

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



GADAMER'DE YÖNTEM ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OGUZHAN GÖK

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. AHMET UĞURLU

BOLU, HAZİRAN - 2022

KABUL VE ONAY SAYFASI

Oguzhan GÖK koyu karakterde yazınız tarafından hazırlanan “**GADAMER’DE YÖNTEM ELEŞTİRİSİ**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans olarak oy birliği ile kabul edilmiştir. 15/08/2022

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Doç. Dr. Ahmet UĞURLU
Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ
Karabük Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur Erkan BALCI
Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 06/07/2022 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 6 olarak tespit edilmiştir.

06.07.2022

OGUZHAN GÖK

ÖZET

GADAMER'DE YÖNTEM ELEŞTİRİSİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ
OGUZHAN GÖK
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. AHMET UĞURLU)

BOLU, TEMMUZ - 2022

IX + 85

Bu çalışmada; Descartes ve Dilthey üzerinden yönteme dair genel bir çerçeve çizilmiş ve Gadamer üzerinden bu iki isme yapılabilecek muhtemel eleştiriler irdelenmiştir. Çalışmamızın birinci ve ikinci bölümleri Descartes ve Dilthey'e ayrılmış, apriori yasallık üzerinden aşkın bir özne ve buna bağlı olarak aşkın bir yöntem tesis eden Descartes'e karşı, Dilthey'in tarih zemininden bir birey tasavvur etmesinin ve Descartes'in aşkın yöntemini eleştirerek yeni bir Hermenötik yöntem fikri ortaya atmasının altındaki temeller tartışılmıştır. Gadamer'i konu edindiğimiz üçüncü bölüme gelindiğinde ise, hem Descartes eleştirilmiş hem de Dilthey'in tarihsel bireyi ile Hermenötik yöntemi arasındaki çelişkileri gözler önüne serilmiştir. Bu bağlamda Gadamer hakikatin ne Descartes gibi aşkın bir yöntemle ne de Dilthey gibi epistemolojiden beslenen Hermenötik bir yöntemle ortaya çıkacağını düşünür. Gadamer bunun yerine, hakikatin ontolojik bir mesele olduğunu ve bu varoluşsal gerçekliğin yöntem problemini aştığını ileri sürer.

ANAHTAR KELİMELELER: Yöntem, Hermenötik, Gadamer, Dilthey, Descartes

ABSTRACT

**METHOD CRITICISM IN GADAMER
MASTER THESIS
OGUZHAN GÖK
BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES
(SUPERVISOR: ASSOC. PROF. DR. AHMET UĞURLU)**

BOLU, JULY 2022

IX + 85

In this study, we drew a general framework for the method through Descartes and Dilthey and examined the possible criticisms of these two names through Gadamer. The first and second parts of our work were devoted to Descartes and Dilthey. In these parts, against Descartes, who established a transcendent subject and a transcendent method through a priori legality, the basis of Dilthey's envisioning an individual from the ground of history and the idea of a new hermeneutic method by criticising Descartes' transcendental method were discussed. When it comes to the third chapter, in which we deal with Gadamer, both Descartes was criticised, and the contradictions between Dilthey's historical individual and hermeneutic method were revealed. In this sense, Gadamer thinks that the truth will emerge neither with a transcendent method like Descartes nor with a hermeneutic method that feeds on epistemology like Dilthey. Instead, Gadamer argues that truth is an ontological matter and that this existential reality transcends the problem of method.

KEYWORDS: Method, Hermeneutics, Gadamer, Dilthey, Descartes.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	2
ETİK BEYAN	3
ÖZET.....	4
ABSTRACT	5
İÇİNDEKİLER.....	6
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ.....	8
TEŞEKKÜR.....	9
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	4
1. DESCARTES'TE ŞÜPHE VE YÖNTEM.....	4
1.1 Tecrübe ve Yorum Eleştirisi	6
1.2 Yöntem ve Kesinliğin Zemini: Ben, Tanrı ve Geometri.....	10
1.3 Yöntemin İnşası.....	16
1.3.1 Açık ve Seçiklik.....	17
1.3.2 Analiz	19
1.3.3 Sıra ve Düzen.....	20
1.3.4 Sayma.....	21
İKİNCİ BÖLÜM.....	24
2. DİLTHEY'DE TARİHSEL DÜNYANIN KURULUMU VE YENİ BİR YÖNTEM FİKRİ	24
2.1 Dilthey Felsefesindeki Temel Açılımlar	24
2.2 Dilthey'de Hayat ve Anlama	25
2.3 Dilthey'de Sanat	29
2.4 Dilthey'de Tarih ve Tarihin Tin Bilimlerinde Kurulumu	31
2.5 Dilthey'de Tarih Vurgusu ve Aşkın Yönteme Dair Eleştiriler.....	37
2.6 Yeni Bir Yöntem Fikri: Hermenötik.....	45
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	54
3. GADAMER'DE TEMEL KAVRAMLAR VE YÖNTEM ELEŞTİRİSİNİN ZEMİNİ	54
3.1 Gadamer'in Gelenek- Otorite – Önyargı Kavramları ve Kartezyen Felsefe Karşısındaki Konumları.....	54
3.2 Gadamer'de Ufuk Kavramı ve Descartes'in Aşkın Öznesi	61
3.3 Descartes Özelinde Gadamer'in Yöntem Eleştirisinin Temelleri	66
3.4 Sanat, Oyun, Festival Kavramları Üzerinden Gadamer'in Ontolojik Hermenötigi ve Dilthey Eleştirisinin Temelleri.....	68
3.5 Gadamer'in Dilthey Eleştirisi.....	74
SONUÇ.....	81

KAYNAKLAR.....	83
----------------	----



KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

çev. : Çeviren

vb. : Ve benzeri



TEŐEKKÖR

Bizi felsefeyle tanıştıran ve tanıştırmakla kalmayıp onu sevmemize sebep olan değerli hocam Ahmet UğURLU'ya teőekkÖr ederim. Yine destekleri ve fedakarlıkları sebebiyle kıymetli hayat arkadaşım Hanife GÖK'e ve oğlum Tahir Agah GÖK'e canığÖnÖlden teőekkÖrü bir borę bilirim.



GİRİŞ

Hakikate dair tartışmalara bir başlangıç noktası belirlemek mümkün değildir. Ancak 17. Yüzyıl bilimsel gelişmeleri ve bu gelişmenin felsefeye olan etkisi, beraberinde ciddi bir hakikat tartışmasını da beraberinde getirmiş, özellikle mezkûr döneme damgasını vuran matematik ve fizik, birçok kabulün kökten değişimine sebebiyet vermiştir. Bu değişim rüzgârı, hakikatin dini alana hasredilmesi anlayışını askıya almış ve filozoflar, başta özne olmak üzere tüm kabullerini tekrar tekrar inşa etmeye yeltenmişlerdir. Bu inşa sürecinin başat unsuru olan bilimsel faaliyetler, muhteva itibariyle mutlak ve apaçık yargılara dayandırıldığından, inşa edilen felsefi sistemlerde de doğal olarak bu nesnelliğin izleri görünmeye başlanmıştır. Descartes'te zirve yapan bu düşünsel altyapı, apriori bir yasallığın ve vazgeçilemez bir yöntem fikrinin kabulünü de beraberinde getirmiştir.

Tezin ilk bölümünde de irdelendiği üzere, Descartes hakikatin ancak bir yöntem vasıtasıyla ortaya çıkabileceğini iddia ederken; aynı zamanda da özneyi şüphe zemininden hareketle saf, katışıksız bir hale getirmenin çabasını güder. Böylece özneye etki eden tüm şeyler tasfiye edilir ve yöntem vasıtasıyla nesne olduğu şekliyle anlaşılır. Bu aynı zamanda, öznenin ve yöntem fikrinin de aşkın olması gerektiği anlamına gelir. Zira öznenin veya yöntemin tarihsel bir yapıda anlaşılması, felsefenin de tarihsel olmasını gerektirir ki, bu ne bilimle ne de Kartezyen düşüncenin genel karakteriyle bağdaşır.

Çalışmamızın esas problemi tam da burasıdır: “Özne, bağlı bulunduğu tarihselliğin sınırlarını aşip, belirlenmiş herhangi bir yöntemle hakikate ulaşabilir mi?” Descartes açısından bunun cevabı evettir; zira Descartes, apriori yasallık üzerinden okuduğu özneyi ve matematiğin imkânlarıyla oluşturduğu yöntem fikrini bu yasallık üzerinden okuyarak, evrensel bir hakikate ulaşılabilirliğini iddia eder. Ancak mesele, tarihsel filozoflar açısından incelendiğinde tam tersi bir biçimde anlaşılır.

Çalışmanın ikinci bölümünde konu edinilen Dilthey, Descartes'in inşa ettiği bu aşkın özneyi ve yine aşkın yöntem fikrini oldukça isabetsiz bulur. Zira özne bağlı bulunduğu tarihsel şartlardan soyutlanarak anlaşılamaz. Tarihselliğin inkâr

edilmesi bireyi var eden tarihin inkâr edilmesi anlamına gelir ki, birey artık birey olmaklığını kaybeder. O halde insanın anlama süreçleri ve tabi hakikat, mutlaka bir tarihsellik içerisinde anlaşılmalıdır.

Dilthey meseleyi bir adım daha ileriye taşıyarak Hermenötik üzerinden bir yöntem fikri geliştirir. Geçmiş adeta bir nesne, bir metin gibi okuyan Dilthey, bireyi var eden bu tarihselliğin Hermenötik yöntem vasıtasıyla objektif bir şekilde anlaşılabilirliğini iddia eder. Böylece tarih, adeta bir nesne gibi karşımıza konumlandırılabilir ve epistemolojik tahliller vasıtasıyla nesnel bir biçimde anlaşılabilir. Descartes eleştirisi bağlamında Dilthey'e katılan Gadamer, konu tarihe bir yöntem vasıtasıyla yaklaşmaya geldiğinde Dilthey'den ayrılır ve Gadamer'in Dilthey eleştirileri temelinde buraya dayanır.

Üçüncü bölümde de incelendiği üzere, Dilthey'in hem tarihselliği savunması hem de bir yöntem fikri tesis etmesi Gadamer'e göre oldukça tutarsızdır. Dilthey her ne kadar tarihsel bir yöntemi savunsa da, tarihi anlama noktasında nesnellik ve objektiflikten bahsetmesi sözü edilen yöntemin tarihselliğini geçersiz kılar. Dilthey, geçmişin objektif bir tarzda ele alınacağını iddia ederken, aslında bireyin tarihselliğini göz ardı etmiş olur. Bireyin kendi tarihselliğini aşarak bir diğer şeyi salt olarak tecrübe etmesi ise, Gadamer'in, Dilthey'i Kartezyen felsefenin etkisi altında okumasına sebebiyet verir. Gadamer ise hakikatin ontolojik bir mahiyete sahip olmasından, onun bir diğer şeyle öncelenmesini – yöntem gibi- kabul etmez.

Görüleceği üzere bu üç ismin seçilmesi, yöntemin ortaya ilk çıkışını ve farklı boyutlarını ifade etmesi bakımından çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Descartes üzerinden evrensel bir boyutta okunan yöntem; Dilthey tarafından eleştirilmiş ve onun tarafından tarihsel bir yöntem fikri ortaya konulmuştur. Gadamer'e göre ise, ne Descartes ne de Dilthey, öznenin hakkını verememiş ve tutarlı bir yöntem fikri ortaya atamamıştır. Bu genel bölüm özetlerinden sonra, şimdi de çalışmamızın formatı hakkında birkaç bilgi vermemiz gerekir.

Yöntem meselesini irdelediğimiz çalışmamız boyunca, meselesinin tarihsel boyutuna çok fazla girmedik ve yoğunluğumuzu direkt yöntem meselesinin kendisine yönelttik. Üç filozofta da farklı alanlara dair birçok görüş bulunsa da,

yöntem meselesini konu edindiğimizden seçici bir okuma yaptık ve tartıştığımız her meseleyi yöntem perspektifinden değerlendirmeye gayret ettik. Yine, filozofların direkt konu ile alakalı eserlerini tercümeler üzerinden okuduk ve konuyu çok fazla dağıtmadan öz olarak sunmaya çalıştık.

Tezimizin bir diğer özelliği ise, filozoflara dair eleştirilerin bir sonraki bölümde yapılmasıdır. Örneğin Dilthey bölümünde, filozof tam bir tutarlılık içerisinde sunulmuştur. Buna karşılık Gadamer bölümüne gelindiğinde, Dilthey'in felsefesine dair problemler ortaya çıkarılmış ve buralar üzerinden Gadamer'in Dilthey'e yönelttiği eleştiriler incelenmiştir. Bunu yapmamızdaki sebep, - tez başlığımızda da ileri sürdüğümüz üzere- her filozofu bir diğer isim üzerinden okuyarak değerlendirmektir.

Çalışmamız özne, nesne ve yöntem meselelerine temas etmesi ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisini gözler önüne sermesi sebebiyle, güncel birçok problemi barındırmaktadır. Güncelliğini devam ettiren bu problemler, bireylerin kendilerini okuma biçimlerini ve meselelere yaklaşma tarzlarına yaptığı katkılardan dolayı bizce önemli bir boşluğu doldurmuş olmaktadır. Çalışmamızı önemli kılan bir diğer nokta ise, tez boyunca modern felsefenin tarihselcilik üzerinden eleştirilmesi ve her meselenin evrensellik üzerinden anlaşılamayacağı gerçeğini gözler önüne sermesidir. Bölümlerere dair verdiğimiz bilgilerden ve formata dair çizdiğimiz resimden sonra birinci bölümümüze geçebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DESCARTES'TE ŞÜPHE VE YÖNTEM

17 yüzyıl felsefesinin en önemli ismi olan Descartes, soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir ve döneminin en iyi okullarında eğitim görür. Potansiyel olarak oldukça parlak bir öğrenci olan Descartes, öğrencisi olduğu Cizvit okulunda farklı alanlarda dersler alır ve birden fazla dil öğrenme fırsatı bulur. Bu yoğun eğitim hayatı, Descartes'i tatmin edememiş görünür. Zira Filozof, gördüğü derslerdeki çelişki ve kuşkuları zamanla fark eder¹ ve müfredata olan güveni sarsılır. Kendisine vaat edilen tarzda - ki Descartes şüphe götürmeyen, kesin bilgiyi kasteder- bir eğitimin veya anlayışın dünyanın hiçbir yerinde bulunmadığını düşünmeye başlar.² Descartes, buralardan hareketle sistemli bir şüphecilik fikri inşa etmeye ve en nihayetinde hakikate ulaşmayı hedefler.

Gerek şüpheciliğin getirdiği yorumlar, gerek kesinliğe olan tutkusundan dolayı Descartes zamanla her şeyden şüphe eder hale gelir. Mutlaklığa olan tutkusu sebebiyle, içerisinde bulunduğu şüphecilik girdabından bir an önce kurtulmak isteyen filozof, kendiyle hesaplaşması gerektiğini fark eder ve önceki ilimleri, felsefeleri ve gelenekleri irdelemeye başlar. Bu muhakeme sürecince Descartes, toplumun veya daha özelde filozofların kendilerini çelişkilerden kurtaracak bir anlayıştan uzak olduklarını görür ve öncekilerin yaptığı işleri “beyhude birer iş” olarak nitelendirir.³ Hatta eserleri günümüze kadar ulaşmamış olan veya herhangi bir eser kaleme almamış olan filozofların yanlış aktarıldıklarını, yoksa zekâları konusunda hiçbir şüphe bulunmayan kadim düşünürlerin bu kadar “saçma” görüşler serdetmesinin imkânsız olduğunu iddia eder.⁴ Descartes, böylece mutlak bilgiye olan iştiağının temelini şüphecilik üzerine kurar ve içerisinde şüphe bulunan bir esere veya fikre bir daha tam olarak güvenmemeyi felsefesinin çıkış noktası olarak belirler.

Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki, Descartes'in sözü edilen şüphecilik yaklaşımı sofistlerin şüpheciliğinden oldukça farklıdır. İnsanı her şeyin ölçüsü

¹ René Descartes, *-Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerdeki Hakikati Aramak İçin- Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 8.

² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 8.

³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 8.

⁴ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 71.

yapan sofistler⁵, bilginin ancak duyularla elde edilebildiğini, duyuların ise kesinlikten uzak olduğunu düşünürler. Sofistler buradan hareketle, varlık fikrine karşı oldukça kayıtsız bir tavır takınırlar ve insanın ancak varlığın görünümüleri üzerinde fikir sahibi olabileceğini iddia ederler. Bu görünüm de kişiden kişiye göre farklılık arz edebileceğinden, herhangi bir fikrin “kesin doğru” olduğunu iddia etmek septiklere göre mümkün görünmez. Septiklere göre varlık hakkında konuşulamamasının sebebi, bilgi kaynağı olarak duyuları kabul etmelerinden ileri gelir. Duyular, sürekli değişen ve dönüşen şeyleri ihtiva ettiğinden, var olan ve varlığı devam eden nesneler hakkında kesin hükümler veremez.

