasına ilişkin bu temelde şekillenmektedir. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin soru ve yanıt diyalektiğinin dayanaklarında da

³¹⁴ Gadamer, Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt, s. 253.

³¹⁵ Hüseyin Çaldak, “İki Yaşam Filozofu Dilthey ve Gadamer’de Anlamanın Tarihselliği”, **Journal of Social and Humanities Sciences Research (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi)**, (ss. 830-841), 2019, s. 831.

gördüğümüz gibi sürekli olarak sorular sormak, sorgulamak bir keşif yolculuğudur, araştırma ve kavrama arayışıdır. Gadamer'in felsefi hermeneutiği de bunun üzerine yükselmektedir, gücünü felsefenin bu çok temel işlevinden almaktadır: Soru sormak. Bu nedenle Gadamer'in de Platon ve Collingwood gibi kesin bir bilgi iddiası yoktur. Sorgulamak, kendine sunulanların ötesinde bir bilgiyi talep eder. Elde edilecek olan bilgi, büyük bir hakikat değil insan yaşayışına ilişkin yeni bir anlam üretimidir. İnsan bilimleri açısından önemi de buradadır. Gadamer'e göre görünmeyen, sunulanların ardındakini anlama hermeneutiğin görevidir. Açığa çıkacak olan anlamdır. Anlam bizi kavrayışa yükseltecektir. Bu kavrayış, Platon'un çizgi analojisinde güneş gibi en tepede yer alan noktadır aynı zamanda.³¹⁶

Hakikat, kavrayışa ulaştığımız en üst nokta olmanın yanında felsefenin başlangıcından bu yana önemli ve tartışılan bir sorun olmuştur. Günümüz hakikat problemine bakacak olursak "hakikat sonrası" kavramının dikkat çektiğini görmekteyiz. Hakikat, Antik Yunan'da *aletheia* sözcüğüne, İngilizcede ise *truth* sözcüğüne karşılık gelmektedir. Bu sözcük, hakikat anlamı yanında, doğruluk, meydana çıkma, açığa çıkma, gizinden çıkma, gerçeği söyleyen, açıklık anlamlarına da gelir.³¹⁷ Türkçe sözlük karşılığına baktığımızda hakikat; gerçek, gerçeklik, gerçeklik ise; gerçek olan, hakikat, realite olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, gerçek sözcüğünün anlamı da önemlidir. Sözlük anlamına bakacak olursak gerçek; hakikat, gerçeklik, doğruluk, temel, başlıca, özbeöz gibi anlamlara karşılık geldiği görülmektedir. Peki "hakikat sonrası" nedir?

Hakikat sonrası sözcüğü, 2016 yılında İngiltere'de *Oxford English Dictionary* (OED) tarafından yılın kelimesi seçilmiş *post-truth* sözcüğünün Türkçeleştirilmiş karşılığı ve en yaygın kullanımlarından biridir. Diğer kullanım önerileri şunlardır: "*Hakikat ötesilik, sahte gerçeklik, öznel gerçekleştirme, gerçek aşımı, gerçek aşınımı,*

³¹⁶ Gadamer'e göre, Platon'un kullanmış olduğu güneş metaforunda tamamen açık olan şey; güneşin, varlığın ötesinde olduğu ve güneşin, iyinin tanımlanamazlığının bir simgesi oluşudur. Bu, sadece iyiye doğrudan bakılamayacağını söylemek için bir metafordur. Çünkü güneşe doğrudan bakamadığımız gibi iyiye de hemen yükselemeyiz. Ama unutulmamalıdır ki, her şey güneş vasıtasıyla aydınlanır. Yani iyi, bizim her şeyi aydınlığa kavuşturacak kavrayış noktamızdır. Güneşle olan bu benzetme, Gadamer'e göre, varlığın "ötesi" olarak iyi hakkında Platon'un söylediği tek şeydir aynı zamanda. Bkz. Hans-Georg Gadamer, **A Century of Philosophy (Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori)**, çev. Rod Coltman ve Sigrid Koepke, The Continuum International Publishing Group, the USA, 2006, ss. 31-32.

³¹⁷ Peters, s. 32.

hakikat aşınımı, hakikatin önemsizleşmesi, gerçeğin bükülmesi”³¹⁸. O zaman demek ki esas olarak dikkatimizi *post-truth* sözcüğüne yöneltmeliyiz. *Post-truth*, Sırp-Amerikalı yazar Steve Tesich tarafından türetilmiş bir sözcüktür. Bu kullanım, onun 1992 yılında *The Nation* dergisinde yayınlanan, Amerikan kamuoyunun, ulusun durumunun ve 1990’ların siyasetinin eleştirel bir değerlendirmesi olan *A Government of Lies* (Yalanlar Hükümeti) adlı makalesine dayanmaktadır.³¹⁹ Tesich, makalesinde yer verdiği önemli politik olaylarda³²⁰ Amerikan yönetiminin tutumuna atıfta bulunur ve Amerikan halkının bu olaylar sonrasında özsaygı ve gerçek arasında seçim yaparak, özsaygıları için gerçekleri görmezden gelmeyi seçtiklerini ifade eder. Bu, ona göre, özgür insanlar olarak *hakikat sonrası dünyada* (post-truth world) yaşamak istenilmesine özgürce karar vermiş olmağıdır.³²¹