Descartes, duyuların yanıltıcı olduğu noktasında Sofistlerle hemfikirdir. Ancak sofistler, duyulardaki bu belirsizlik sebebiyle varlık fikrine ulaşamayacağını savunurken, Descartes duyuları geri plana iterek, aklın otoritesine başvurur. Zira filozofa göre akıl, duyulardaki çelişki ve kuşkunun aksine, mutlak ve kesin bir bilgiye ulaşma noktasında yegâne bilgi kaynağıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Descartes’in kuşkuculuğu yöntemlidir ve hakikate ulaşana kadar devam eder. Hakikat elde edildiğinde şüphe bir kenara bırakılır ve hakikate tam bir güven duyulur. Sofistler ise, asla şüpheyi elde bırakmadıklarından mutlak bir hakikat fikrine sahip değildirler. Varlığın kendisindense, onun görünümüleri hakkında konuşmak gerektiğini düşünürler.

Descartes ile Sofistler arasındaki bu temel ayrımı zikrettikten sonra Descartes’in şüphe anlayışını irdelemeye devam edelim. Descartes, tikel olaylar üzerinden başlattığı yöntemli şüpheciliğini bir adım daha ileri taşıyarak, düşüncelerine temel teşkil eden ilkelerden de şüphelenmeye başlamıştır.⁶ Buradan hareketle filozof tikel meselelerin her biriyle tek tek uğraşmanın sonu gelmez bir iş olacağını düşündüğünden, direkt olarak düşünmenin temellerini irdlemiştir.⁷ Descartes, tikel olarak başlatmış olduğu yöntemli şüpheyi, düşüncelerinin temelini eleştirmek için de kullanınca, her türlü yanlış anlamının ve şüphenin önüne geçilebilecek saf bir zemin elde etmiştir. Filozofun geçmişi, geleneği ve her türlü

⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 28.

⁶ René Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 24.

⁷ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 24.

harici etkiyi yok sayarak tesis ettiği bu zemin, adeta bir “tabula rasa” yı andırmaktadır.⁸

Yöntemli bir şüpheciliğe sahip olduğunu önceki bölümlerde ifade ettiğimiz Descartes, ulaştığı tabula rasa fikriyle tüm düşüncelerinden, düşünme ilkelerinden, kültürel ve toplumsal tüm etkilerden sıyrılmış, tarihselliğin kendisine buyurduğu her öğretiyi silip atmıştır. Descartes felsefesi açısından tarihsel olanın tasfiyesi, evrensel olana kapı aralayacağından oldukça önemli bir faaliyettir. Zira filozof böylece, meseleleri irdelerken evrensel bir sistem inşa etmenin yolunu açmış ve üzerine düşündüğu yahut çıkarımda bulunduğu meseleleri herkes için mutlak ve kesin bir tarzda ele almıştır. Descartes, “Ben, Tanrı ve Geometri “ kavramlarının mezkûr evrensellik fikriyle örtüştüğünü ve herkes için kesin bir bilgi olduğuunu buradan hareketle iddia etmiştir.

Descartes, önceki bölümlerde de anlatageldiğimiz üzere, şüphe temelli tesis ettiği saf zemini, daha sonra inşa etmeye çalıştđı felsefesinde de korumayı amaçlamıştır. Bu sebeple; barındırdığı çelişki ve kuşklar nedeniyle insanı tarihin etkisi altına alan her türlü bilgi kaynağından da şiddetle kaçınmıştır. Bunların en başında da duylardan elde edilen bilgiler gelmektedir. Şimdi de filozofun duylar ve duylardan elde edilen tecrübi bilgiler hakkında görüşlerini irdelleyerek, sonrasında tesis etmeyi hedeflediği rasyonel felsefenin izleğini oluşturalım.

1.1 Tecrübe ve Yorum Eleştirisi

Descartes yaşadđı çağ olan 17.yüzyılı hem etkilemiş, hem de ondan etkilenmiştir. Onun geometriye ve mutlak bilgiye olan iştıyakı buradan geliyor gibi görünmektedir. Zira yaşadđı dönemde, muğlak yorumlar üzerinden evreni anlamlandırmaya çalışan kilisenin mutlak otoritesi zayıflamakta, bilimsel gelişmelerle beraber insanların açıklama ve anlam verme süreçleri yeni bir akıl ve bilim merkezli anlayışa bürünmektedir. Böylece dağınık ve çelişik bir yapıya sahip ilimler, 17. yüzyıl ile birlikte daha sistemli ve kesin bir tarzda karşımıza çıkmaktadır. Meselesi daha iyi izah edebilme adına, 17. yüzyılı irdelememiz gerekmektedir. 17. yüzyıl insanlık tarihi açısından bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Zira dönemin yegâne otoritesi olan din, bilimsel gelişmelerle beraber gücünü kaybetmiş, doğan otorite boşluğu ise bilimsel faaliyetlerle doldurulmaya

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (Ankara: Say Yayınları, 2017), 274.

başlanmıştır.⁹ Bu yeni yapılanma, her şeyin temelden değişimini de beraberinde getirmiştir. Özellikle kilisenin gücünün, okul müfredatlarındaki etkisinin azalmaya başlaması ve birçok yeni bilimsel okulun kurulması sözü edilen dönemde değişim rüzgârları estirmiştir. İtalya, İngiltere, Fransa, Almanya gibi ülkelerde kurulmaya başlanan bu bilim okullarında; Galileo Galilei, Francis Bacon, Robert Boyle, G. W. Leibniz, Thomas Hobbes, Rene Descartes gibi isimler bulunmuş, özellikle matematik ve fizik üzerine çalışmalar yapılmıştır.¹⁰ Matematik ve fiziğin bu denli gelişmesi ise, evrene dair bilgilerin tekrar gözden geçirilmesine ve en nihayetinde kâinat hakkındaki bilgilerin bilim temelli bir formatta anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Dinin anlam veren öğretilerine karşılık ikame edilen bilimsel araştırma, öncelikli olarak açıklama ve ayırtırmayı kendisine prensip edindiğinden, skolastik dönemin öğretileri ciddi bir sarsıntıya uğramıştır. Tüm bu gelişmelerin, Descartes'in felsefesine ciddi etkileri olmuştur. Özellikle “matematiksel kesinlik” filozofun felsefesinin yapı taşlarından birisi olmuştur. 17. yüzyıla dair yaptığımız bu anlatılardan hareketle, şimdi de Descartes'in felsefesini irdelemeye çalışalım.

Daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere, şüpheden hareketle saf bir zemin elde eden Descartes, döneminin bu hengâmesi içerisinde elde ettiği zemini koruyabilmenin yolunu arar. Bu çelişiksiz zemine, şüpheli ifadeleri dâhil etmek istemeyen filozof, duyuları ve duyulardan neşet eden tecrübeyi tasfiye etmeyi bir zorunluluk olarak görür. Zira ona göre duyular sürekli değişkenlik arz ettiğinden, duyulardan hareketle herhangi bir hakikat fikri ortaya koymak mümkün değildir.¹¹ Descartes'in bu konudaki en meşhur örneği “bal mumu” örneğidir. Filozof; tadı, rengi, kokusu ile bir bal mumu tasavvur eder. Sözü edilen bal mumunun kendine ait kokusu vardır ve sert yapısı sebebiyle vurulduğunda ses çıkarır. Descartes, bu özelliklere sahip bir nesnenin, ateşe yaklaştırıldığında kendisini var eden tüm bu özelliklerden koptuğunu söyler. Sert olan bal mumu ısıtıldıkça erimeye ve yayılmaya başlar, kokusu zamanla uçar ve rengi değişir. Böylece en başından beri sahip olduğu tüm özelliklerini yitirir. Daha sonra filozof, bal mumunun ilk haliyle son halini kıyas eder ve kendisine şu soruyu sorar: “ Geriye kalan, hala aynı bal

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (Ankara: Say Yayınları, 2017), 276.

¹⁰ Mustafa Yıldırım, “ 17. Yüzyılda Avrupa’da Kurulan Bilim Akademileri ve Bilimsel Gelişmelerdeki Rolleri”, *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/Özel (Aralık 2019), 96.

¹¹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 41.

mumu mu? “¹² Descartes bu soruya evet cevabını verir. Ancak duyularla elde edilen halinden tamamen farklı bir yapıya bürünen bu bal mumunun, öncekiyle aynı olduğunu nasıl iddia edilebilir? Duyular baz alınarak, bu değişim üzerinden bal mumunun aynı olduğu iddiasında bulunulması imkansızdır. Zira bal mumunun ilk ve son hali arasında ciddi bir fark söz konusudur. Descartes, bu çıkmazlardan hareketle duyuların asla hakikat hakkında bilgi veremeyeceğini iddia etmiştir. Zira duyular ilk bölümde tartıştığımız varlığın ancak görünümüleri üzerinden bir yoruma ulaşmamıza sebebiyet verir. Görünümlerde an be an değişim içerdiklerinden sabit, değişmez, mutlak bir hakikat fikrine duyular üzerinden ulaşamaz. O halde yapılması gereken, duyular aracılığıyla varlığın görünümü üzerine eğilmek değil; akıl vasıtasıyla bizzat varlığın kendisi üzerinde düşünmektedir. Descartes bu düşüncelerden hareketle, aslında idrak edenin duyular değil; zihin olduğunu iddia eder.¹³ Duyular ise, daha ziyade bir şeyin yararlı veya zararlı olabileceğini anlamamıza yarar sağlar.¹⁴ Duyulara bundan öte bir anlam yüklemek filozof açısından mümkün değildir.

Descartes’in görüşler ile varlık arasında yaptığı bu ayrım, madde ve ruh düalizmine kapı aralaması bakımından oldukça önemlidir.¹⁵ Aristo’nun aksine ruhu beden bir formu olmaktan çıkarak, ruh ile bedene tamamen farklı mahiyetler yükleyen Descartes, Ruh ile maddeyi hem ontolojik hem de epistemolojik olarak birbirinden ayırmıştır. Filozof bu ayrımla, maddi olanın mutlaka bir uzama sahip olması gerektiğini, tözsel olanın ise mutlak düşünsel bir mahiyette olması gerektiğini söylemiştir.¹⁶ Maddi olanın sahip olduğu bu uzam; onun renk, tat, koku, uzunluk, genişlik gibi özellikler almasına sebebiyet vermekte ve her an yeni bir oluşuma imkân tanımaktadır. Bal mumu örneğinde de ortaya konulduğu üzere, ısıtılmadan önce belirli bir tadı, rengi, kokusu olan bal mumu, ısıtıldıktan sonra neredeyse sahip olduğu tüm maddi özellikleri kaybetmiştir. Ancak bilinç yine de, ortaya çıkan bu yeni şeyin, önceki bal mumu olduğuna kanaat getirebilmiştir. Zira

¹² Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 41.

¹³ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 44.

¹⁴ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, (Ankara: Say Yayınları, 2007), 105.

¹⁵ Bertnard Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, (Ankara: Bilgi Yayınevi?), 136.

¹⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 80.

bal mumu, uzamsal özelliklerini yitirse de, tinsel olarak bal mumu olmaklığını devam ettirmiştir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, maddi olanın karmaşık bir yapıya sahip olmasına karşılık; tinsel olanın mutlak bir birliğe sahip olmasıdır. Maddi olan sahip olduğu özelliklerle, birçok unsuru barındırdığından karmaşık bir yapıya sahiptir. Örneğin renk, tat, koku, sertlik veya yumuşaklık duyular alanına ait birer özelliktir. Ancak tinsel olan bu keşmekeşten uzak, sade ve mutlak bir yapıdadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, şüpheden tamamıyla hali bir felsefesi sistem oluşturma peşinde olan Descartes, aklın bu kesinlik ve mutlaklık vurgusundan oldukça etkilenmiş görünür. Doğrunun tek olduğunu iddia eden bir filozofa göre bu oldukça anlaşılır bir yöntemdir.¹⁷

Duyuları zikredildiği şekilde tasfiye etmesi ve gelenekle bağdaşmaz yapısı sebebiyle Descartes felsefesi, evrensel bir boyut kazanır. Bu da, tarihin akışı içerisindeki olaylardan etkilenmeyen, tarih üstü bir benin inşa edilmesiyle mümkündür. Descartes'in "apaçık" olarak idrak ettiği bu evrensel özne, anda meydana gelen olaylardan ve kültürel gerçeklerden etkilenmeyen tamamen aşkın bir formu ifade eder. Böylece filozof; öznesiyle, tarihi ve kültürel olaylar arasında birbirine temas etmelerine imkân tanımayan kocaman bir çizgi çekmiş olur. Bu çizgi evrensellik iddiası için olmazsa olmaz bir gerçeği ifade eder. Zira andan ve tarihten etkilenen bir bilinç, mensubu olduğu toplumun özelliklerini bünyesinde barındıracağından, asla "yerel" unsurlardan kendisini arındıramaz. Karşılıklı olarak birbirlerini var eden insan ve toplum, en nihayetinde hakikatin ortaya çıkmasında birbirlerine ihtiyaç duyan iki ögeye dönüşür. Böylece insanın hakikat arayışı, topluma ve toplumsal gerçeklere bağlanarak, hakikatin an içerisinde ortaya çıkan bir yapıda anlaşılmasına sebebiyet verir. Bu noktadan hareketle hakikatin aşkınlığı meselesini irdelemeye devam edelim.

Descartes'in tarih üstü öznesi, tikel durumlarla ilgilenmeyen ve onlardan etkilenmeyen bir mahiyet arz ettiğini ifade etmiştik. Filozof, hakikat fikrini tarihsel bilginin hegemonyasından kurtararak, hakikat üzerine serdedilmesi muhtemel tüm öznel yorumları bu şekilde saf dışı etmiş olur ve gerçekliği tamamen akli bir zemine

¹⁷ Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak* (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998), 1/82.

taşıır. Descartes'e göre; gerçeğin kaynağı olarak kabul edilen akılda, - herhangi harici bir çabaya gitmeksizin- apaçık kavramlar bulunur. Bu kavramların en başında düşünme üzerinden varlığına kesin bir yolla ulaşılmış olan ben vardır. Bu çelişiksiz ben, hakikat olarak kabul edeceği her şeyi rasyonel bir biçimde, düşünsel süreçlerle elde eder ve gerçeklik tamamen düşüncenin içerisinde varlık bulur. Bu rasyonel zemin, harici bir duyuşsal bilgi edinme sürecine ihtiyaç duymaz. Aksine duyular, baskın karakterleri sebebiyle rasyonel olana ayak diretirler ve akılı saptırarak hakikat fikrinin elde edilmesine mani olurlar. O halde hakikate ulaşılması için yapılması gereken, tüm harici etkenleri elemek ve salt rasyonel bir formla varlığa, hakikate ulaşmaktır. Descartes ile Gadamer'in en temel ayrımı buraya dayanır. İki filozof arasındaki farkları ilerleyen bölümlerde tartışmayı amaçlamaktayız. Ancak yeri geldiğinden – asıl eleştiriyi ilerleyen bölümlere bırakarak- Descartes ile Gadamer'in hakikat anlayışlarıyla alakalı temel bazı farkları kısaca ortaya koymakta yarar görüyoruz.

Descartes'in bu aşkın ve tecrübeyi olumsuzluyan özne/ben anlayışına karşılık, Gadamer öznenin insana ve topluma bağlı bir formda anlaşılması gerektiğini iddia eder. Ona göre hakikat, insandan ve insani faktörlerden soyutlanamayacağından özne de bu mezkûr etkenlere bağlı hale gelir. Hatta Gadamer, meseleyi bir adım daha ileri taşıyarak, yorumlama eylemini varlığa gelme, hakikati ifşa etme olarak anlar. Böylece hakikat, yerel öğelerden ve öznenin bir takım çıkarımlardan hareketle anlaşılması gereken bir mefhuma dönüşür. Görüleceği üzere, Descartes ile Gadamer'in inşa ettiği ben tasavvuru, taban tabana zıttır. Descartes, öznenin evrensel ve tarih üstülüğünü savunurken, Gadamer özneyi anlarda arayan bir tasavvur üretir.

1.2 Yöntem ve Kesinliğin Zemini: Ben, Tanrı ve Geometri

Önceden bildiği şeyleri şüphe ile eriten Descartes, kendisini çelişkiler içerisine hapsettiğini düşündüğü duyuları da, duyulardan neşet eden tecrübeyi de tasfiye etmiştir. Filozof, yegâne bilgi kaynağı olarak gördüğü akılı, felsefesinin temeline yerleştirerek, akıl üzerinden mutlak bir bilgiye ulaşmayı amaçlamıştır. Şüpheyi oldukça bariz bir biçimde önemseddiği görülen Descartes'in, çelişki bulunamayacak kavramlara ulaşması kolay olmamıştır. İşte bu bölümde, Descartes'in mutlak, apaçık olarak kabul ettiği kavramlar üzerinde durulacak, bu kavramların yöneme nasıl kapı araladığı irdelenecektir.