Bu doğrultuda Tesich’in Amerikan halkının özsaygısı ve gerçek arasındaki seçimiyle *post-truth*’u temellendirmiş olduğu düşüncesi, 2004 yılında yazmış olduğu kitapla *post-truth*’un yaygın bir şekilde dolaşıma girmesine aracı olarak daha bilinir hale getirmiş, Ralph Keyes’in kitabında geçen, özsaygı tehdit edildiğinde yalan söylemeye daha meyilli olunması ifadesiyle örtüşmektedir.³²² Esasen yaşanan şey, gerçeğin esnetilmesi, gerçeğin geliştirilmiş halini söylemek, hakikati geçici olarak servis dışı görmektir. Bu yönüyle, yalan yerine neo-gerçek, suni gerçek, hafif gerçek ifadeleri durumun anlamını daha iyi bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.³²³ Buna göre, 2016’da *post-truth*’u yılın kelimesi seçmiş olan Oxford English Dictionary’nin tanımıyla, tüm yaşananlar “*nesnel hakikatlerin/gerçeklerin/olguların belirli bir konu üzerinde kamuoyunu/halkın görüşünü belirlemede/oluşturmada duygulardan ve kişisel kanaatlerden/inançlardan daha az etkili olması/olması durumu/olması hâli*”³²⁴dir. Demek ki insanların hakikate nasıl tepki verdiklerinin önemi üzerinde

³¹⁸ Âdem Terzi, “Post-Truth Kavramı ve Türkçe Karşılıkları Üzerine”, *Türk Dili Dergisi*, Yıl: 69, Sayı: 820, (ss. 80-86), 2020, s. 82.

³¹⁹ Jurian Sandvoort, *The Reality of the Image in the Post-Truth Era*, Leiden University Department of Humanities, Media Studies, (MA Thesis for Film and Photographic Studies), the Netherlands, 2020, s. 16.

³²⁰ Makalede yer verilmiş politik olaylar, “Watergate Skandalı” olarak bilinen, Tesich’in yazısında “Watergate Sendromu (Watergate Syndrome)” olarak ifade ettiği olay ve “Körfez Savaşı (The Gulf War)”dır.

³²¹ Steve Tesich, “A Government of Lies”, *The Nation*, (ss. 12-14), 1992, s. 13.

³²² Ralph Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*, çev. Deniz Özçetin, Delidolu (Tudem Yayın Grubu), İzmir, 2017, s. 9.

³²³ Keyes, ss. 24-25

³²⁴ Terzi, s. 81.

durmalıyız. *Post-truth* her ne kadar 2016’da, Trump’ın başkan seçilmiş olduğu, ABD başkanlık seçimi ve İngiltere’nin Brexit kararıyla “*ayrılmaz bir biçimde bağlanmış gibi görünse de, ikisi de hakikat-sonrasının nedeni değil birer sonucudur*”³²⁵. Bu açıkça göstermektedir ki, bu olgunun köklerini anlamak ve yorumlamak gereklidir. Çünkü siyasetle ilişkilendirilmişse de eylem olarak yapılan şey, gerçeği örtmedir, öyle ki bu, dilsel yaratıcılık güçleriyle yakından ilgilidir ve sonuç olarak yapılan yeniden çerçevelemedir.³²⁶

Dolayısıyla bu felsefenin bir problemidir ve bir yorum sorunudur. Burada devreye Gadamer’in felsefi hermeneutiği girmektedir. Çünkü ortada bilimin ispatına dayanmayan bilgilerin varlığı söz konusudur. Gadamer de hermeneutiğinde, yukarıda da değindiğimiz gibi, bilim dışı olan bilgilerle ilgilenir. Hakikat sonrası olgusu doğrulanabilirlik ölçütüne sahip değildir, dolayısıyla herhangi bir yöntem kapsamında değil yorum sorunu olarak ele alınmalıdır. Hermeneutiğin yöntemin sınırlarının ötesinde bir şey olduğunu kabul eden Gadamer’in felsefi hermeneutiğinde hiçbir yöntem sınırı olmadan sadece anlamı merkeze yerleştiren düşüncesi, günümüz hakikat sorununa en uygun çözümlerden biridir. Neden? Çünkü Gadamer’in felsefi hermenutiği soru ve yanıt diyalektiğiyle temellendirilmiştir. Diyalektik Platon için görünenlerin ardındakini bir diyalog ilişkisi içinde keşfederek kavramayı temel alır. Gadamer’in aynı şekilde hermeneutik için görünenin ardındakini anlamayı temel alan düşüncesinde diyalektiğin etkisi gözler önüne serilmektedir. Bu yönüyle Gadamer’in felsefi hermenutiği, sürekli devam eden bir konuşmayı temel aldığı için dinamik bir ilişkiyi gerektirir, önyargıların gücünü önemser ve öznelerarasılığı dikkate alır.³²⁷ Hakikat sonrası olgusunun ardındakini anlamak geçmiş ve şimdide bir anlam paylaşımını gerektirir ve Gadamer’in felsefi hermeneutiği tam olarak bunu yapmaktadır. Çünkü vurgulamak gerekir ki Gadamer’e göre tarihsel bir bilginin işaret ettiği şey, her şeyden önce gerçekten olmuş bir şeyden daha çok, öyle bir şekilde

³²⁵ Lee McIntyre, **Hakikat Sonrası**, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2019, s. 35.

³²⁶ Keyes, s. 25.

³²⁷ Jon Nixon, “Gadamer’s Footsteps: Truth as Quest”, **Conference: The Hong Kong Institute of Education Department of International Educational and Lifelong Learning Research Sharing Seminar**, (Conference Paper), Hong Kong, 2015, s. 02, https://www.researchgate.net/publication/292720703_Gadamer%27s_Footsteps_Truth_as_Quest, (28.04.2021).

gerçekten olmuş olarak anlatılan şeydir.³²⁸ Bu nedenle, tarihsel bir soruşturma gereklidir. Platon'un uygun soru sorulmasına yapmış olduğu vurgu gibi, uygun sorularla anlamı ortaya çıkartmaya ihtiyaç vardır. Bir sözcük türetmesi olarak ortaya çıkan *post-truth* bir dil olayıdır aynı zamanda. Gelenekle hakikat ilişkisini göre, Gadamer'in gelenek anlaşıldığında anlam anlaşılabileceği düşüncesine yukarıda yer vermiştik. Gadamer'in dili, geleneğin kendisi olarak gördüğünden hareket edersek *post-truth*'u oluşturan tarihsel koşulların nedenlerini, yani Collingwood'un *mutlak önkabuller* kuramına göre hangi mutlak önkabullerin yapıldığını keşfetmemiz konunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü gelenek *"kendi başına durmaz, aksine farklı açıları ortaya çıkarmak için uygun biçimde ve farklı seslerce tasvir edilmelidir. O kendi başına bir nesne değil, fakat araştırmacının ilgi ve motivasyonuna göre çok sayıda konuların kendisinden çıkarılabileceği bir zengin kaynaktır"*³²⁹. Gelenek olarak dil, tek başına bir şey değildir, kendi içinde açığa çıkmaz, diyalektik bir ilişkiyi gerektirir.³³⁰

Günümüzde daha çok siyasetle ilişkilendirilen hakikat sonrası olgusu, siyaset; gerçeği örten, kamuoyu; örtük gerçeğe inanan olarak iki ayrı tarafı temsil etmektedir. Tesich'ten itibaren konuyu ele alanların yorum birliğine vardığının görüldüğü üzere kamuoyu düşünmeyi reddedip, kendisine sunulanlara inanmayı tercih etmektedir. Hakikatin önemsiz hale gelmesinin temel dayanağı budur. Hakikat, *aletheia* sözcüğü kökeni dolayısıyla açığa çıkma, gizinden çıkma, meydana çıkma özelliğine sahiptir. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde metin ile kurulan ilişkide temel aldığı amaç da budur. Görsel-işitsel-sosyal medya araçlarıyla paylaşılan söylemlerin günümüzün hakikat sorununu desteklediği açıktır. Bu yeni çağda, evrensel gerçeklerin yerini duygusal gerilimleri harekete geçiren, korku ve ironiyi hedef alan kısa, etkili ifadeler ve düşündürücü imgeler alıyor.³³¹ O zaman diyalektik ilişkideki muhataplarımız ve

³²⁸ Hans-Georg Gadamer, "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", **Research in Phenomenology**, (redaksiyon: James Risser), Brill, Cilt: 9, (ss. 74-85), 1979, s. 76, https://brill.com/downloadpdf/journals/rip/9/1/article-p74_5.pdf, (27.06.2021).

³²⁹ G. F. McLean, "Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer", çev. Hafsa Fidan, **Bilimname**, (ss. 23-40), 2004, s. 28.

³³⁰ James Risser, "Gadamer's Plato and the Task of Philosophy", **Gadamer verstehen (Understanding Gadamer)**, (ed. Mirko Wischke ve Michael Hofer), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Germany, (ss. 87-100), 2003, s. 95.