Descartes temelde üç bilgi türü kabul eder. Bunlar: Duyu verileri, İmgelem ve doğuştan fikirler.¹⁸ Konu başlığımızda zikredilegelen üç kavram da, Descartes'e göre doğuştan fikirler girer ki, bu bilgi türü kesin bilgiyi ifade eder. Descartes, bu kavramlarla şüphe ile başladığı yolda, kendisine adeta bir dayanak arar. Zira şüphe, Filozofun elinde ne var ne yok silip süpürür. Descartes şüphe etme süreçlerinde, kendisinde var olan bir tözü fark eder. Bu töz, onun her şeyden şüphelenmesine sebep olan ve kendinden asla şüphe duyulamayan “ben” fikridir. Filozofa göre; şüphe duyduğumuz şeyler hakkında varlıklarına, mahiyetlerine dair müspet veya menfi yorumlar yapılabilir; ancak şüphe duyduğumuz gerçeği asla değişmez.¹⁹ Descartes, buradan hareketle o meşhur sözünü söyler: “ Düşünüyorum, öyleyse varım!”²⁰

Descartes'in bu en temel kabulü, şüpheden sonraki ilk basamağı temsil ettiğinden oldukça önemlidir ve harici herhangi bir bilgi edinme sürecini de gerektirmediğinden, kendiliğinden apaçıktır. Bu apaçık “benin” taalluk ettiği nesneler her daim şüphe barındırabilmesine rağmen, ben şüphe duyan ve düşünen bir mahiyet arz ettiğinden asla kendisinden şüphe duyulamaz bir formda anlaşılmalıdır. Filozof, gökten, yerden, zihinlerden, hatta ve hatta insan bedeninden şüphe duyulabileceğini, ancak ben fikrinden asla şüphe duyulamayacağını ifade eder.²¹ Zira beden ve cisim hakkında şüphe duymak, otomatik olarak bir benin varlığına hükmetmek anlamına gelir. O halde Descartes felsefesi açısından herhangi bir şeye dair duyulan herhangi şüphe, benin varlığını kuvvetlendiren bir anlam halini alır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Descartes'in duyulara dair çelişki ve kuşku dolu bakışı, gitgide daha kesin ve mutlak bir benin doğuşuna sebebiyet verir ve gerilimden beslenen bu ben fikri, her kuşkulanmasında daha güçlü bir töz olarak karşımıza çıkar.

Anlatılageldiği şekliyle tasavvur edilen ben, görüleceği üzere metafizik bir belirlenimi ifade etmektedir. Buradan hareketle de diyebiliriz ki, Descartes felsefesinin ilk adımını metafizikle atmıştır. Hatta Felsefenin İlkeleri adlı kitabında, felsefeye başlayacaklara tavsiyelerde bulunurken, ilk önce irdelenmesi gereken alanın metafizik alan olduğunu ifade etmektedir.²² Ona göre metafizik; ruh, Tanrı

¹⁸ Timuçin Afşar, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2012), 7/159.

¹⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 38.

²⁰ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 38.

²¹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 34.

²² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 42.

ve açık- seçik fikirler hakkında verdiği bilgiler nedeniyle, atılması gereken ilk adımı nitelemektedir ²³ Bizzat Descartes'in kendisi de, bu kavramlar üzerine felsefesini bina ettiğinden zikredilen mefhumları oldukça önemli görmektedir. Peki, yola neden metafizikle başlanır? Metafizik, Descartes ve onun felsefesi açısından ne anlam ifade eder?

Descartes'in bir "ben" tasavvuru üretmesi ve o tasavvuru felsefesinin temeline yerleştirmesi, ortaya atılacak her önermenin veya bilimsel araştırmaların sürekli olarak metafizik bir belirlenim üzerinde test edilmesi gerekliliğini doğurur. Böylece metafizik, fizik üzerinde belirleyici bir rol oynar. Bu aynı zamanda, yapılacak her türlü bilimsel çalışmanın ben veya ben üzerinden üretilen yöntem ile denetlenmesi anlamına gelir. ²⁴ Descartes, inşa ettiği bu metafizik ben tasavvurundan sonra, ikinci bir apaçık kavramın daha peşine düşer.

Descartes açısından, ikinci apaçık kavram Tanrı kavramıdır. Apiori olarak, insan zihninde bulunan bu kavram, Descartes felsefesi açısından en az ben kavramı kadar önemlidir. Zira Tanrı kavramı, filozof açısından benin dışına çıkmayı ve ben dışında kalan tüm diğer çelişik ifadeleri şüphe götürmez bir zeminde anlamayı ifade eder. Descartes, mutlak bir benden ürettiği Tanrı fikriyle, dış dünyanın varoluşunu temellendirmek ister görünür. ²⁵ Böylece şüphe götürmez ben, bu mutlak mahiyetini Tanrı üzerinden dış dünyada da devam ettirme imkânı bulur. Ben ile Tanrı'nın bu peş peşeliği bir rastlantı değildir. Zira Descartes, bilmenin şüphe etmekten daha büyük bir kusursuzluk olduğunu anlar ve kendindeki eksiklikleri görerek, nasıl bu eksik beniyile kendisinden daha mükemmel bir varlığı düşünebildiği problemi üzerinde durur. ²⁶ Bu mükemmel varlık tüm eksiklerden münezzeh olmalıdır. Zira mükemmel varlıkta eksiklik bulunabileceği iddiası, onun kâmil bir varlık olmasına engel olur. O halde bu kusursuz varlık fikri nasıl olur da kusurlu bir bende bulunabilir? Descartes bu sorunun cevabını, bilgiye atfettiği anlamda arar. Ona göre, insan bilgisi sürekli olarak geliştiğinden asla tekâmüle eremez; bilakis sürekli bir devinim içerisinde ilerler. Ancak Tanrı fikri asla bu harekete izin vermeyen bir tarzda karşımıza çıkar. Zira söz konusu Tanrı fikri olduğunda, asla gelişmesi ve değişmesi mümkün olmayan kemal bir varlık anlaşılır.

²³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 42.

²⁴ Afşar, *Düşünce Tarihi*, 7/145.

²⁵ Bryan Magee, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 85.

²⁶ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 39.

Descartes buradan hareketle, Tanrı fikrinin bizim eksik bilincimizin bir ürünü olmadığını, aksine bu fikrin yine mükemmel bir varlık olan Tanrı tarafından insan varoluşuna kodlandığını iddia eder.²⁷ Filozof böylece, kendi felsefesi adına ikinci hayati kavramını Tanrı olarak belirler.

Descartes'in tasavvur ettiği Tanrı, diğer şeylere de kaynaklık etmesi bakımından onun felsefesinde oldukça önemli bir rol oynar. Bu sebeple Descartes Tanrı fikri üzerinde ısrarla durur. Onun Tanrı hakkında peşine düştüğü bir diğer önemli sorusu ise, "Tanrı'nın insanı yanıltma ihtimalinin olup olmadığı? " sorusudur.²⁸ Görüldüğü üzere her şeye şüphe ile yaklaşmayı kendisine bir yöntem olarak benimseyen filozof, ulaştığı apaçık Tanrı fikri ile de yetinmeyerek, Tanrı üzerinde şüphe etmeye devam eder. Tanrı'nın insanı aldatması demek, Filozof açısından tam bir çıkmaza sebebiyet vereceğinden, Descartes bu ihtimali düşünmek bile istemez. Descartes bu çıkmazı, Tanrı kavramının açıklamalarıyla çözmeye gayret eder. Zira mükemmel bir varlık olarak tasavvur edilen Tanrı'nın, insanları yanıltmaya çabalaması onun tanımına uygun bir davranış değildir. Aksine aldatma sıradan kimselerin başvuracağı kötü bir eylemdir.²⁹ Descartes, felsefesinin temel taşlarından biri haline getirdiği Tanrı'yı "yanıltma" eylemi üzerinden adeta hesaba çeker ve en nihayetinde Tanrı'nın yanıltıcı olmadığı yargısına bu şekilde varır. Böylece Ben ve duyular âlemine açılmanın imkânını oluşturan Tanrı, tamamen mutlak ve çelişki barındırmayın bir şekilde anlaşılmış olur.

Tanrı'nın Descartes felsefesinde bu denli önemli olması anlaşılır bir durumu ifade etmektedir. Zira ben fikrindeki şüphe götürmez gerçekliğin, duyular dünyasında da devam ettirilebilmesi ancak Tanrı gibi metafizik ve rasyonel bir varlıkla sağlanabilmektedir. Ben ve Tanrı, insanda apiori olarak bulunan iki töz olduğundan ve ikisi de insan zihninde apaçık olarak bulunduğundan, ancak bu iki unsur üzerinden sistemli bir anlamlandırmanın imkânı yakalanabilmektedir. Artık Descartes, ben üzerinden kendisinde her türlü bilginin saklı olduğu Tanrı'yı temaşa edebilmenin imkânı bulmuş, her şeyin bilgisine ulaşabileceği yolu idrak etmeye başlamıştır.³⁰ Görüleceği üzere o, Tanrı'da her şeyin bilgisine giden yolun anahtarını görmektedir ve işte bu nokta, oldukça önemli bir meselenin daha

²⁷ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 63.

²⁸ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 29.

²⁹ Timuçin Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 3/100.

³⁰ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 75.

doğuşuna zemin hazırlamaktadır.

Buradaki temel problem, Ben ile Tanrı kavramlarının muhtevalarında yatar. Descartes'in ben fikri, kendi kendini fark etme üzerine kurulu bir arayışı ifade eder ve şüphe ile çıkılan yolda, ben zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir öge olarak karşımıza çıkar. Ancak Tanrı fikri ben tasavvuru gibi kendi içerisinde bir arayışı ifade etmez. Aksine Tanrı, tüm diğer şeyleri kendi içerisinde barındıran ve yeni açılımlar için bir dayanak noktası kabul edilen bir kavram şeklinde anlaşılır.

Görüleceği üzere Descartes, duyular âlemine geçişte de Tanrı gibi metafizik bir varlığı ilk basamak olarak belirler. Salt rasyonel bir çabanın ürünü olarak karşımıza çıkan bu belirlenim, rasyonel olanın ötesinde herhangi bir bilgi edinme sürecine ihtiyaç duymaz. Tanrı salt rasyonel bir düşünme biçimiyle, mutlak bir töz olarak anlaşılır.³¹ Duyular dünyasının zeminine yerleştirilen bu sonsuz töz, Descartes için görünür âlemdaki kargaşaya anlam verebilmenin de imkânını oluşturur. Tanrı, görünür âlemin anlaşılması noktasında filozofa adeta bir dayanak olur ve duyular âlemi “ben” ve Tanrı tözleri üzerinden mutlak bir gerçeklik anlayışıyla okunmaya çalışılır. Böylece sürekli olarak tözler üzerinden anlaşılmaya çalışılan görünür âlemin mutlak yorumlarına ulaşılır. Tarihe ve kişilere hasredilmeden anlaşılan ve her daim aklın kontrolünde olan duyular, ancak mezkûr bu iki töze nispetle bir anlam ifade eder. O halde diyebiliriz ki, duyulara taalluk eden nesneler sürekli olarak değiştiklerinden ve bizi yanıltma ihtimali taşıdıklarından, doğuştan gelen yetiler üzerinden sürekli olarak denetlenmelidirler.³² Görüleceği üzere “beni” düşünme yoluyla idrak eden Descartes, Tanrı ile âleme açılmanın imkânını bulur. Filozof bundan sonra geometri ile mutlak bir felsefi sistem oluşturmanın peşine düşer.

Descartes için geometri kesin ifadeler anlamına gelir. Zira o, Geometrinin de Tanrı fikri gibi apriori olarak insan doğasında bulunduğunu düşünür. İnsan uykuda da olsa, uyanık da olsa her zaman iki ile ikinin toplamı dörde eşittir, üçgenin üç açısı vardır, parça bütünden her zaman küçüktür. Geometrik ifadelere dair verdiğimiz bu örnekler, o kadar açıktırlar ki, bu ifadeleri idrak edebilmek için herhangi bir harici araştırmaya gerek yoktur. Örnekler, direkt olarak insanın doğuştan getirdiği yetiler üzerinden anlaşılabilir mahiyettedirler ve dolayısıyla hissi olanın karmaşıklığını içlerinde barındırmazlar. Görüleceği üzere geometrik

³¹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 63.

³² Afşar, *Düşünce Tarihi*, 165.

aksiyomlar Descartes açısından sadelik ve kesinlik bildirirler. Geometrinin bu özellikleri, duyular âlemindeki çeşitliliğin ve çelişkilerin anlamlandırılabilmesi adına oldukça önemlidir. Descartes, görünür âlemin aldatıcı yüzünü geometrik ifadelerin kesinliğiyle yok eder ve apriori olarak insanda bulunan geometrik ifadeleri kesin bilginin zemini olarak tasavvur eder³³

Görüleceği üzere Descartes, ‘Ben, Tanrı ve Geometri’ kavramlarını apaçık olarak ele alır. Bu kavramlar insan zihninde kendiliğinden açık ve seçik olarak bulunurlar. Duyulardan tamamıyla yalıtılmış olarak idrak edilen bu kavramlar, salt rasyonel olmaları hasebiyle kesinlik ifade ederler ve her türlü çelişkiden beri olarak anlaşılırlar. Descartes böylece şüphe ile çıktığı yolda, hem kendinin hem de duyarsız kalamayacağı duyular âlemini mutlak bir zeminde anlamanın imkânını yakalar. Çalışmamız açısından filozofun her adımının kesinlik belirtiyor olması oldukça önemlidir. Zira Descartes, tüm bu arayış içerisinde yerel ve kültürel öğelere karşı menfi bir tutum takınır ve inşa ettiği felsefi sistemi evrensel bir boyuta taşır. Böylece hakikat kişisel süreçlerden ve toplumsal etkilerden tamamen “temizlenerek” anlaşılmış olur. Bu evrensel tutum, belirlediği ilkeler itibariyle, ulaşılmış olduğu sonuçlarda kesinliği yakaladığını iddia eder. Bu mutlaklık iddiası, felsefi olarak kullanılan bu kavramların görünür âlemden soyutlanması ve salt rasyonel bir temelde anlaşılmasından kaynaklanır. Ben, Tanrı, Geometri kavramları duyulardan tamamen bağımsız, salt zihinsel bir töz olarak kavranır. O halde diyebiliriz ki, apriori olarak insanda bulunan yetiler açık ve seçik kavramlardır, ancak bu kavramlar duyular âleminin her türlü aldatıcılığından uzak tutularak anlaşılmalıdır. Zira duyular âlemi, kişilerin öznel yorumlarına da kapı aralar ve evrensel olarak her bir insan tarafından apaçık olarak idrak edilebilecek olan kavramların yerel öğelerle, kişisel yorumlarla, kültürel öğretilerle ifsat edilmesine sebebiyet verir.

Descartes’in bu mutlaklık vurgusu, en nihayetinde “neden yanlışa düşeriz?” sorusunu da beraberinde getirir. Zira filozofun temel aldığı tüm kavramlar, kendi içlerinde kesinlik barındırırlar ve diğer şeylerin bilinmesinin imkânını da kendi içlerinde barındırırlar. O halde yanılıyor olmamızın bir başka sebebi olmalıdır. Descartes bu sebebi açıklarken, Tanrı fikri üzerinden bir örneklem geliştirir. Ona göre Tanrı salt olarak temaşa edildiğinde herhangi bir hatadan söz edilemezken,

³³ Yakup Kahraman, “Hakikati Keşfetmenin Yolu Olarak Yöntemli Düşünme”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13/26 (Aralık 2018), 77.

mercek insana çevrildiğinde birçok noksanlık görülebilmektedir. Bunun sebebi de Tanrı'nın kâmil varlık olmasının yanında, insanın noksanlık barındırmasıdır.³⁴ Descartes'e göre her ne kadar yetilerimizi Tanrı'dan alsak da, bizim yetilerimiz Tanrı'da olduğu gibi salt sonsuz yetiler değildir. Aksine insan olmak bir boyutuyla eksiklik ve noksanlık içerir. Şimdi sorumuzu tekrar soralım: "Yanılmamızın sebebi nedir?" Descartes felsefesine göre bu sorunun cevabı yöntemsizlik veya yanlış yöntemidir.³⁵ Filozof, yöntemi bilgi edinme sürecinde bir zorunluluk olarak görür ve yöntemsiz olarak ulaşılan bilginin herhangi bir anlam ifade etmediğini düşünür.³⁶ Şimdi ise Descartes'in yöntem fikrini irdeleyelim.