³³¹ Carlos de Angelis, "The Rise of Post-Truth and How to Build Customized Gods", **Uno (The Post-Truth Era: Reality vs. Perception)**, Developing Ideas (Llorente & Cuenca), Sayı: 27, Madrid, (ss. 38-39), 2017, s. 39.

sorumuzu yönelteceğimiz onlardır. Bu kanallar aracılığıyla paylaşılan söylemlerin ardındakini keşfetmemiz gerekir. Sunulana değil, kendi düşüncemizle edindiğimiz bilgiyi önemsemliyiz. Bu anlamda, iletişimin muhatabı değişmiş olsa da kurulacak ilişki bizi yine de sonuca taşıma olanağını taşır. Gadamer’e göre bir kez sorgulamaya başladığımızda soru sormaktan kaçamayız. Bu, bize inanmış olduğumuz bilgilerimizi de sorgulatmaya başlar ve hakikat açığa çıkabilir. Hakikat açığa çıktığında onu kabul etmeye hazır bir kamuoyu olmayabilir. Çünkü görüldüğü gibi hakikatin kamuoyu tarafından kabul edilmemesi önemsizleşmesine neden olmuştur. Ama yine de sorgulamaya hazır bir kamuoyu için Gadamer’in felsefi hermeneutiği, bir anlama etkinliği olarak hakikati açığa çıkarmaya olanak tanır. Böylece açığa çıkan hakikatle yaşanan bu hakikat gerilimi bir çözüm umuduna sahip olabilir. Çünkü hakikat, insanın kendisine ve başkalarına dürüst olmasını sağlar ve “*dürüstlük, insan topluluğunun geleceğine dair bir arzu, umut ve inancın işaretidir*”³³².

Günümüz hakikat sorununda temel problem, sanı ve gerçek bilgi ayrımının yapılamamasıdır. Bu da sorunun köklerinin Platon’a kadar dayandığını göstermektedir. Platon’un diyalektiği doğruluk iddiasında bulunmaz, onun diyalektiği bize doğru araştırma ve sorgulama önerisi sunar. Onun sanılardan kurtulmak için amaçladığı şey en üst nokta olarak belirttiği “kavrayış”tır. Her şey anlama ile bağlantılıdır. Collingwood’un ve Gadamer’in düşüncelerinin temellenmesi için temel dayanak olarak yer alması da Platon’un kendi dönemini aşan bir düşünme önerisine sahip olmasıdır. Bu yüzden Gadamer’in felsefi hermeneutiğinde Platon’un mirasına dayanan, Collingwood’un düşüncesinde de yer bulmuş, bir hakikat kendini gösterir ki o da “*bir araştırma her zaman bir diyalogun parçası olarak yürütülmelidir*”³³³. Bu da Platon’un aşılamayacağının bir kanıtıdır. Çünkü o, doğruyu vaat etmez, doğru düşünme ve araştırmayla kişinin kendisinin bir kavrayışa ulaşacağı bir düşünme ve anlama modeli sunar. Bu yüzden Gadamer’in felsefi hermeneutiği, Platon felsefesinin bu çok temel özelliği üzerinde şekillenmiştir.

Buna göre, “*felsefi hermeneutik, insanın anlama yetisinin imkân ve koşulları hakkında sorular yöneltir: Bir şeyi nasıl yorumlamamız ya da ne şekilde anlamamız gerektiği meselesinden ziyade, yorum ve anlama nedir ve bunlar işlerini nasıl görür,*

³³² Keyes, s. 329.

³³³ Carl Niekerk, “Why Hermeneutics? Rereading Gadamer’s Wahrheit und Methode”, **Monatshefte**, Cilt: 96, Sayı: 2, University of Wisconsin Press, (ss. 163-168), 2004, s. 168.

bunlarla ilgilenir”³³⁴. Soru sormak, anlamının başlangıcıdır. Görüldüğü üzere felsefe, bu amaçta en uygun yol göstericidir. Çünkü felsefe, Gadamer’in de belirttiği gibi, sorunun önceliği demektir, yani bir soru sorma etkinliğidir. Felsefe, Nicholas Rescher’in de belirttiği gibi, büyük ölçüde neden ve nasıl sorularıyla ilgilenir: Dünyanın düzeninin insanla olan ilişkileri, şeylerin görüldüğü gibi olup olmadığı ve şeylerin neden oldukları olduğu gibi. Sokrates, Atinalıları hakikat, güzellik ve adaletle ilgili daha açık gerçekler hakkında kafa karıştırıcı sorularla rahatsız ettiğinden beri, filozoflar şeylerin nedenlerinin ardındaki nedeni araştırmışlardır.³³⁵ Unutmamak gerekir ki *“felsefe şu soruyla başlamıştır: Nedir?”*³³⁶ Gadamer’e göre Platon, felsefenin bu temel sorusunu, “bilmek bizim için nedir, ne anlama gelir” sorgulaması temelinde şekillendirmiş ve Sokrates’e dayanan altyapısıyla bilmemenin bilmek olduğunu göstermiştir. Bu ne bilmediğini bilmek düşüncesi, ötekini, bilinmeyini, cehaletimizi, dünyadaki gerçek yerimizi bilmemeyi anlamak için başvurulacak en temel dayanaktır.³³⁷

³³⁴ Shaun Gallagher, “Hermeneutik ve Bilişsel Bilimler”, **Cogito (Hermeneutik)**, çev. Abdullah Başaran, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 89, İstanbul, (ss. 294-313), 2017, s. 294.

³³⁵ Nicholas Rescher, **Interpreting Philosophy, The Elements of Philosophical Hermeneutics**, (ed. Herbert Hochberg vd.), Ontos Verlag, Germany, 2007, ss. 01-02.