1.3 Yöntemin İnşası

Önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere, Descartes şüphe ile başladığı felsefesini mutlak kavramlar üzerinden kurar. Ben, bu kavramların başını çeker. Ben, düşünmenin bir gereği olarak apaçık olarak insanda bulunan ve kendisinden şüphe bulunmayan bir kavramdır. Descartes felsefesindeki ikinci kavram ise Tanrı'dır. Tanrı, mükemmel bir varlıktır ve insanı yetilerini Tanrı'dan alır. Bu kâmil varlık, insanı yanıltmak istemez. O halde insanların yanlışla düşmesine sebep olan şey, ben veya Tanrı değil, hakikate giderken kullanılan yöntemidir. Descartes, insanların kişisel yatkınlık ve eğilimlerine de bu konu başlığı altında değinir gibi görünür. Ona göre us, insanların her birine eşit olarak bulunur.³⁷ Dolayısıyla birinin diğerine akıl noktasında herhangi bir üstünlüğü yoktur. Filozof buradan hareketle, asıl olanın aklın işletilme biçimi olduğunu vurgular.³⁸ Descartes böylece her insanın eşit akla sahip olduğunu, ancak bir akıl yürütmeyi diğerinden ayıran ve değerli kılan şeyin yöntem fikri olduğunu iddia eder. Descartes öncesi filozoflarda yöntemle alakalı ciddi bir endişe görünmemektedir.³⁹ Descartes'e ve onun dönemine gelindiğinden ise, yöntemle dair büyük bir iştiaak bulunmaktadır. Bu iştiaak, bilimsel çalışmalarda kullanılan matematik ve fiziğin kesinlik bildiren çıkarımlarının dönem filozofları üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰ Aynı zamanda birer bilim adamı olan 17.yy filozofları, matematik ve fiziğin içerdiği

³⁴ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 77.

³⁵ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 281.

³⁶ Afşar, *Düşünce Tarihi*, 146.

³⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 5.

³⁸ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 5.

³⁹ Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş*, 62.

⁴⁰ Macit Göker, *Felsefe Tarihi* (Ankara: Remzi Yayınevi, 1993), 248.

mutlak anlamları felsefe alanında da görme arzusundalardır. Diğer filozoflar gibi Descartes'te bu amaçla matematiği felsefesinin temeline koyarak, çeşitliliği ortadan kaldırmayı ve en nihayetinde “tek bir doğru” üzerinden hakikati elde etmeyi amaçlamaktadır. Buralardan hareketle diyebiliriz ki, Descartes döneminin bilimsel gelişmelerinden etkilenmiştir ve matematiğin sadeliğinden, apaçık olma gibi özelliklerinden etkilenerek matematiği yöntem anlayışının en temeline yerleştirmiştir. Peki, Filozof yöntem fikrinden ne anlamaktadır ve önerdiği yöntem tam olarak nedir?

Descartes, ifade edegeldiğimiz üzere hakiki bir bilgiye ancak yöntemle ulaşılabilirliğini iddia eder. Yöntemsiz ulaşılan bir bilgi, gerçeği yansıtsa bile rastgele bulunmuş olduğundan bir kıymetiharbiyesi yoktur ve her daim yanıltma tehlikesi ile karşı karşıyadır.⁴¹ O halde her bilgi mutlaka bir yöntem aracılığıyla elde edilmelidir. Descartes'te asıl olan tam da bu noktadır. Zira ona göre, asıl olan bir yöntemin benimsenmiş olması değil, bir yöntem fikrine sahip olunmasıdır. Descartes Yöntem Üzerine Konuşma adlı eserinde bu konu hakkında şunları söyler: “... buradaki amacım herkese aklını iyi kullanması için izlemek zorunda olduğu yöntemi öğretmek değil, sadece kendi aklımı ne şekilde kullanmaya çalıştığımı göstermektir.”⁴² Görüleceği üzere, Descartes yöntem adı verdiği şeyi kendi çıkarımlarının bir ürünü olarak okuyucularına sunar. Bu sunuş aklın nasıl kullanılacağına dair bir tavsiye değil, bir örneklem teşkil eder. Şimdi ise konuyu biraz daha daraltalım ve Descartes'in yöntem olarak neyi benimsediğini görelim.

Descartes, yöntem anlayışıyla alakalı olarak temelde dört madde belirler:” 1- Açık ve Seçiklik, 2- Analiz, 3- Sıra ve Düzen, 4- Tekrar”. Bu maddeler Descartes tarafından açıkça bu şekilde isimlendirilmese de, anlatımlarından hareketle onun yöntem fikrini bu dört maddede toplamak mümkün hale gelir. Şimdi bu dört maddeyi görelim.

1.3.1 Açık ve Seçiklik

Descartes bu ilke ile alakalı olarak kitabında şu ifadeleri kullanır: “Birincisi öyle olduğunu açıkça bilmediğim hiçbir şeyi asla doğru diye kabul etmemektir, yani acelecilikten ve önyargılardan özenle kaçınmak ve kendilerini zihnime onlardan

⁴¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 78.

⁴² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 7.

şüphe etmek için hiçbir fırsat bulamayacağım kadar açık ve seçik şekilde sunanlardan başka hiçbir şey üzerine artık yargıda bulunmamaktı. “⁴³Descartes bu ilkeyle, kavramların kendilerini apaçık olarak zihne sunmasını şart koşar. Böylece içerisinde en ufak bir şüphe bulunan kavram, Descartes için üzerine felsefe bina edilebilecek bir kavram olmaktan çıkmış olur. Descartes böylece, alışlagelmiş tüm öğretiler ile arasında keskin bir sınır çizer ve tüm her şeyi açık ve seçik olarak idrak etmesi gerektiğini düşünür. Filozofun açık ve seçik olarak idrak ettiği kavramların başında da “Ben, Tanrı ve Geometri “ kavramları gelir ki, bu kavramlar açıklanmaları noktasında herhangi harici kavrama ihtiyaç duymadıklarından, Descartes tarafından apaçık kavramlar olarak nitelendirilirler. Filozof artık bu kavramlar üzerinden bir felsefi sistem inşa etme noktasında herhangi bir çekince yaşamaz. Zira mezkûr kavramlar zihnin kendilerinden asla şüphe duyamayacağı boyutta nettirler. Bu ilke, yola şüphe ile başlayan Descartes açısından oldukça önemlidir. Zira şüphe ile tamamen çelişik ifadelerden arındırılmış bir zemin inşa eden Filozof, apaçıklık ilkesiyle kendisine tamamıyla gerçek olarak görünmeyen hiçbir bilgiyi kabul etmeyeceğine dair karar kılarak, hakikate ulaşma noktasındaki gayretini sürdürür.

Descartes’e göre apaçık ifadeler önceki bölümlerde geçen temel üç kavramla sınırlandırılmaz. Eğer apaçık kavramlar mezkûr üç kavramla sınırlandırılırsa, bilginin alanı kısıtlanmış olur. Bu da sadece apaçık kavramları doğru kabul eden ve bu kavramlar üzerinden mutlak bir felsefi sistem inşa etme gayretinde olan Descartes için ciddi bir açmazı neden olur. O halde filozofa göre apaçık bilgiler, sezgisel veya apriori alanla sınırlı değildir. ⁴⁴ Descartes tam da bu noktada tümdengelim yöntemini devreye sokar. Filozof, bu yöntemle apaçık olarak bilinen şeylerden yola çıkarak bilinmeyen diğer şeyleri idrak etmeyi amaçlar. Descartes’in, bu tümdengelim yöntemi adeta zincir halkaları gibi apaçık olarak bilinenden, bilinmeyene gitmeyi ifade eder. ⁴⁵ En açık ve seçik olan kavramlar da irdediğimiz Ben, Tanrı ve Geometri kavramları olduğundan, çıkış noktası olarak bu kavramlar belirlenir ve bu genel kavramlar üzerinden diğer bilgilerin elde edilmesin imkânı yakalanmış olur. Descartes eserinde bu konuyla alakalı şunları

⁴³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 23.

⁴⁴ Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş*, 88.

⁴⁵ Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş*, 88.

söyler: “Aslında şunu söyleyebilirim ki seçmiş olduğum şu birkaç temel kurala tam olarak riayet etmek bu iki bilimin kapsadığı bütün soruları çözmekte bana öyle kolaylık sağladı ki en basitlerinden ve en genel olanlarından başlayıp bulduğum her doğruyu daha sonra başka doğruların bulunmasında işime yarayacak bir kural olarak kullanmak suretiyle bunları incelemek için harcadığım iki- üç ay içinde sadece eskiden çok güç diye yargılamış olduğum birçok sorunun çözümüne ulaşmakla kalmadım, ayrıca sonuna doğru bana hiç bilmediğim birçok soruyu dahi hangi yollarla ve ne ölçüde çözümlemenin mümkün olduğunu belirleyecekmişim gibi geldi.”⁴⁶

Görüleceği üzere, Descartes en genel ve apaçık kavramlarla işe başlar ve bu kavramları diğer kavramları anlama noktasında bir dayanak olarak görür. Önceki bölümlerde değindiğimiz “metafizikî tüm diğer şeylerin temeline koyma” anlayışı ile tümdengelim yönteminin irtibatlı olduğunu düşünüyoruz. Zira tümdengelim, zihinsel faaliyetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve mutlaka bir anlam barındırır. Descartes, metafizik bir temellendirme olarak tümdengelim bilgi edinme süreçlerinin temeline yerleştirerek, aslında tüm diğer bilgi türlerini metafizik bir temel üzerinde anlama amacı güder. Böylece fizik, biyoloji gibi tüm alanlar, metafizik bir okumanın zemininde yükselmiş olur. Descartes bu yöntem anlayışıyla, apaçık ve tümel olarak gördüğü kavramlar üzerinden elde edilen bilginin de apaçık olduğunu vurgular. Ona göre ancak bu şekilde ilerlenirse yanılmanın önüne geçilebilir.⁴⁷

1.3.2 Analiz

Descartes’in yöntem fikri için vazgeçilmez bir diğer kavram ise analiz kavramıdır. Her zaman en yalın olanın peşinde olan filozof, karşılaşmış olduğu durumlarda analiz yöntemini kullanarak, kavramı/problemi olabildiğince sadeleştirme yoluna gider. Descartes, bu ilke ile alakalı kitabında şunları söyler: “İkincisi inceleyeceğim güçlüklerin her birini daha iyi çözümlemek için olabildiğince ve gerektiği kadar çok parçaya bölmektir.”⁴⁸ Descartes, bu yöntemle girift hale gelmiş olan bir kavramın, en açık halini yakalamayı amaçlar. Zira en yalın haliyle bilinemeyen bir kavram, kendiyle beraber birçok kavramın kabulünü

⁴⁶ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 24.

⁴⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 78.

⁴⁸ Descartes, *Yöntem Üzerine*, 22.

de zorunlu olarak gerektireceğinden insan zihninde yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilir. O halde yapılması gereken, bir kavramın olabildiğince bölünmesi, en sade ve en net şekline ulaşılmasıdır. Bu bölümlleme işlemi sonunda, nihayet kavram kendini apaçık olarak insan zihnine sunabilir ve kavram bir daha bölünemez bir yapıya bürünür. Örneğin Tanrı kavramı, zaten kendi kendine apaçık bir kavram olduğundan bölünmesi imkânsızdır. Geometri kavramı için de aynı şeyi söyleyebilmenin imkânı vardır.

Apaçık kavramların bedihi olmaları hasebiyle asla bölünemez olduklarını ifade ettik. Çünkü apriori olarak bilinen yahut tümdengelim yöntemiyle doğruluğu noktasında herhangi bir şüphe bulunmadığı ispatlanmış bir bilginin daha yalın hale getirilebileceği iddiası, apaçık bilginin anlaşılması ve açıklanması adına bir diğer bilgiye ihtiyaç duyması anlamına gelir ki, bu muhal bir durumdur. Zira apaçık kavram kendini insan zihnine bir diğer kavrama ihtiyaç duymayacak derecede net olarak sunar. Bir diğer kavrama, soruya, probleme yönlendirecek her türlü bilgi Descartes açısından yalınlığını ve itibarını kaybetmiştir.⁴⁹ Bu durumlarda yapılması gereken kavrama dair şüpheler duymak ve belirlenecek bir yöntem ile kavramların en yalın hallerine ulaşmaktır. Görüleceği üzere filozof, bölünebilme ihtimali bulunan mefhumları apaçık olarak kabul etmemeyi bir yöntem olarak benimser. Her kavram, en yalın ve sade şekline gelinceye kadar bölümlenmeli ve bölme işlemi sonrası ulaşılan bu kavramlar apriori kabul edilmelidir. Descartes açık ve seçik kavramlardan sonra, analiz kuralını da benimseyerek çelişik ifadelerin irdelenmesi noktasındaki kararlılığını sürdürür. Şimdi ise üçüncü kavram olan sıra ve düzen kavramına geçelim.

1.3.3 Sıra ve Düzen

Descartes bu maddeyle, bilinmesi en kolay kavramlardan hareketle idraki zor olan nesnelerin bilgisini elde etmeyi amaçlar. Bu hareket, kolaydan zoru doğru ilerlemeyi ifade eder. Böylece yalın olan, bir başka girift kavramın açıklanmasında bir basamak olarak kullanılır. Filozof sıra ve düzen ilkesiyle alakalı eserinde şunları söyler: “*Üçüncüsü en yalın ve bilinmesi en kolay nesnelerden başlayıp yavaş yavaş ve derece derece ilerleyerek en karmaşık olanların bilgisine yükselmek için düşüncelerimi sıra ve düzene göre yönetmek ve birbirinin ardından doğal olarak*

⁴⁹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 35.

gelmeyenler arasında dahi bir sıra ve düzen varsaymaktır.”⁵⁰ Görüleceği üzere filozof açısından kavramlar arasında bağıntı kurmanın gereği vardır. Bu bağıntının ilk basamağını da yalın ifadeler oluşturur. Yalın ifadeler, açık olmaları hasebiyle başka kavramlara ve bağıntılara imkân tanır. Böylece tüm bir süreç, yalın ifadelerden hareketle oldukça çelişiksiz bir zeminde inşa edilmiş olur.

Sıra ve düzen aynı zamanda bir tümevarım yöntemidir. Descartes tikel durumlardan hareketle elde edilen bir kavramın, diğer kavramlarla da ilişkisini kurarak elde edilen kavramın bir bağlam içerisinde okunması gerektiğini vurgular. Peki, önceki bölümlerde tümdengelim yöntemini kullandığını ifade ettiğimiz Descartes’in, şimdi de tümevarım yöntemini kullandığı söylememiz bir tezat değil midir? Şimdi bu meseleyi irdeleyelim.

Descartes ortaya koyduğu apaçık kavramlar üzerinden tümdengelim yöntemini kullanmıştır. Ancak tümdengelim yönteminin içeriğine bakıldığında filozof kullandığı kavramların en yalın halini elde etmeyi amaçlamıştır. Bu sebeple Descartes hem bir tümdengelim yöntemi, hem de bir tümevarım yöntemini ortaya atmıştır. Afşar bu konuyla alakalı şunları söylemektedir: “*Demek ki Descartes 'cı yöntem anlayışı kesin doğruların dışında hiçbir şeyi doğru diye almadan bir bütün araştırmasını öngören, bütünün parçalarını birbirleriyle ve bütünle ilişkisi içinde inceleyen, bu arada gerekirse bütünü yapay olarak parçalayan, her bilgi araştırmasında basitten bileşiğe doğru bir yol tutan, bunun için sezgiye, tümdengelim, tümevarıma başvuran bir anlayıştır.*”⁵¹ Görüleceği üzere, bu iki yöntemin de Descartes felsefesinde karşılığı vardır. Filozof tümevarım yöntemini ise, daha ziyade parçalar arasında bir bütünlük kurulabilmesi adına kullanır. Şimdi ise dördüncü ilkeyi inceleyelim.

1.3.4 Sayma

Descartes’in yöntem olarak belirlediği sonra madde ise saymadır. Filozof “sayma” maddesini adeta bir kontrol mekanizması gibi kullanır. Descartes bu madde ile ilgili şunları söyler: “*Sonuncusuysa her yerde hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olabileceğim kadar eksiksiz sayımlar yapmak ve her şeyi*

⁵⁰ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 23.

⁵¹ Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş*, 89.

genel olarak gözden geçirmektir.”⁵² Görüleceği üzere mutlak bilgiye ulaşmak adına her adımda temkinli davranan Descartes, sayma ilkesiyle de tüm süreçleri tekrar kontrol etmeyi amaçlar. Sayma yöntemini de ifade ettikten sonra, şimdi de birinci bölümün genel bir değerlendirmesini yapalım ve bu bölümü nihayete erdirelim.

Şüpheyi bir çıkış noktası olarak belirleyen Descartes, bu şüpheden hareketle var olduğu kanısına varır. Zira şüphelenmek var olmak gerçeğini de içerisinde barındırır. Düşünme üzerinden vardığı ben fikrinden sonra Descartes kendisinde apaçık olarak bulunan bir diğer kavramın peşine düşer: Tanrı. Filozof, kendisinde bulunan mükemmel varlık fikrinden hareketle, bu fikrin benden kaynaklanamayacağını, zira “benin” eksiklerle muttasıf olduğunu düşünür. O halde kâmil varlık fikri, bizzat mükemmel varlığın kendisinden kaynaklanır. Filozof böylece Tanrı’yı ikinci bir kavram olarak kabul eder ve Tanrı’yı evrene açılmanın bir imkânı olarak görür. Descartes, açısından apriori olarak bulunan bir diğer bilgi ise geometrinin bilgisidir. Geometri de, ilk iki kavram gibi salt tözsel bir biçimde anlaşılır. Filozof, geometrinin bu mutlak formunu felsefesinin de temeline yerleştirerek, karşılaştığı meselelerde kesin bir doğru üretmenin peşine düşer.