³³⁶ Jaspers, s. 24.

³³⁷ Hans-Georg Gadamer, “From Word to Concept, The Task of Hermeneutics as Philosophy”, **Gadamer’s Repercussions Reconsidering Philosophical Hermeneutics**, çev. Richard E. Palmer, (ed. Bruce Krajewski), University of California Press, the USA, (ss. 01-12), 2004, s. 02.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer. **Teori ve Pratik Üzerine (Bir Tartışma, 1956)**, çev. Orhan Kılıç, Metis Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2014.

Allen, Danielle S. **Platon Neden Yazdı?**, çev. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Angelis, Carlos de. “The Rise of Post-Truth and How to Build Customized Gods”, **Uno (The Post-Truth Era: Reality vs. Perception)**, Developing Ideas (Llorente & Cuenca), Sayı: 27, Madrid, 2017, ss. 38-39.

Aristoteles. **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

Ayer, Alfred Jules. **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Aysevener, Kubilay. “Antikçağ’dan Günümüze Tarih Tasarımları”, **ÇTTAD**, Cilt: 8, Sayı: 18-19, 2009, ss. 03-19.

Aysevener, Kubilay. “Bir Tarih Yöntemi Olarak Soru ve Yanıt Mantığı”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 40, Sayı: 3-4, 2000, ss. 37-49.

Aysevener, Kubilay. “Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 52, 2010, ss. 60-88.

Aysevener, Kubilay. “R. G. Collingwood: Tarih ve Felsefe Arasında Bir Birlik Arayışı”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 21, 1996, ss. 42-54.

Aysevener, Kubilay. “Tarih Biliminde Felsefi Bir Sorgulamanın Önemi Üzerine”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 36, 2002, ss. 73-82.

Aysevener, Kubilay. **R. G. Collingwood'un Tarih Felsefesi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Aysevener, Kubilay. **Tarih Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Berkeley, George. **A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge**, (ed. David R. Wilkins), 2002, University of Pennsylvania Online Books Library, <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Berkeley%2C%20George%2C%201685%2D1753>, (19.03.2021).

Bilen, Osman. **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları (Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik)**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016.

Boucher, David. “Geçmiş Yaratmak (İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott'ın Tarih Felsefesi)”, çev. Kubilay Aysevener, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 10, 1993, ss. 46-68.

Bradley, F. H. **Appearance and Reality (A Metaphysical Essay)**, Cambridge University Press, (Print publication year) 2011, (Online publication year) 2012, <https://www.cambridge.org/core/books/appearance-and-reality/5A707222BC4AE9E2E7F0ECF1D141E556>, (21.03.2021).

Büyüktuncay, Mehmet. “İmgelemden Anlatıya Tarihsel Düşünmenin Formları”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı: 23, 2014, ss. 49-74.

Collingwood, R. G. **An Essay on Metaphysics**, Oxford University Press, London, 1948.

Collingwood, R. G. **An Essay on Philosophical Method**, Oxford University Press, London, 1950.

Collingwood, R. G. **Bir Özyaşam Öyküsü**, çev. Ayşe Nihal Akbulut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Collingwood, R. G. “Bir Tarih Felsefesinin Doğası ve Amaçları”, **R. G. Collingwood’un Tarih Felsefesi**, çev. Kubilay Aysevener, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, ss. 135-159.

Collingwood, R. G. **Speculum Mentis (Ya Da Bilginin Haritası)**, çev. Kubilay Aysevener ve Zerrin Eren, Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, Ankara, 2020.

Collingwood, R. G. **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019.

Collingwood, R. G. **Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar**, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Collingwood, R. G. **The Idea of History**, Oxford University Press, London, 1946.

Comte, Auguste. **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, çev. Eren Ataçay, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2019.

Cooper, John M. “Introduction (Meno)”, **Plato Complete Works**, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, 1997, ss. 870-871.

Cooper, John M. “Introduction (Phaedo)”, **Plato Complete Works**, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, 1997, ss. 49-50.

Cooper, John M. “Introduction (Sophist)”, **Plato Complete Works**, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, 1997, ss. 235-236.

Cornford, Francis Macdonald. **Platon'un Bilgi Kuramı**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1989.

Cornford, Francis Macdonald. **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, çev. A. M. Celal Şengör ve Senem Onan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2019.

Covino, William A. ve David A. Jolliffe, **Rhetoric: Concepts, Definitions, Boundaries**, Allyn and Bacon, 1995.

Cross, R. C. ve A. D. Woosley, “Bilgi, İnanç ve Formlar”, **İdealar Kuramı (Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)**, (der. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999, ss. 51-77.

Çaldak, Hüseyin. “İki Yaşam Filozofu Dilthey ve Gadamer’de Anlamanın Tarihselliği”, **Journal of Social and Humanities Sciences Research (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi)**, 2019, ss. 830-841.

Çelik, Ezgi Ece. “Gadamer’in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche’nin Perspektivizmi”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, sayı: 15, 2013, ss. 127-144.