Descartes salt rasyonel bir formda inşa ettiği bu üç kavram üzerinden felsefi sistemini genişletir. Bu üç unsurun, duyulardan tamamıyla soyutlanarak salt ussal bir tarzda anlaşılması Descartes felsefesinin evrensel bir boyut kazanmasına sebep olur. Zira duyular ve tecrübe, aklın evrenselliğinin aksine öznel yorumlar ve yerel ögeler barındıracağından filozofun amaçladığı tarzda mutlak bir hakikat fikrinin elde edilmesine engel olur.

Descartes, yöntemini de bu hakikat anlayışına uygun bir formda tasarlar. Apaçık bilgiyi yönteminin ilk maddesi olarak belirler. Daha sonra gelen maddelerde ise, kavramların bölünerek en yalın hale getirilmesi ve ancak bu yalın kavramlardan hareketle bir sistem inşa edilmesini öngörür. Sezgi, tümdengelim ve tümevarım yöntemlerini kullanan filozof, sayma ilkesi ile tekrar tekrar sistemini gözden geçirmeyi amaçlar. Filozof şüpheden hareketle, salt rasyonel ve matematik bir sistem geliştirerek, mutlak hakikat fikrine giden yöntemi belirler. Bu süreçte de, tecrübe olumsuzlanan bir öge olarak karşımıza çıkar. Descartes’in yöntem fikrini

⁵² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 23.

ve bu yöntem fikrine kaynaklık eden felsefesin inceledikten sonra, Şimdi de ikinci bölümümüze geçelim ve Dilthey'in Descartes'i hangi noktalardan hareketle eleŐtirdiĐini gorelim.



İKİNCİ BÖLÜM

2. DİLTHEY'DE TARİHSEL DÜNYANIN KURULUMU VE YENİ BİR YÖNTEM FİKRİ

2.1 Dilthey Felsefesindeki Temel Açılımlar

19. ve 20.yy'ın en önemli isimlerinden olan Alman filozof Dilthey, felsefe ve bilimin gidişatı hakkında ciddi endişeler taşır. Onun bu endişeleri özellikle insanın benine yüklenen anlam noktasında zirveye ulaşır. Dilthey'in kesinlikle kabul etmeye yanaşmadığı, insana ve tarihe dair düşünceler bizce köken itibariyle Descartes tarafından ortaya atılmıştır. İlk bölümde de irdelediğimiz üzere, Descartes insanı kültür ve toplum bağlamından tamamen bağımsız olarak ele alır. Zira kültür, toplum gibi yerel ögelerin devreye girmesi, benin tarihsel bir hüviyete bürünmesine sebebiyet verir ki, bu Descartes felsefesi açısından kesinlikle kabul edilemez bir iddiadır. Filozof, tasfiye ettiği bu ögelerle evrensel ve herkes için geçerli bir "ben" fikrine ulaştığını düşünür. Dilthey ise, insanın aşkın bir boyutta kesinlikle ele alınamayacağını iddia eder. Ona göre insan, içerisinde bulunduğu toplumun ve kültürün izlerini taşır, hatta bu gerçeklerle var olur. O halde, insanı anlamak isteyen her filozof, zorunlu olarak tarihi ve yerel ögeleri de işin içerisine katmalıdır. Görüleceği üzere, Dilthey felsefesi açısından Descartes'in aşkın bir ben inşa etmesi ve yine bu aşkın ben üzerinden bir yöntem fikri geliştirmesi kabul edilemez birer iddia olarak karşımızda durur.

Tarihe olan vurgularından dolayı, bir yaşam filozofu olarak isimlendirilen Dilthey, Descartes'in zikredilen fikirlerine katılmamakla beraber, insanı anlamada yeni bir yöntem fikri geliştirir ve bu yöntem fikrini tarihi, kültürel, sanatsal ögelerle besleyerek, tam bir tarihsel insan tasavvuru elde eder. Tin bilimleri dediği alanla insana dair her şeyi epistemolojik bir yapı içerisinde ele almaya gayret eden Dilthey, aşkın olan her fikre mesafeli yaklaşır. O aynı zamanda, doğa bilimlerinde kullanılan pozitivist yöntemin tin bilimlerinde uygulanmasına da karşı çıkar. Zira doğa bilimleri neden-sonuç ilişkisine dayanır ve inorganik yapısı sebebiyle aynı uyarıcılarla aynı sonuçların elde edilmesi beklenebilir. Ancak insanı konu edinen bir alanın, inorganik doğa yasalarıyla insana yaklaşması mümkün değildir. Zira insan irade eden, duygularını seçme ameliyesine dâhil eden, nefret eden, arzulayan

vb. birçok etmenle meselelere yaklaşır ve seçimlerinde birçok etmen devrededir.⁵³ O halde organik ve inorganik olarak ayrılan bu iki alanın, aynı noktadan hareketle anlaşılması mümkün değildir. Yapılması gereken, her iki alan için de kendi içlerinden bir temel inşa etmek ve yine buralardan hareketle bir yöntem fikri üretmektir. İşte Dilthey'in Tin Bilimleri dediği alanı, doğa bilimlerinden ayırması ve tin bilimlerine yeni bir yöntem fikri önermesinin arka planında irdelaye geldiğimiz bu gerçekler yatar. Dilthey'in konuya yaklaşımlarını ve önerdiği yöntem fikrini çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde işleyeceğimizden şimdilik bu girişle iktifa edelim ve Dilthey felsefesine genel bir giriş yapalım.

2.2 Dilthey'de Hayat ve Anlama

Hayat ve anlama kavramları Dilthey felsefesinin omurgasını oluşturur. Dilthey'in felsefesi bu kavramları yaptığı vurgular ve hayat kavramına verdiği önem sebebiyle "hayat felsefesi" olarak anılır.⁵⁴ Ona göre, hayat yine kendisine referansla anlaşılması gereken bir mefhumdur. Zira hayat ve yine onunla bir ilişki içerisinde olan insan, hayatı açıklamak için yine hayatın içinden kavramlarla bu işi gerçekleştirir. O halde denebilir ki, birey hayatın içinden gelmesi sebebiyle hem ondan etkilenir, hem de onu etkiler. Bu diyalektik varsayım, dinamik bir anlama/ yorumlama sürecini de sonsuza kadar devam ettirir.

Dilthey'in hayata yaptığı bu vurgular, hayatın içerisinde aktığı zamanı ve mekânı da gündeme getirir. Hayat söz konusu olduğunda zamanın ve mekânın kabulü zorunlu bir belirlenim olarak karşımıza çıkar. Hayat, zorunlu olarak yapısı gereği bu iki kavram üzerinden var olur ve varlığını devam ettirebilir. Dilthey inşa ettiği bu felsefi temelle, insana dair olan her şeyi zaman ve mekân kavramları ölçüsünde anlaşılması gerektiği fikrini ortaya atmış olur. Bu da, öznenin aşkın bir formda olmadığını, aksine yerel öğelerden beslendiğini ve belirli kavramlarla sınırlandırıldığı gerçeğini ifade eder. Dilthey buralardan hareketle, hayatın kendisine dönmekle, aşkın özne fikrinin geçersiz kılındığını düşünür.⁵⁵ O halde filozof açısından "Özne/birey varlığını ve düşünce dünyasını hayatı var eden kavramlar olan zaman ve mekândan hareketle oluşturur." denebilir.

⁵³ Wilhem Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 144.

⁵⁴ Arslan Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 24.

⁵⁵ Topakkaya, *Dilthey ve Felsefesi*, 149.

Dilthey açısından hayat kavramını önemli kılan bir diğer nokta ise, hayatın diğer bireylerle ilişkiyi de zorunlu olarak barındırmasıdır. Kişi, karşılaştığı durum ve olayların yanında, diğer bireylerle de ilişkiler kurar ve kendi bilincini diğer bilinçler üzerinden tekrar kurma fırsatı bulur. Bireyler arası bu etkileşim ise, anın yakalanmasına ve tarihsel bilincin tekrar yorumlanmasına sebebiyet verir. Böylece tarihin belli bir döneminde var olmuş olan insan toplulukları, yarattıkları kesişimler sebebiyle bazı ortak kavramlar üretir. Bu kavramlar da, ileriye taşınmak için insanlar arasında ortak bir bilimç üretir. Böylece her birey, mezkûr ortak kesişimlere tevarüs yoluyla ulaşır. Özne, kendisine kadar intikal eden bu mefhumları kendi içinde özümseyerek, bu mirası kendi yaşadığı dönemin gerçekleriyle tekrar yorumlar. Birey bu ameliye sayesinde, hem geçmişle hem de çağıyla kuvvetli bir bağ kurar ve özne tüm bu anlama süreçleri hasebiyle tarihin ve anın içerisinde mevcudiyetinin anlamını yakalar. Artık birey, tarihin ve yaşadığı dönemin gerçekleriyle mecburi olarak yüzleşmiş olur.

Dilthey tüm bu anlatıları bir adım daha ileriye taşıyarak, bilincin gerçek durumlarının ancak hayatın kendisinde ortaya çıkabileceğini iddia eder.⁵⁶ Tarihi olanla mukayyet olan insan, bilinçle alakalı durumların hakikatine de ancak hayattan yola çıkarak varabilir. Zira filozof hayatı, insanı çepe çevre saran bir gerçeklik olarak kabul eder. İnsan bu gerçekliğin sınırlarını aşamaz ve yapıp ettikleriyle hayatın çeperleri etrafında döner durur. Öyleyse bilincin gelişimi, aşkın veya metafiziksel bir temelden hareketle şekillenmez. Bilakis bilinç, içerisinde bulunduğu ortamın gerçekleriyle temellenir ve bu minvalde bir gelişim gösterir. Görüleceği üzere Dilthey, bireyi açıklamada insani faktörleri aşan her türlü duruma karşı oldukça temkinli yaklaşır. Zira ona göre; öznenin tüm etkinliklerinde bireyi birey yapan Düşünme/Bilme (Bilgi), Hissetme/Değer Verme (Değer) ve Arzulama (Eylem) yetileri faal olarak kendilerini hissettirirler.⁵⁷ Bu yetiler, bireyde aynı anda ve birlikte bulunurlar. Böylece, bireyin eylemlerinde belirleyici roller oynayan bu unsurlar, özne yönlendirici etkide bulunurlar.

Dilthey açısından özneyi etkisi altına alan bu yetiler, Descartes felsefesinin özneyi okuma biçiminde de oldukça farklıdır. Descartes'e göre, özne salt rasyonel

⁵⁶ Topakkaya, *Dilthey ve Felsefesi*, 152.

⁵⁷ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015), 71.

süreçler içerisinde, her türlü etkiden uzak bir biçimde tasavvur edilir ve böylece özne, salt ve şüphe götürmez bir mahiyet kazanır. Dilthey’de ise, özne hayatın içerisinde okunur ve birey sahip olduğu duygularla beraber, tüm benliğiyle tasavvur edilir. Dilthey’e göre öznenin sahip olduğu yetilerden soyutlanmak istenmesi, aşkın özne fikrinin bir getirisidir. Ona göre, insanın aşkın bir tarzda düşünülmesi hatalıdır ve bu hata ancak “hayat fikrine” dönüşle giderilebilir.⁵⁸ Zira hayat kavramı içerik olarak, kişinin yaşadığı anla, tarihle, toplumla, diğer bireylerle ilişki içerisine girmesini ve onlardan etkilenmesini beraberinde getirir.

Görüleceği üzere Dilthey, hayat kavramını felsefesinin temeline koyar. O, bu belirlenimle özneyi zaman ve mekânla mukayyet hale getirir ve bireyi aşkın olan tüm açılımlardan korumuş olur. Bilinç, içinde yaşadığı dönemi etkileyen ve ondan etkilenen bir form halini alır. Bu tarih vurgusu, aynı zamanda kişiyi diğer bireylerle beraber düşünülmesi gerektiği fikrini de ortaya çıkarır. Böylece insan, sürekli etkileyen, etkilenen ve devinim içerisinde ilerleyen bir tarzda anlaşılır. Dilthey’in, insana dair ikinci temel kavramı ise “anlama” kavramıdır. Hayata dair irdelediğimiz bu bölümden sonra, şimdi de hayat kavramıyla bağıntılı olan anlama kavramını inceleyelim.

Dilthey’de anlama, doğa bilimleri ile tin bilimlerinin ayrımından-bu konu ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır- hareketle şekillenmiş bir kavramdır. Dilthey, doğa bilimlerinin açıklayıcı, neden-sonuç ilişkisine bağlı bir yöntemi benimsemesini yadırgamaz, aksine bunun doğa bilimlerinin anlaşılmasında bir gereklilik olarak görür. Ancak bu yaklaşımın insana ait bilimlerde de kullanılması Dilthey’e oldukça hatalı görünür.⁵⁹ Bu noktada genel bir çerçeve çizelim ve tartışmamızı bu doğrultuda irdeleyelim.

Bilim, yöneldiği nesneyi öznenin karşısında konumlandırır ve öznenin nesneye kesinlikle müdahil olmaması gerektiğini savunur. Zira öznenin nesneye dâhil olduğu durumlarda ortaya subjektif yargılar çıkar. Bu ise bilim açısından kabul edilemez bir durumdur. O halde yapılması gereken, özne ile nesne arasına bir sınır çizmek ve bu iki kavramı birbirlerine asla karıştırmamaktır. Bireyle nesne

⁵⁸ Topakkaya, *Dilthey ve Felsefesi*, 149.

⁵⁹ Yavuz Aduğıt, “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2005), 248.

arasındaki bu ayrım, bireyin nesneyi açıklayabilme salahiyetini de beraberinde getirir. Artık özne, kendisinin haricinde konumlanan nesneye dışarıdan bakmaya ve ona bir açıklama getirmeye/sınır çizmeye/tanımlamaya hak elde etmiş olur. Tin Bilimlerinde ise durum aksi yönde gelişir. İnsanı konu edinen bu bilimler, özne-nesne ayrımına dayanan bir temel üzerinden kendisini konumlandırıamaz. Bu sebeple, özne nesneyi açıklama/ayırıştırma gücüne sahip değildir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, bilim açıklama üzerinden kendisini var ederken, tin bilimleri ise anlama üzerinden bir sistem geliştirir.⁶⁰

Descartes açısından aşkın özne, karşılaştığı meseleleri analiz yöntemiyle en küçük parçalara böler ve böylece sade, apaçık kavramlar elde eder. Bu apaçık kavramlar, aşkın olan ve şüphe götürmez öznenin problemleri en sade şekliyle ele almasını kolaylaştırır. Böylece bilincin yanıltma ihtimali de ortadan kalkmış olur. Ancak Dilthey'in Tin Bilimlerinde birey ile nesne arasında, Descartes'in işaret ettiği gibi bir ayırmadan söz edilemez. Dilthey buralardan hareketle, hayat formları içinde bireyin açıklama değil, anlama faaliyeti geliştirebileceğini düşünür. Onun ifadesiyle: “ *Kısaca yaşamın kendisi ve derinliklerinin aydınlatılması hakkında başvuracağımız şey anlama olgusudur.* “⁶¹ Tüm bu anlatılardan hareketle diyebiliriz ki, Dilthey'e göre insanın da içerisinde bulunduğu ve onunla var olduğu hayat kavramı, ancak anlamanın konusu olabilir. Zira açıklama, nesneyi öznenin karşısında, bireyden bağımsız olarak konumlandırmayı ve ona bir yöntem dâhilinde yaklaşmayı gerektirir. Yöntem, öznenin açıklama sürecinde nesneden tamamen bağımsız olmasını ve nesnenin olduğu şekliyle anlaşılmasının imkânını sağlar. Ancak Dilthey'de özne ve nesne tarihsel, zamansal zeminden kopuk olarak anlaşılmadığından, bu iki kavram birbirini besleyen ve var eden şeyler olarak anlaşılır. Filozof, -ileride de göreceğimiz üzere- yöntem fikrini oluşturmada buralardan beslenir ve Descartes'in yönteminden oldukça farklı bir yöntem fikri geliştirir. Şimdi ise, bu anlatılardan hareketle Dilthey'de hayatın ve tarihin bir yansıtıcısı olan sanat kavramını inceleyelim.

⁶⁰ Aduğit, “Dilthey'de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”, 251.

⁶¹ Wilhem Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, çev. Arslan Topakkaya (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 27.

2.3 Dilthey’de Sanat

Diğer tarihselci filozoflar gibi Dilthey’de de sanat oldukça önemli bir etmen olarak karşımızda durur. Özellikle Dilthey, eserlerinde Homeros, Shakespeare gibi isimler üzerinden sanata dair yer verdiği geniş pasajlarda bunu oldukça net bir şekilde hissettirir. Zira filozofa göre mezkûr yapıtlar, bireyin yahut toplumun algısını bir şekilde hem içerisinde bulundukları topluma sunarlar hem de gelecek nesillere tevarüs ettirirler. Bu sebeple, tarihi bir tabloyu incelemek veya öncekilere ait bir şiir okumak, geçmişin algı ve zihniyetini tekrar canlandırmayı ifade eder ve araştırmacı kendi zihniyle geçmiş arasında bir köprü inşa etmiş olur.⁶² Dilthey için de sanat kavramı bu sebeplerden ötürü önemlidir. O buralardan hareketle sanatı, yaşamı anlamının organonu olarak görür.

Dilthey, kendi felsefesi açısından bu denli önemli gördüğü sanat kavramına eserlerinde genişçe yer verir. Filozof, özellikle ‘‘Hermeneutik ve Tin Bilimleri’’ adlı eserinde, sanat kavramını irdeler ve örnekler üzerinden meseleyi derinleştirir. Biz de çalışmamızda Dilthey’in metodunu uygulayalım ve verilen örnekler üzerinden sanat kavramını işleyelim.

‘‘Dilthey, sanat bireyi ve toplumu yansıtır.’’ ön kabulünden hareketle, sanat eserlerinin çağlarını yansıttıklarını iddia eder. Filozof, kitabında ele aldığı Homeros, Shakespeare, Sofokles gibi tarihi karakterler üzerinden dönemlere dair çıkarımlarda bulunur. Örneğin Homeros, gerek anlatım tarzıyla gerek işlediği karakterlerle, döneminin mitos üslubunu⁶³ ve yine döneminin baskın aristokratik gücünü⁶⁴ eserlerinde hissettirir. Homeros’un özellikle Odysseus adlı eseri konumuz açısından oldukça önemlidir. Eserin başkahramanı, bütün eser boyunca Tanrılar ile görüşmekte, hatta onlarla pazarlık etmektedir.⁶⁵ Tanrıça Kalypso ile pazarlık eden Odysseus, kendisine bir zarar vermeyeceğine dair tanrısından söz aldıktan sonra denizlere açılma noktasındaki tereddüdünü giderebilmiştir.

⁶² Dilthey, *Tin Bilimlerinin Kurulumu*, çev. Arslan Topakkaya, 193.

⁶³ Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 50.

⁶⁴ Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 48.

⁶⁵ Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat – İbrahim Abdulkadir Meriçboyu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 89.

Görüleceği üzere, Homeros döneminin mitolojik öğelerini eserlerine işler ve adeta yaşadığı döneme bir ayna tutar.

Homeros'un kişisel bir tecrübesinden hareketle yazmış olduğu bu eser, aslında tarihsel öznenin dönemini nasıl bir gözle okuduğunu da göstermiş olur. Buradan hareketle yazar, yaşadığı dönemin baskın unsurlarından etkilenerek, döneminin öne çıkan gerçeklerini kendi zihin dünyasında harmanlar ve eserlerinde işler. Aslında şair, zihin dünyasını yansıttığı eserlerde toplumsal meseleleri işler. Bu da, Dilthey'in iddia ettiği üzere, insan ile insanı var eden toplumsal/kültürel/tarihi unsurlar arasındaki ayrılmaz bağa işaret eder. Nitekim Homeros, döneminin mitik karakterinden etkilenir ve verdiği eserlerle mitolojinin gelişimine katkıda bulunur. Dilthey'in iddia ettiği gibi, Homeros'un eserlerini okuyan birey, yazarın yaşadığı dönemle alakalı öne çıkan birçok unsuru bu eserlerden hareketle yakalayabilir ve dönemle alakalı bilgi sahibi olabilir.

Sanat eserleri konusunda dikkatleri celbeden bir diğer nokta ise, sanat eserlerinin kendilerini herkese aynı şekilde sundukları, ancak her birey tarafından farklı yorumlandıkları gerçeğidir. Örneğin Hugo'nun herhangi bir şiiri herkes için eşit harflere, eşit kelimelere, eşit dizelere sahiptir. Ancak "matematiksel" olarak herkes için eşit olan bir şiir, anlam noktasına gelindiğinde her birey için farklı bir anlama sahip olabilir. Herhangi bir tablo için de bu önerme geçerlidir. Michelangelo'un Davud Heykeli'ni incelemeye koyulan herkes, sözü edilen sanat eserinin her bölümünün aynı ölçülerde, aynı renklerde ve aynı desenlerde olduğu noktasında tam bir ittifak içindedirler. Ancak iş heykelin bireyler için ne anlam ifade ettiğine gelince, muhtemelen birey sayısınca farklı yorumlar serdedilebilir. Bu da sanat eseri ile sanat eserini incelemeye koyulan birey arasında gerçekleşen iletişimle alakalı bir durumdur. Dilthey'in ifadesiyle ancak tarihsel kimliğiyle var olabilecek insan, nesne haline getirdiği bir eserle etkileşim içerisine girer ve onu yorumlayarak, kendi döneminde tekrar var eder. Öznenin zihinsel hazırbulunuşluğu bu anlama sürecinde farklılığın doğmasına ve sanat eserinin her birey tarafından farklı yorumlanmasına sebebiyet verebilir. Örneğin bir heykeltıraş Davud Heykeli'ni incelediğinde farklı şeyler hayal ederken; bir ressam bambaşka şeyler düşünür. Bu da gösterir ki, tarihsel olgularla beslenen özne bir sanat eseri ile irtibat

haline geçtiğinde onu yorumlaması beslendiği etmenlerden bağımsız olarak düşünülemez, özne var olduğu şartlarla bir nesneye yaklaşır ve onu yorumlar.

Görüleceği üzere, Dilthey’de birey Descartes’in aksine bir devinim içerisinde algılanır. Descartes, bireyi aşkın bir formda anlar ve insan beniyile duyular arasına önceden belirlediği ölçütü/yöntemi koyar. Ona göre; kişi, apriori olarak doğuştan getirdiği tözleri- ki bunlar duyulardan ve tecrübeden arındırıldığı için evrenseldir- ve belirlenmiş yöntemiyle beraber, devinen dış dünyayı “kesin” bir biçimde algılar. Dilthey’e göre ise, tarih ve toplumla çevrelenmiş insanın açıklanması önceden belirlenmiş ilke ve kalıplarla yapılamaz.⁶⁶ Zira insan, yaşamı boyunca birçok etmenle karşılaşır ve bu karşılaşmalar neticesinde bireyde değişimler gözlenir. Özne, bu değişimlerle bir anlama/yorumlama ameliyesi gerçekleştirir. Dilthey’e göre; akıp giden bir dünya sabit, değişmez, mutlak ilke ve yöntemlerle belirlenemez. Aksine bu değişim ve devinim, yine bir değişim ve devinimle algılanabilir. Filozof, insan zihninin deneyimlerden hareketle şekillendiğini düşündüğünden, değişime karşı olumlu bir tavır takınır ve bu düşüncesi sebebiyle apriori ifadelere oldukça mesafeli yaklaşır. Dilthey’in apriori bilginin içeriğine dair yaptığı eleştirilerden sonra ortaya “göreceli apriori” kavramı çıkar. Göreceli apriori kavramını, Dilthey ile Descartes’i karşılaştıracakımız üçüncü bölüme bırakalım ve sanat kavramından sonra şimdi de Dilthey’de tarih kavramını inceleyelim.

2.4 Dilthey’de Tarih ve Tarihin Tin Bilimlerinde Kurulumu

Dilthey’de tarih, insanın ve insana dair olan her şeyin anlaşılabilmesi noktasında anahtar bir kavramdır. Dilthey, felsefe ve bilim tarihinde, tarihsellik fikrine gerekli önemin verilmediğini düşünür. O başyapıtı olan “ Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu” adlı eserinde, tarihi tekraren filozofların gündemine sokmaya çalışır ve insana dair tüm anlatımları, tarih fikri üzerinden temellendirme gayreti güder. O, “ Hermeneutik ve Tin Bilimleri” adlı kitabında, amacını şu şekilde açıklar: “ *...tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu, bu konuda erişebildiğim en yüksek kesinlik derecesiyle çözmek yolunda tarihsel ve sistematik bir denemdir.*”⁶⁷ Bizce Dilthey, bu meseleyi tartışmaya Doğa Bilimleri ile Tin

⁶⁶ Doğan Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2020), 99.

⁶⁷ Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 11.

Bilimleri arasındaki farkı irdeleyerek başlar. Biz de Dilthey'in usulünü takip edelim ve bu iki bilim arasındaki farkları inceleyelim.

Dilthey'in kendisine öncelik olarak belirlediği bir diğer konu ise, Tin Bilimleri ile Doğa bilimlerini ayırmaktır.⁶⁸ Dilthey, felsefe tarihinin incelendiğinde bu ayrımın zorunlu olarak yapılması gerektiğini düşünür. Ona göre filozoflar, doğa bilimlerinde bulunan kesinlik/mutlaklık anlayışını, insan bilimlerinde de yakalamaya çalışınca özneye dair her şeyin ilga edilmesine sebebiyet vermişlerdir. Filozof, buralardan hareketle psikoloji bilimine dair ciddi eleştiriler getirir. İnsanı konu edinen psikolojinin, tarihi dikkate almaması Dilthey açısından kabul edilemez bir durumdur. O psikolojiyi temelde iki noktada eleştirir: 1- Psikolojinin doğa bilimlerini temel alması, 2- Bireyi sosyal ve tarihsel bağlamdan kopuk olarak tasavvur etmesi.⁶⁹ Bu iki madde tarihselliği göz ardı etmesi hasebiyle, filozof gözünde psikoloji biliminin geçersizliğini ifade eder. Görüleceği üzere Dilthey, insana dair söylenecek her sözün, mutlaka tarihle ve insanın yaşadığı dönemle irtibatlı olması gerektiğini düşünür. İşte Dilthey, bu sebeplerden ötürü psikolojinin yetersiz bir bilim dalı olduğunu düşünür ve tin bilimlerinde tarihsel bir metot inşa etme fikrine sıkıca sarılır. Dilthey'in psikolojiye dair eleştirisinde maddelediğimiz önermelerden iki gerçek ortaya çıkar: İnsan bilimlerinde yöntem sorunu ve öznenin var olduğu bağlamdan yalıtılarak anlaşılması. Bu iki nokta, tin bilimleriyle doğa bilimleri arasındaki ayrıma işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Psikoloji bilimi de bu ayrımın adeta mücessem halini ifade eder. Psikoloji bilimindeki bu tutarsızlığı ifade ettikten sonra, şimdi de Dilthey'in meselenin özüne dair görüşlerini inceleyelim.

Bizce Dilthey, dönemi itibariyle daha ziyade Kant ve Comte ile uğraşmış görünse de, onun eleştirilerini Descartes üzerinden temellendirmek daha esaslı bir okumadır. Descartes, eserlerinde tarihe dair menfi bir tutum takınır ve tarihin bir bilim olamayacağını düşünür.⁷⁰ Ona göre insan, hakikate ancak apriori bilgiden hareketle, salt rasyonel bir süreçle ulaşır. İnsan önce benini, beninden hareketle Tanrı'yı ve nihayet diğer iki mefhum gibi apriori olarak insanda doğuştan bulunan

⁶⁸ Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*, çev. Arslan Topakkaya, 18.

⁶⁹ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 95.

⁷⁰ Cansu Güleç, "Descartesçiliğe Karşı Vico: Yeni Bir Bilim ve Tarih", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/14 (Haziran 2014), 2.

matematiği keşfeder. Filozofun inşa ettiği bu sistem, salt akıl zemininden hareket ettiğinden, tecrübeye veya insanın içerisinde bulunduğu bağlama önem vermez. Aksine bu bağlamı, yanıltıcı ve aldatıcı olarak görür. O halde yapılması gereken, şüphe duyulmayan ve gerçekliğin temelini oluşturan apriori alanla, insanın kendini soyutlayamadığı duyular dünyasının irtibatını sağlamaktır. Descartes yöntem fikrini buradan hareketle ortaya atmaktadır: Hakikatin içinden, kendisinde şüphe ve aldatmaca bulunan duyular dünyasının anlaşılması.

Descartes'in ortaya attığı bu aşkın/evrensel özne fikri, tarihin zorunlu olarak ilgasını gerektirir. Zira evrensel olan ve her insanın doğuştan getirdiği yetiler olarak tasavvur edilen mefhumlar, tarihsellikten iz taşımamalıdır. Filozof açısından tarihsel olan kültür, toplum, gelenek gibi unsurları da barındıracağından, özne ile tarihi yan yana getirmek otomatik olarak öznenin evrenselliğine zarar verecektir. Bu da apriori olarak kabul edilen özne için düşünülemez bir iddiadır. O halde evrenselci bir felsefeye göre, tarihle uğraşmak ve tarihi dikkate değer bir alan olarak görmek mümkün değildir.⁷¹ Özellikle Descartes'teki "cogito" anlayışı, düşünmeyi var olmak için yeterli gördüğünden, salt düşünsel benliğinin haricinde kalan tüm diğer alanlara karşı kayıtsız bir tavır takınır.⁷² Bu kayıtsız tavrın asıl nedeni de, Descartes'in başından beri yakalamaya çalıştığı "kesinlik/mutlaklık" büyüsunün tarihi bilgiler tarafından bozulacağı endişesidir. Filozof, tarihsel verilerin kısıtlı ve yetersiz olmasından, bunun yanında tarihin yanlı bir okuma ile aktarılabilceğinden endişe eder gibi görünür.⁷³ Descartes açısından tarihin bir bilim olarak kabul edilmesi ve öznenin anlaşılmasında kullanılması, mezkûr problemler gibi birçok problemi de beraberinde getirir ve en nihayetinde apriori kesinlik içerisinde inşa edilen zihin, birçok şüpheli bilginin esiri haline gelir.

Bizce Descartes açısından tarihin göz ardı edilmesinin bir diğer sebebi ise, tarihin sürekli bir devinim içerisinde olması ve mahiyet itibarıyla değişim içermesidir. Descartes, -çalışmamızın birinci bölümünde de ifade ettiğimiz üzere- duyular dünyasına mahsus bu değişim fikrini, daha önceki bölümlerde de incelediğimiz üzere balmumu örneğiyle açıklar. Balmumu, ısıtıldığında duyuşsal olarak algılanan tüm özelliklerini yitirir ve balmumunun ilk hali ile son hali

⁷¹ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 56.

⁷² Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 121.

⁷³ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazıları*, 19.

arasında görünürde hiçbir benzerlik kurulamaz. Balmumunun tadı, kokusu, rengi tüm bu ısınma işlemiyle değişime uğrar. Örneğin eriyen ve sıvı hale geçen bu şeyin, önceki balmumu olduğu iddiası Descartes'e göre ancak akılla iddia edilebilir. Zira nesne, duyular taalluk eden yönü itibariyle tamamen farklılaşır. Filozof, buralardan hareketle değişime tabi olan duyulara ve duyulardan elde edilen bilgilere güvenilemeyeceğini iddia eder. O, daha ziyade apriori kesinlik ve bu kesinlik üzerine inşa edilmiş olan yöntem fikrinin verilerine itimat eder. Descartes'in bu kabulleri, görüleceği üzere kültleşmiş bir sistem formundadır. Bu sistem yola çıkmadan önce vaz edilen, ilkeleri her daim muhafaza edilen ve değişmeyen bir tarzda anlaşılır. O halde diyebiliriz ki, Descartes'in apriori yasaları ve yöntem fikri, gücünü tecrübenin ve tarihin iptalinden hareketle alır. Descartes'in tarihe ve tarihten türeyen diğer anlayışlara karşı bakış açısını irdelemiş olduk. Şimdi de Dilthey açısından bu iddiaları yanıtlatalım ve özneyi/insanı/bireyi anlamada tarihin neden zorunlu bir etmen olduğunu inceleyelim.

Bir hayat filozofu olduğunu ifade ettiğimiz Dilthey, insanın ancak bulunduğu tarihsel ortamdan hareketle anlaşılacağını iddia eder.⁷⁴ Bu iddia, onun felsefesinin adeta omurgasını oluşturur. Filozof, temele aldığı bu önermeyi meseleleri izah etmede adeta bir mihenk taşı sayar. Dilthey, bireyin ancak başka zihinler/özneler üzerinden var olabileceğini düşünür.⁷⁵ Bizce bu ifade Descartes-Dilthey okumasının ana izleğini oluşturur. Descartes, var olmayı metafizik/tarih üstü/ aşkın bir tarzda okur. Dilthey ise, öznenin ancak diğer bireylerle karşılaşmasıyla kendi bilincinin farkına varabileceği savıyla bu iddiaya karşı çıkar. Filozofun diğer birey ile kastettiği, sıradan bir insan olmasının ötesinde tarihsel bir insandır. Yani diğer birey yaşadığı dönemin özelliklerini kendi bünyesinde mücessem hale getirmiş insandır. O halde, öznenin bir diğer insan ile karşılaşması, aynı zamanda onun tarihi/kültürel/toplumsal tüm gerçekleriyle yüzleşmesi anlamına gelir. Böylece Dilthey'de bir diğer birey ile karşılaşma meselesi, tikel karakterler üzerinden anlaşılan basit bir etkileşim meselesi olmaktan çıkar ve öznelerin birbirlerini var eden unsurlar üzerinden yeni bir etkileşim içine girmesini ifade eder. Buradan hareketle, Dilthey öznenin kendi varlığını keşfetmesinin yolunu

⁷⁴ Adnan Esenyel, "Felsefenin Özünden Felsefenin Felsefesine: Dilthey'da Bir Dünya Görüşü Öğretisi Olarak Felsefe", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19/2 (Eylül 2020), 574.