Çelik, Ezgi Ece. **Günümüz Felsefesinde “Hakikat” ve Eylem Olanakları**, (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Çüçen, A. Kadir. **Bilim Felsefesine Giriş**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.

Çüçen, A. Kadir. **Heidegger’de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, 3. Basım, Bursa, 2003.

Davey, Nicholas. **Unquiet Understanding, Gadamer’s Philosophical Hermeneutics**, State University of New York Press, the USA, 2006.

Davidson, Robert B. “Collingwood’s Metaphysics - a Critique”, **The Southwestern Journal of Philosophy**, Cilt: 4, Sayı: 1, University of Arkansas Press, 1973, ss. 49-56.

Dilthey, Wilhelm. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, 2017.

Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/De-docta-ignorantia>, (09.03.2021).

Frede, Michael. “Plato’s Arguments and the Dialogue Form”, **Methods of Interpreting Plato and His Dialogues**, (ed. James C. Klagge ve Nicholas D. Smith), Oxford University Press, New York, 1992, ss. 201-219.

Gadamer, Hans-Georg. **A Century of Philosophy (Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori)**, çev. Rod Coltman ve Sigrid Koepke, The Continuum International Publishing Group, the USA, 2006.

Gadamer, Hans-Georg. “Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı”, çev. Doğan Özlem, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, ss. 171-209.

Gadamer, Hans-Georg. “From Word to Concept, The Task of Hermeneutics as Philosophy”, **Gadamer’s Repercussions Reconsidering Philosophical Hermeneutics**, çev. Richard E. Palmer, (ed. Bruce Krajewski), University of California Press, the USA, 2004, ss. 01-12.

Gadamer, Hans-Georg. “Hermeneutik”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, çev. Doğan Özlem, (der. Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, ss. 13-32.

Gadamer, Hans-Georg. “Metin ve Yorum”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, çev. Hüsamettin Aslan, Paradigma Yayınları, 2002, ss. 284-319.

Gadamer, Hans-Georg. “Tarih Bilinci Sorunu”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 79-106.

Gadamer, Hans-Georg. **Gesammelte Werke, Hermeneutik 1 (Wahrheit und Methode)**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990.

Gadamer, Hans-Georg. **Hakikat ve Yöntem, 1. Cilt**, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Gadamer, Hans-Georg. **Hakikat ve Yöntem, 2. Cilt**, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Gadamer, Hans-Georg. **Hegel’in Diyalektiği**, çev. Muazzez Uslu vd., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.

Gadamer, Hans-Georg. **Philosophical Hermeneutics**, çev. David E. Linge, (ed. David E. Linge), University of California Press, 2. Baskı, the USA, 2008.

Gadamer, Hans-Georg. “Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences”, **Research in Phenomenology**, (redaksiyon: James Risser), Brill, Cilt: 9, 1979, ss. 74-85, https://brill.com/downloadpdf/journals/rip/9/1/article-p74_5.pdf, (27.06.2021).

Gadamer, Hans-Georg. **Plato, Texte zur Ideenlehre**, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 2. Baskı, Deutschland, 1986.

Gadamer, Hans-Georg. “The History of the Universe and the Historicity of Human Beings”, **Hermeneutics between History and Philosophy (The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer: Volume 1)**, çev. Pol Vandavelde ve Arun Iyer, (ed. Pol Vandavelde ve Arun Iyer), Bloomsbury Academic, London, 2016, ss. 25-41.

Gadamer, Hans-Georg. **Truth and Method**, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marsh, 2. Baskı, Continuum Books, Great Britain, 2006.

Gallagher, Shaun. “Hermeneutik ve Bilişsel Bilimler”, **Cogito (Hermeneutik)**, çev. Abdullah Başaran, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 89, İstanbul, 2017, ss. 294-313.

Gjesdal, Kristin. “Davidson and Gadamer on Plato's Dialectical Ethics”, **Interpretation (Ways of Thinking about the Sciences and the Arts)**, University of Pittsburgh Press, the USA, 2010, ss. 66-90.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Hegel, G. W. F. **Lectures on the Philosophy of History**, çev. J. Sibree, G. Bell and Sons, London, 1914.

Hegel, G. W. F. **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık, 3. Basım, İstanbul, 2011.

Hegel, G. W. F. **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 3. Basım, İstanbul, 2011.

Heidegger, Martin. **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.

Heidegger, Martin. **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, (Heidegger’in metinlerini orijinalleriyle karşılaştıran: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2015.

Heidegger, Martin. **Sein und Zeit**, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

Heidegger, Martin. **Varlık ve Zaman**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.

Horkheimer, Max. **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2018.

Husserl, Edmund. **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Hyland, Drew A. **Questioning Platonism (Continental Interpretations of Plato)**, (ed. Dennis J. Schmidt), State University of New York Press, the USA, 2004.

Jacquette, Dale. “Collingwood on Historical Authority and Historical Imagination”, **Journal of the Philosophy of History**, Cilt: 3, 2009, ss. 55-78.