⁷⁵ Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 45.

tarihi bir anlayışla inşa eder. Dilthey’de tarih/tecrübe bağlamında okunan insanın anlaşılması için ikinci bir varlık sahasına ihtiyaç yoktur. Buradan hareketle o, öznenin açılımlarını Descartes’te olduğu gibi metafizik ilkelerden hareketle belirlemez. Aksine Dilthey, özneyi bağlı bulunduğu ortam haricinde anlamaya gayret eden tüm görüşlere karşı ciddi eleştiriler getirir.⁷⁶

Dilthey’e göre; Descartes, Kant, Comte gibi filozoflar tin bilimlerini sağlam bir şekilde temellendiremediklerinden, birey algıları oldukça hatalıdır. Önceki filozoflar, insanı zamansal ve mekânsal bağlamında kopararak, nesnel ölçütler oluşturma noktasında bireyi sağlam bir zeminde okuduklarını tasavvur ederler. Birey, nesne karşısında deneyin objektif ölçütlerine ve sonuçlarına negatif etki etmeyecek şekilde, her türlü olumsuz etmenden soyutlanarak tasavvur edilir. Böylece, özne de nesne de, nesnel bilginin türetilmesi adına hazır hale getirilmiş olur. Asıl problem ise, zikredilen bu deneysel sürecin tin bilimleri için de kullanılmaya başlanmasıdır. Kesin sonuçlara ulaştırdığı iddiasıyla özne- nesne ikileminden hareketle tesis edilen bu zemin, tin bilimlerinde de uygulanmaya başlanınca öznenin karşısına nesne olarak yine kendisi çıkar. Özne karşısında incelemek üzere yine kendini, kendi tarihini, kendi toplumunu bulur. Özellikle Comte’un sosyoloji bilimi bu temelden hareket eder ve ifade ettiğimiz üzere filozof bir obje, bir nesne gibi tarihi ve tarihsel bilimleri karşısına alır. Böylece doğadaki yasallık, tin bilimlerinde de tesis edilir ve insana dair nesnel gerçeklerden bahsedebilmenin imkânı yakalanmış olur.

Descartes’in ruh- madde düalizminden hareketle türetilen tüm bu ifadeler,⁷⁷ Dilthey felsefesi açısından asla kabul edilemez. Zira ona göre birey, hem özne hem de nesne olamaz; özne ve nesne birbirlerini var ettiklerinden, bu iki kavramı karşı karşıya getirmek mümkün değildir.⁷⁸ Bu okuma biçimi, aynı zamanda analiz etme, açıklama durumlarını da beraberinde getirir. Oysaki önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere, insan içerisinde bulunduğu şartları ancak anlayabilir. Açıklamak, özne- nesne ayrımını zorunlu olarak gerektirir ve özne ancak bir ‘obje’ gibi

⁷⁶ Topakkaya, *Dilthey Felsefesi*, 136.

⁷⁷ Doğan Özlem, *Tartışmalar* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2018), 21.

⁷⁸ Özlem, *Tartışmalar*, 21.

karşısında duran şeye dair bir açıklama getirebilir. İnsan, tarihselliğini bir nesne gibi karşısına alamayacağından, bu iddia da Dilthey açısından geçersiz olur.

Dilthey'in dikkat çektiği bir diğer konu ise, tikel- tümel konusudur. Apriori yasaları temel alan filozoflar, çizmiş oldukları kavramsal çerçeve hasebiyle çoğunlukla tümel ve evrensel önermeleri temel alırlar. Bunun da sebebi, tecrübenin iptal edilmesi ve salt rasyonel bir yöntem takip edilmesidir. Dilthey ise tecrübeyi ve bağlamı esas aldığından tikel meseleler üzerinden bir felsefi sistem geliştirir. Filozof asıl gerçekliğin ve anlamın tikellik üzerinden anlaşılması gerektiğini düşünür. Mantık ve değişmez kategorizasyon işlemleri, ulaştıkları genel ifadeler sebebiyle birey ile nesne arasındaki bağı zayıflatır.⁷⁹ Karşılaştığı her durumu özel bir durum olarak gören ve her karşılaşmada ayrı bir gelişim kat eden insan; ilkeler, yasalar ve genellemeler sebebiyle karşı karşıya kaldığı her durumu yalnızca genellemelerden oluşan bir başlık altına yerleştirmekle yetinir. Böylece tikel durumlarda ortaya çıkan birçok farklılık, genel kavramların başlığı altında eritilir. Doğan'ın bu konudaki örneği oldukça yerindedir: “ *Antropologlar ilkelerin bir ormandaki ağaçların her birine önce ayrı ayrı ad verdiklerini, ancak dilin ve mantığın gelişmesiyle birlikte ormanın bütününe çam ormanı dediklerini, tekil çamlardaki ortak yönleri bir genel "çam" kavramı içinde topladıklarını belirtirler. Fakat böylece tekil çamlardaki ortak olmayan, yani her tekil çamı bizzat tekil, biricik kılan yönler genel 'çam' kavramının dışında kalmış olur. Genel kavramlar, cins kavramları gerçekliği topluca kavramamızın en temel mantıksal araçları olarak görünseler de aslında tekillikler alanı olarak gerçeklikten uzaklaşmanın sorumlusudurlar da. Oysa Dilthey gerçekliğin bir tekillikler gerçekliği olduğunu, hatta bunun apaçık olduğunu belirtmekten yorulmaz.*”⁸⁰ Dilthey, tikeller üzerine yaptığı bu yorumla, aynı zamanda devinen ve sürekli gelişen bir felsefeyi de temel almış olur. Tecrübe edilen her “çam” bir diğer çamdan farklı olacağından, birey önceki kabullerinin aksine yeni bir bilgi edinir ve her defasında çamlara dair yeni fikirler edinir. O halde diyebiliriz ki, tarihi ve tecrübeyi esas alan Dilthey, bu temel kabulden hareketle tikelleri temel alır ve çıkış yolunun tümel bilgide değil tikel bilgilerde olduğunu ifade eder.

⁷⁹ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 148.

⁸⁰ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 148.

Buraya kadar anlata geldiğimiz tüm bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Dilthey özellikle modern filozoflardan itibaren nesnellığe, mutlaklığa, evrenselliğe yapılan vurgular sebebiyle insan beninin ve tarihinin ihmal edildiğini düşünmektedir. Özellikle Descartes'teki ruh- madde düalizmi ve öznenin tamamen metafizik bir zemin üzerinden temellendirilmesi bireyi birey yapan tüm etmenlerden soyutlanarak anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Modern filozoflarca bilgi, değer, eylem gibi öznenin en temel özelliklerinin tasfiye edilmesiyle, birey artık nesne ile nesnel bir zemin üzerinden etkileşim içerisine girmeye hazır olduğu düşünülmektedir. Modern düşüncenin ürettiği bu anlayış, hem bilimin hem de insanı konu eden tin bilimlerinin yöntemi olarak belirlenmektedir. Dilthey'in insanı konu edinen bilimlerin, insandan geriye bir şey bırakmadan bireyi incelemeye çalışmasını- bu iddiaları çalışmamız boyunca cevaplandırdık- yanlış bulmaktadır. O, ne özneye dair bu anlatımları ne de Descartes etkisiyle modern düşüncenin geliştirdiği yöntem fikrini bu sebeplerle kabul etmemektedir. Dilthey, insanın işin içerisinde olduğu her durumda -bu ister tin bilimleri olsun, ister doğa bilimleri olsun- bireyin bir bağlamdan ve tarihi zeminden hareketle anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Dilthey'in bu savı modern felsefenin tüm iddialarını ve inşa ettikleri felsefe sistemlerinin temellerinden sarsılması anlamına gelmektedir. Filozof, bu kırılmadan hareketle, - bölüm boyunca irdelediğimiz üzere- tarihsel bir tin bilimi ve yine tarihsel bir yöntem fikri geliştirir.

2.5 Dilthey'de Tarih Vurgusu ve Aşkın Yönteme Dair Eleştiriler

Bu bölümde, Dilthey'in Descartes'e dair eleştirilerini daha spesifik bir konu üzerinden sürdüreceğiz. Birinci bölümü Descartes'e ayırdığımızdan ve ikinci bölümde Dilthey felsefesini irdelediğimizden tekraren bu bölümde filozoflara ait temel düşüncelerini serdetmeyeceğiz. İkinci bölümün bu son başlığı altında, zikrede geldiğimiz tüm meseleleri "yöntem" başlığı altında tek bir potada toplayacağız ve bu iki filozofun yöntem meselesinde neden farklı düşündüklerini tartışacağız. Bölümü nihayete erdirmeden önce de Dilthey'in önerdiği yöntem fikrini sunacağız.

Dilthey tarihi ve bağlamı bireyin anlama/yorumlama süreçleri için vazgeçilmez birer unsur olarak kabul ederken, Descartes Dilthey'in temel aldığı bu iki olgunun tecrübeye dayanması ve şüphe barındırdığı iddiası nedeniyle reddeder. Descartes bunun yerine matematik ve fiziğin nesnel karakterlerinden istifade ederek

evrensel, mutlak bir yöntem fikri oluşturur. Onun tüm çabası her türlü şüpheden uzak olarak tasavvur ettiği apriori değişmez ilkelerin, duyular dünyasında da işletilmesi ve beraberinde evrensel/mutlak gerçeklere ulaşılmasıdır. Descartes'in bu netlik arayışı, onun apriori ve metafizik yasalara sarılması anlamına gelir. Zira insan, sürekli maruz kaldığı devinim ve değişimden ancak değişmez yasalardan hareketle işletebildiği bir yöntemle kurtulabilir. O halde Descartes'te yöntem metafizik bir belirlenimden hareketle anlaşılır. Yani filozofa göre devinen ve sürekli değişen duyular dünyasının idrak edilebilmesi ancak duyular dünyasını aşan bir apriori yasa ile mümkündür. Yöntem apriori yasalardan hareketle oluşturulduğundan ve tecrübi bir eylem gerektirmediğinden kendisinde herhangi bir değişim fikrinden söz edilemez. Burası konumuz açısından kilit bir noktayı ifade eder. Tarihe/kültüre/bağlama aşkın insan, yine kendi gibi aşkın fikirlerle tesis edilmiş yöntem fikriyle; tecrübi/değişen/devinen âlemi nasıl anlayabilir? Önceden vaz edilen yöntemsel bir takım çıkarımlar, sürekli gelişen olaylar karşısında bize nasıl mutlak olduğu iddia edilen bilgiyi verebilir?

Bizce Dilthey açısından Descartes'in yöntem fikrine getirilebilecek en başat eleştiri budur. Dilthey'e göre, insana dair geliştirilebilecek bir yöntem fikri, mutlaka iç deneyim, yaşantı gibi kavramlara dayanmalıdır.⁸¹ İnsan, yaşantı kavramıyla, bir tarihin içerisinde olduğunun ve tarihi süreçlerin kendi üzerinde etkisi olduğunun farkına varır. Böylece birey, içinde bulunduğu zaman ve zemini kendi bünyesinde taşır. Sürekli devinen zaman karşısında o da değişir ve kendi tarihselliği bağlamında meselelere bakışı farklılaşabilir. O halde onun yöntem adını vereceği şey değişmez ve apriori yasalardan hareketle değil; aksine sürekli değişime açık bir takım önermelerden oluşur. Hatta Dilthey açısından, uygulanacak bir yöntem fikri, yönteme konu olacak tüm durumlar için değişiklik gösterebilir.⁸² Ona göre yöntem ve nesne, beraber ele alınan ve birbirleri üzerinden anlaşılması gereken birer kavram olduğundan, değişmez bir yöntemle sürekli değişen nesnelerin anlaşılabilmesi imkânsız bir durumdur. Hele bu yöntemin Descartes'te olduğu gibi aşkın bir mahiyete sahip olduğu düşünülürse, Dilthey felsefesi açısından bunun ne kadar hatalı bir iddia olduğu anlaşılır bir durum haline gelir. Peki, Dilthey açısından “somut” karakterli bir yöntem fikri ortaya atılamaz mı? Bu sorunun cevabını

⁸¹ Aduğit, “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”, 248.

⁸² Özlem, *Tartışmalar*, 57.

verebilmek için, oldukça ilginç bir kavram olan “göreceli apriori” kavramını Doğan Özlem’in eserleri üzerinden inceleyelim.

Göreceli apriori, birbirini tekzip eden iki kavramdan oluşan bir terkip gibi görünür. Ancak hayat/yaşantı temelli bir felsefe inşa eden Dilthey’e göre bu kavram apriori bilginin anlaşılması noktasında ehemmiyet arz eder. Filozofa göre bireyde, deneyimlediği her yeni durumda bir değişiklik meydana gelir. Bu bilgilerindeki bir değişim olabileceği gibi, yöntemsel olarak belirlediği şeyler üzerinde de bir değişim olabilir. O halde birey kültleşmiş bir zihin yapısından ziyade, tecrübelerindeki değişikliğe göre kendisinde de değişiklik meydana gelen bir tarzda anlaşılır. Tarihin bir döneminde zihin ve zihne ait yöntemsel önermeler bireye apaçık olarak gelse de, zamanın ilerlemesiyle beraber özne artık bu apaçıklığı bulamaz bir hale gelebilir. Zira zihin, bizzat deneyimin bir ürünü olduğu için deneyimde ortaya çıkan değişiklikler direkt olarak zihne de etki eder ve zihinde değişimler meydana gelir. Bireye apaçık gelen kavram ve yöntemler olabilir. Ancak zihin, mutlak olarak gördüğü durumlar harici bir deneyimle karşılaştığında, nesnellik büyüsü bozulur ve birey yeni bir fikre/yönteme geçmiş olur.⁸³ Diyebiliriz ki, Dilthey’deki bu deneyim- zihin birlikteliği, “göreceli apriori” gibi bir fikrin doğmasına sebebiyet verir. Bu da, apriori bilginin yaygın anlamına tamamen ters bir çıkarım olduğundan, temeli metafiziğe dayanan Descartes felsefesine yapılan çok esaslı bir eleştiridir. Dilthey böylece apriori bilginin mutlak oluşunu ve yöntemin aşkınlığını reddetmiş olur. Dilthey’de hem apriori bilgi hem de yöntem fikri, ancak insanı çepi çevre saran ve tecrübi bilginin kendisinde imkân bulduğu tarihsellik vurgusuyla açıklanabilir.

Bu anlatılardan hareketle diyebiliriz ki, bizce Dilthey ile Descartes’in yöntem kıyasındaki ilk ayrım onların kesinliğe, mutlaklığa ve bunlardan hareketle apriori kavramına yüklediği anlamlarda başlar. Descartes, tüm felsefesini ve bu felsefeden hareketle tesis ettiği yöntem fikrini, şüpheden arındırılmış bir zemin üzerinde ve evrensel ifadelerle inşa eder. Dolayısıyla onun felsefesi en temelde metafiziği ve apriori bilgiyi kabulle başlar. İş tecrübe dünyasına gelince, Descartes değişkenlik arz eden bu dünyayı da matematiğin kesinlik ifade eden önermeleriyle kavramaya çabalar. Görüleceği üzere Descartes’in tüm sistemi evrensellik ve

⁸³ Özlem, *Tartışmalar*, 57.

kesinlik üzerine kuruludur. Dilthey'in apriori kavramlara ve mutlak anlatımlara getirdiği bu eleştiri ise, Descartes düşüncesinin en temelden sarsılması anlamına gelir. Bizce, bu iki filozofun yöntem bakımından kıyası bu temelden hareketle yapılmalıdır.