Jaspers, Karl. **Einführung in die Philosophie**, R. Piper & Co. Verlag, München, 1989.

Jowett, B. **The Dialogues of Plato**, Oxford University Press, 3. Baskı, London, 1931.

Kant, Immanuel. **Critique of Pure Reason**, çev. Paul Gayer ve Allen W. Wood, (ed. Paul Gayer ve Allen W. Wood), Cambridge University Press, the USA, 1998, s. 156.

Kant, Immanuel. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, Ankara, 2002.

Keyes, Ralph. **Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma**, çev. Deniz Özçetin, Delidolu (Tudem Yayın Grubu), İzmir, 2017.

Koç, Emel. “F. H. Bradley Metafiziği Üzerine”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 37, 2016, ss. 51-63.

Lawn, Chris. ve Niall Keane, **The Gadamer Dictionary**, Continuum International Publishing Group, NY, 2011.

McIntyre, Lee. **Hakikat Sonrası**, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2019.

McKinney, Ronald H. “The Origins of Modern Dialectics” **Journal of the History of Ideas**, Cilt: 44, Sayı: 2, University of Pennsylvania Press, 1983, ss. 179-190.

McLean, G. F. “Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer”, çev. Hafsa Fidan, **Bilimname**, 2004, ss. 23-40.

Moors, Kent F. “Plato's Use of Dialogue”, **The Classical World**, Cilt: 72, Sayı: 2, The John Hopkins University Press, 1978, ss. 77-93.

Niekerk, Carl. “Why Hermeneutics? Rereading Gadamer’s Wahrheit und Methode”, **Monatshefte**, Cilt: 96, Sayı: 2, University of Wisconsin Press, 2004, ss. 163-168.

Nixon, Jon. “Gadamer’s Footsteps: Truth as Quest”, **Conference: The Hong Kong Institute of Education Department of International Educational and Lifelong Learning Research Sharing Seminar**, (Conference Paper), Hong Kong, 2015, https://www.researchgate.net/publication/292720703_Gadamer%27s_Footsteps_Truth_as_Quest, (28.04.2021).

Online Etymology Dictionary, <https://www.etymonline.com/word/dia->, (22.10.2020).

Öktem, Ülker. “John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 43, Sayı: 2, 2003, ss. 133-149.

Özlem, Doğan. **Hermeneutik ve Şiir**, Notos Kitap, İstanbul, 2011.

Özlem, Doğan. **Metinlerle Hermeneutik Dersleri 1**, Notos Kitap, İstanbul, 2012.

Özlem, Doğan. **Metinlerle Hermeneutik Dersleri 2**, Notos Kitap, İstanbul, 2013.

Özlem, Doğan. **Tarih Felsefesi**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Özlem, Doğan. **Tarihselci Gelenek (Dilthey, Weber, Gadamer)**, Notos Kitap, İstanbul, 2018.

Pater, Walter. **Plato and Platonism**, Cambridge Scholars Press, London, 2002, s. 49.

Peters, Francis E. **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Plato. “Apology”, **Plato Complete Works**, çev. G. M. A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, 1997, ss. 18-36.

Plato. “Meno”, **Plato Complete Works**, çev. G. M. A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, 1997, ss. 871-897.

Plato. “Phaedo”, **Plato Complete Works**, çev. G.M.A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, 1997, ss. 50-100.

Plato. “Republic”, **Plato Complete Works**, çev. G. M. A. Grube, (ed. John M. Cooper, yrd. ed. D. S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, the USA, 1997, ss. 972-1223.

Platon. **Devlet**, çev. Selahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 39. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Platon. “Gorgias”, **Diyaloglar**, çev. Melih Cevdet Anday, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 2009, ss. 47-135.

Platon. “Kriton”, **Diyaloglar**, çev. Tanju Gökçöl, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 2010, ss. 281-294.

Platon. “Menon”, **Diyaloglar**, çev. Adnan Cemgil, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 2009, ss. 149-188.

Platon. “Sofist”, **Diyaloglar**, çev. Ömer Naci Soykan, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 2009, ss. 545-625.

Platon. “Sokrates’in Savunması”, **Diyaloglar**, çev. Teoman Aktürel, (ed. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 2010, ss. 11-39.

Platon. **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, (ed. Ahmet Cevizci), Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2019.

Pritchard, Duncan. “What is knowledge? Do we have any?”, **Philosophy for Everyone**, (ed. Matthew Chrisman vd.), Routledge (Taylor&Francis Group), the USA, 2014, ss. 21-36.

Rescher, Nicholas. **Interpreting Philosophy, The Elements of Philosophical Hermeneutics**, (ed. Herbert Hochberg vd.), Ontos Verlag, Germany, 2007.

Ricoeur, Paul. “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 27-44.

Risser, James. “Gadamer's Plato and the Task of Philosophy”, **Gadamer verstehen (Understanding Gadamer)**, (ed. Mirko Wischke ve Michael Hofer), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Germany, 2003, ss. 87-100.

Rose, Deborah Bird. “Dialogue”, **Manifesto for Living in the Anthropocene**, (ed. Katherine Gibson, Deborah Bird Rose ve Ruth Fincher), Punctum Books, NY, 2015, ss. 127-132.

Sandvoort, Jurian. **The Reality of the Image in the Post-Truth Era**, Leiden University Department of Humanities, Media Studies, (MA Thesis for Film and Photographic Studies), the Netherlands, 2020.

Schönherr-Mann, Hans-Martin. “Das Wissen des Nichtwissens (Das Geburtstags-Interview)”, **Deutschlandfunk**, 11.02.2000, https://www.deutschlandfunk.de/das-wissen-des-nichtwissens-das-geburtstags-interview.700.de.html?dram:article_id=79693, (23.04.2020).

Schrag, Calvin O. “Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlık ve Tarih”, **ÇTTAD**, çev. Serdar Şen, Cilt: 5, Sayı: 13, 2006, ss. 205-215.

Schwilk, Heimo. “Ein Meister des Verstehens”, **Welt**, 17.03.2002, <https://www.welt.de/print-wams/article601664/Ein-Meister-des-Verstehens.html>, (25.12.2020).

Scott, Gary Alan. “Introduction”, **Does Socrates Have a Method? (Rethinking the Elenchus in Plato’s Dialogues and Beyond)**, (ed. Gary Alan Scott), The Pennsylvania State University Press, the USA, 2002, ss. 01-16.

Selen, Nevin. “Söz Söyleme Sanatının Tarihsel Gelişimi”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 29, Sayı: 1-4, 1978, ss. 02-23.

Sibree, J. “Translator’s Preface”, **Lectures on the Philosophy of History**, çev. J. Sibree, G. Bell and Sons, London, 1914, ss. 01-11.

Smith, P. Christopher. “Destruktion-Konstruktion: Heidegger, Gadamer, Ricoeur”, **Gadamer and Ricoeur (Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics)**, (ed. Francis J. Mootz III ve George H. Taylor), Continuum International Publishing Group, Great Britain, 2011, ss. 15-39.

Smith, P. Christopher. “Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer’s Development of a Hermeneutical Theory”, **Continental Philosophy 4, Gadamer and Hermeneutics**, (ed. Hugh J. Silverman), Routledge, the USA, 1991, ss. 23-41.

Somerville, James. “Collingwood’s Logic of the Question and Answer”, **The Monist**, Oxford University Press, Cilt: 72, Sayı: 4, 1989, ss. 526-541.

Swiss Portal for Philosophy,
<https://www.philosophie.ch/blogartikel/themenbereiche/theoretische-philosophie/hermeneutik>, (15.02.2021).

Taşçılar, Feysel. “Gadamer’in Diyalektik Hermeneutiği”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 2, 2017, ss. 37-52.

Terzi, Âdem. “Post-Truth Kavramı ve Türkçe Karşılıkları Üzerine”, **Türk Dili Dergisi**, Yıl: 69, Sayı: 820, 2020, ss. 80-86.

Tesich, Steve. “A Government of Lies”, **The Nation**, 1992, ss. 12-14.

Topakkaya, Arslan. **Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik**, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2020.

Turner, Stephen. “Collingwood and Weber vs. Mink: History after the Cognitive Turn”, **Journal for the Philosophy of History** 5, 2011, ss. 230-260.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr>, (21.04.2021).

Ussyk, Patricia. **Hermeneutical Understanding in Collingwood and Gadamer**, (Master of Arts in Political Philosophy), University of York, Department of Politics, 2011, https://www.academia.edu/1884100/Hermeneutical_Understanding_in_Collingwood_and_Gadamer, (15.07.2021).

Versenyi, Laszlo. “Plato and His Liberal Opponents”, **Philosophy**, Cilt: 46, Sayı: 177, Cambridge University Press, 1971, ss. 222-237.

Versenyi, Laszlo. **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998.

Vogel, C. J. de. **Rethinking Plato and Platonism**, Leiden E. J. Brill, Netherlands, 1986.

Walsh, Henry. ve Bruce Wilshire, “Metafizik Nedir?”, **Metafiziğe Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, (der. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 01-120.

Ward, Dave. “What is Philosophy?”, **Philosophy for Everyone**, (ed. Matthew Chrisman vd.), Routledge (Taylor&Francis Group), the USA, 2014, ss. 1-20.

Warne, Christopher. **Arguing with Socrates (An Introduction to Plato’s Shorter Dialogues)**, Bloomsbury Academic Publishing, London, 2013.

Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi (Felsefe, Metafizik ve Bilim)**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 5. Basım, İstanbul, 1998.

Winter, Reiner. **Was ist Dialektik? (Versuch einer Annäherung)**, <https://sd5e91fd1106ef508.jimcontent.com/download/version/137648920/module/8191599094/name/dialektik.pdf>, (30.12.2020).

Zeller, Eduard. **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008.

Zimmermann, Jens. **Hermeneutik**, çev. Mehmet Çetin, Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 13.

Zuckert, Cathrine H. **Postmodern Platos**, The University of Chicago Press, the USA, 1996.