Şimdi en başta sorduğumuz soruyu tekrar soralım ve konuyu farklı bir bağlam üzerinden tartışalım: “Önceden vaz edilen yöntemsel bir takım çıkarımlar, sürekli gelişen olaylar karşısında bize nasıl mutlak olduğu iddia edilen bilgiyi verebilir?” Nesnellik, evrensellik, mutlaklık peşinde olan filozoflar, mutlaka bir yöntem fikri geliştirmek zorundadırlar. Zira peşinde oldukları kesinlik, ancak bir yöntem aracılığıyla elde edilebilir ve yöntem mahiyeti itibarıyla nesnel ölçütlerden hareketle tesis edildiğinden, bizi götüreceği bilgi de kesin olmalıdır. Descartes’e göre yöntem meselesi bu şekilde görünse de, tarihselci filozoflara göre bu ifadeler ciddi problemleri de beraberinde getirirler. Tarihselcilere göre, aşkın bir yöntem fikrine sahip filozoflar, belirledikleri bazı temel önermelerle evrensel değerlere ulaştıklarını zannetseler de, aslında rölativizmin/ göreliliğin içerisine düşerler. Zira benimsedikleri yöntem fikri, tüm meselelere aynı zaviyeden bakmayı gerektirir ve karşılaştıkları tüm problemler belirli ilkeler üzerinden indirgemeci bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılır. Dolayısıyla, evrensel bir felsefi sistem geliştirdiğini düşünen filozoflar da, meselelere belirli pencerelerden/ perspektiflerden yaklaşır. Bu da gösterir ki, aslında vaz edilen her yöntem- velev ki evrensel olduğu iddia edilsin- bir bakış açısından hareketle ortaya konulduğundan, otomatik olarak görelili/ rölatif olmak mecburiyetindedir.⁸⁴ O halde diyebiliriz ki, evrensel olanın reelde bir karşılığı yoktur. Evrensel oldukları kabul edilmiş olan şeyler, ancak zihnin birer ürünü olabilirler.⁸⁵

Hatta meseleyi çizdiğimiz sınırdan bir adım daha ileriye taşıyarak diyebiliriz ki, evrensellik iddiasında olan her felsefe mutlaka bir hizipleşmeyi de beraberinde getirir.⁸⁶ Zira evrensel felsefe, nesnel bir formda anlaşıldığından mensubu olan filozoflarca kesinlik bildirir. Örneğin Descartes’in meşhur üç kavramı “ben, tanrı, geometri” bu kesinliğin birer örneğini oluşturur. Ancak farklı zihin dünyalarına ve farklı kabullere sahip düşünürlerin Descartes’in bu üç

⁸⁴ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 139.

⁸⁵ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 19.

⁸⁶ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 12.

kavramını temel alması beklenemez. Nitekim Descartes, birçok filozofu etkilemesine ve bazı araştırmacılar tarafından modern düşüncenin kurucu ismi olarak kabul edilmesine rağmen, felsefe tarihinde Descartes'in mutlak olarak addettiği fikirlerini direkt olarak felsefesine taşıyan çok fazla isme rastlanamaz. Aksine, her filozof kendi yolunu ve yöntemini belirler.

Descartes'i konu edindiğimiz ilk bölümde de irdelememiş olmamıza rağmen yeri gelmişken bir daha ifade etmek gerekir ki, Descartes tasavvur ettiği yöntem fikrinin ‘kendince bir yöntem olduğunu, asıl olanın kendi yönteminin benimsenmesi değil, bir yöntem fikrine sahip olunması’ olduğunu ifade eder.⁸⁷ Ancak bize göre, Descartes'in temel kabulleri yönetime dair söyledikleri ile çelişkilidir. Onun apaçık olarak gördüğü apriori kavramları ve bu zeminden hareketle matematiği tüm tecrübe dünyasını anlamada temel olarak kabul etmesi aslında onun tesis ettiği yöntemi zorunlu hale getirir. O, tecrübe dünyası hakkında konuşmanın ilk basamağını apriori önermeler olduğunu düşündüğü matematik ilkesiyle belirleyerek, tecrübenin ancak matematiğin kesin önermeleri vasıtasıyla anlaşılabilirliğini ifade etmiş olur. Zira matematik, filozof açısından sadeliğin ve apaçıklığın yakalanabileceği yegâne zemindir. Dolayısıyla Descartes'in yöntemiyle uzlaşmanın tek yolu, ona apaçık kavramlardan bahsetmektir. Aksi halde filozofun yakalamaya çalıştığı nesnellik, apaçıklık, evrensellik ilkeleri sekteye uğrar ve felsefesi nesnelliğini yitirir. Bu da, Descartes için tam bir yıkımı ifade eder. Kısaca Descartes, her ne kadar yöntem fikrinin kendince bir fikir olduğunu ifade etse de, bizce çizdiği felsefe itibarıyla onun yöntem fikri de kendiliğinden zorunlu olarak kabul edilmelidir. Görüleceği üzere Descartes, her adımını metafizik ilkelere hareketle atar ve tarihselliğe asla fırsat vermez. Zira metafizik, salt rasyonel süreçlerden hareketle anlaşıldığından, tecrübenin şüpheli ve değişen mahiyetinden farklıdır. Ancak ilk adımın her zaman metafizik ile atılması ve tecrübenin ancak metafizik önermeler üzerinden anlaşılması doğru bir uygulama mıdır? Metafiziğin tecrübeyi öncelemesi mümkün müdür? Şimdi de bu soruların cevabını arayalım.

Metafiziğe temkinli yaklaşan Dilthey, tarih üstü bir okuma ile bireyin veya bireye ait bir gerçeğin açıklanamayacağını ifade eder. Filozofun tüm gayreti, bireyi tarihin içerisinde okumaktır. Onun ifadesiyle: “ *Tarihsel olan hiçbir zaman*

⁸⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 7.

*metafizikleştirilemez.”*⁸⁸ Tarihselci gelenek, bu zeminde hareketle, tarih üstü anlatımlara karşı eleştiriler getirirler. Nitekim Descartes’in yola apriori yasalarla başlaması da Dilthey açısından ciddi sıkıntılar barındırır. Dilthey’de olduğu gibi diğer Tarihselcilere göre de, tecrübe dünyasında ortaya çıkan durumlar geometrik şekillerden daha fazla gerçeklik taşırlar.⁸⁹ Zira birey, apriori yasaların aksine; duyular dünyasını tüm benliğiyle tecrübe eder. Dokunur, koklar, tadar, arzular, sever, kaçınır vb. tecrübe ettiği şeyleri, hücrelerine kadar duyumlar. Birey etkileşim içine girdiği bu şeyleri kendi içsel süreçlerinde tekrar yaşatır ve onu iyice anlar.⁹⁰ İnsan sadece anlamakla kalmaz, aynı zamanda ona yeni bir anlam yükler. Görüleceği üzere, Descartes’in apriori yasalara tabi pasif öznesine karşı, Dilthey’de oldukça aktif bir özne tasavvur edilir. Bu özne, kendinde bulunan yetilerle, direkt olarak aktif bir şekilde duyular âlemine katılır. Onun tecrübe dünyasından veya tarihten bir an olsun ayrı düşünülmesi mümkün değildir. O halde, Dilthey’de bireyi önceleyen bir apriori dünyadan bahsedilemez. Aksine, tecrübe dünyasından ve diğer bireyler üzerinden kendi varlığını fark edebilen insan için, tarihsel bilgiden daha açık bir bilgi türü yoktur. Bu sebeple ister apriori bilgi olsun, ister doğa bilimleri olsun Dilthey açısından yaşamı önceleyecek herhangi bir alandan bahsetmek mümkün değildir.

Şimdi ise Dilthey felsefesi açısından Descartes’e yöneltilebilecek en kritik soruyu soralım: “ Acaba Descartes, tüm felsefesinde yoğun bir biçimde işlediği tarih üstü, apriori, salt rasyonel bilgiye bizzat kendisi sadık kalabilmiş midir? Buna bağlı olarak onun felsefesi iddia ettiği gibi tamamen evrensel önermelerden ve yöntemden mi oluşur?” Bu sorular, belki başka bir tezin içeriğini oluşturabilecek kadar ucu açıktır; bu sebeple, biz bu soruları daha spesifik bir konu/kavram üzerinden incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bize göre ortaya konulan sorulara en pratik cevaplar, Descartes’in Tanrı kavramı üzerinden verilebilir. Zira Tanrı, onun felsefesinin ve yöntem fikrinin en temelinde yer alır ve Descartes için vazgeçilmezdir. O halde biz de, filozofun tanrı kavramına eğilelim ve çizilen bu tanrı portresinde tarihsel, kültürel, toplumsal herhangi bir öge olup olmadığını inceleyelim.

⁸⁸ Dilthey, *Tin Bilimlerinin Kurulumu*, çev. Arslan Topakkaya, 55.

⁸⁹ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 28.

⁹⁰ Adugit, “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”, 249.

Descartes'in çizdiği tanrı figürü, onun felsefesi bağlamında düşünüldüğünde büyük bir merak uyandırır. Bu merakın sebebi, harici tüm etmenlerden soyutlanmış, tecrübe ve değişim dünyasına kapatılmış, salt rasyonel bir bilincin nasıl bir tanrı tasavvuruna sahip olacağıdır. Filozof burada önemli bir yol ayrımına girmiş olur ve tasavvur edeceği tanrı ile aslında tarih üstü bir felsefenin ve bu felsefeden hareketle neşet edecek yöntemin imkânının olup olmadığı sorusunun cevabını verir. Descartes'in eserleri incelendiğinde, onun bir tanrı inancına sahip olduğu görülür. Bu kuru kuruya bir inanç olmaktan öte, tanrı Descartes'te duyular dünyasına açılmanın imkânını kendisinde barındıran bir kavram olarak karşımıza çıkar. Hatta tanrı, zorunlu olarak kavranması gereken bir mefhum olarak, insanlara kendisini sunar.⁹¹ Birey, salt düşünsel süreçlerle zihninin derinliklerinde tanrının kâmil, mükemmel bir varlık olarak bulunduğunu anlar.

Buraya kadar Descartes felsefesi açısından hiçbir problem yoktur. Tanrı tam yetkinliğe sahip bir varlık olarak düşünülmüş ve insanın onun bilgisine apriori olarak ulaşabileceği ifade edilmiştir. Ancak filozof, tanrı fikrini daha da ileriye taşır ve tarihsellikten uzak olarak inşa ettiği felsefesinde Hristiyanlığın ve tabi tarihselliğin izleri görülmeye başlanır ki, bu nokta Descartes açısından oldukça şaşırtıcıdır. Hristiyanlığın en temel problemleri olan teslis, yeniden dirilme gibi meseleleri Felsefenin İlkeleri adlı eserinde gündeme getiren filozof, aklı aşan dini anlatımlar karşısında vahye sıkıca sarılmayı ve düşünme ameliyesinin geri plana alınması gerektiğini düşünür.⁹² Evrensel, mutlak bir felsefi sistem geliştirdiğini düşünen Descartes için bu ifadeler oldukça düşündürücüdür. Onun bir tanrı fikrine sahip olması kendi felsefesi açısından tutarlıdır, hatta zorunludur. Ancak bu tanrının Hristiyanlığın tanrısı olması, Descartes'in evrensellik iddiasını bizce eleştiriye açık bir hale getirmektedir. Filozofun salt rasyonel süreçlerle ve saf apriori yasalarla Hristiyanlığın tanrısına ulaşmış olduğu düşünülebilir. Ancak bu iddia küçüklüğünden itibaren dini okullar içerisinde bulunan bir insan için oldukça "iyimser" bir iddia olmaktan öteye geçemez.

⁹¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 62.

⁹² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 62.

Felsefe tarihçileri de Descartes'in tanrı fikrinden tatmin olamamışlardır.⁹³ Modern dönemin kurucu ismi olarak kabul edilen bir filozofun, tanrıya dair düşüncelerinin skolastik gelenekten besleniyor olması çok ciddi tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁹⁴ Zira filozof, çizdiği resim itibarıyla her türlü gelenek ile bağını kopardığı izlenimi oluşturmuş, hatta –ilk bölümde incelediğimiz üzere- bu gerçeği eserlerinde de direkt olarak ifade etmiştir.

Dikkatleri celp eden bir diğer nokta ise, başlangıçta apriori olarak kabul edilen tanrının zamanla Hristiyanlığın tanrısına dönüşmesidir. Descartes'e göre insan bilincine kodlanmış mükemmel tanrı Hristiyanlığın tanrısıdır.⁹⁵ Bu tanrı apriori olması ve tarihsellikten uzak olması hasebiyle, tüm insanlarda salt düşünsel olarak bulunur. Bir diğer deyişle, Descartes felsefesine göre Hristiyanlığın tanrısı kendi varlığını tüm insanlığın zihnine kazımıştır. Tarihselliği değersiz gören bir filozofun, kendi “yerel tanrısını” evrensel olduğunu iddia ettiği felsefesinin temeline koyması, çok ciddi bir tezattır. Daha önceki satırlarda da belirttiğimiz üzere, onun bu tavrı felsefe tarihçileri arasında çok ciddi ayrılıklara sebebiyet vermiştir. Bir kısım felsefecilerin onu pozitivizmin öncüsü olarak görmesi; diğer bir kısmın ise onun Cizvit hocalarına bağlı, sadık bir öğrenci olarak nitelemesi bundandır.⁹⁶

Görüleceği üzere, tarihselliği geri plana iten Descartes bile döneminin baskın skolastik geleneğinden ve küçüklüğünden itibaren içerisinde bulunduğu Hristiyan öğretilerden ciddi manada etkilenmiştir. Descartes'in, aslında salt rasyonel ve apriori olarak idrak ettiği ve evrensel değerler üzerinden açıklanan tanrısı bile, en nihayetinde tarihsel bilgidен hareketle inşa edilmiştir. Filozof, içerisinde bulunduğu toplumun ve yerel öğretilerin bir değerini kendi evrensel felsefesinin en başat unsuru haline getirmiştir. Burada Dilthey'in felsefesi akıllara gelmektedir. Önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere, Dilthey bireyi içerisinde bulunduğu bağlam/tarih üzerinden anlaşılması gerektiğini ifade ederken şüphesiz tam de burayı kast etmekteydi. Dilthey'in sürekli olarak vurguladığı, “... her dönem kendi

⁹³ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 74.

⁹⁴ Emine Aydoğan, “Descartes Metafiziğinde Tanrı Problemi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 50 (Haziran 2013), 93.

⁹⁵ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, 76.

⁹⁶ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, 74.

yaşam ufku içerisinde bir sınıra sahiptir.”⁹⁷ önermesi burada da karşımıza çıkar. Bireyler, bu sınırlılıklar içerisinde kendi zihinleriyle toplumun gerçekleri arasında bir etkileşim kurarak müşterek, ortak bir anlam kurarlar. Tarihselliğin aşılması ve öznenin tamamıyla nesnel bir şekilde bir başka şeye yönelmesi bu sebeple mümkün değildir.

Görüleceği üzere, tarihsellik ve evrensellik birbirlerine karşıt olarak konumlanan iki kavram olarak karşımıza çıkar.⁹⁸ Dilthey, insani tüm kodları tasfiye etmesi ve tarihselliği devre dışı bırakması hasebiyle evrensel düşüncenin geçersiz olacağını düşünür. Nitekim evrensel olduğu iddia edilen felsefeler de, en nihayetinde tarihsel bir dönem içerisinde neşet ettiklerinden ve yerel öğelerden kopamadıklarından nesnellik iddiaları geçersiz olur. Bireyin tarihsel bağlamdan kopartılması ve ona tarih üzeri bir anlam yüklenmesi de bu durumu değiştirmez. İnsan yine diyalektik bir süreç olarak var olduğu ve var ettiği tarihsellik içerisinde anlaşılmalı mecburdur. Bölüm boyunca, Dilthey tarafından Descartes’e yapılabilecek muhtemel yöntem eleştirilerini gördük. Şimdi ise Dilthey’in tarihsellik üzerinden inşa ettiği kendi yöntemini görelim.

2.6 Yeni Bir Yöntem Fikri: Hermenötik

Önceki bölümde Dilthey’in aşkın özneye ve buradan hareketle inşa edilen yöntem fikrine dair eleştirilerini gördük. Buralardan hareketle diyebiliriz ki; Dilthey’e göre, yöntem fikri öznenin de dâhil olacağı bir tarzda anlaşıldığından, o yöntem filozoflarının aksine yaşantı, iç deneyim gibi kavramları yöntem fikrinin temeline yerleştirir.⁹⁹ Böylece yöntem, tarihselliğin sınırları içerisinde inşa edilen ve aşkın bir mahiyeti olmayan bir sistem olarak anlaşılmış olur. Burada yaşantı ve iç deneyim gibi kavramları destekleyen, hatta destekten de öte mezkûr kavramların oluşmasında rol oynayan üçüncü bir kavram devreye girer: Hermenötik kavramı. Önceki bölümlerde yaşantı, iç deneyim gibi kavramlara yer verdiğimizden, direkt olarak Hermenötik meselesini ele alalım ve buradan hareketle Dilthey’in yöntem fikrini irdeleyelim.

⁹⁷ Dilthey, *Tin Bilimlerinin Kurulumu*, çev. Arslan Topakkaya, 139.

⁹⁸ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 52.

⁹⁹ Adugit, “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”, 4.

Tarihselci gelenek için olmazsa olmaz bir kavram olan Hermenötik, oldukça uzun bir geçmişe dayanır. “Hermetönik” kavramının Yunan mitolojisinde, tanrıların mesajlarını insanların anlayabileceği bir formata sokan elçi Hermes’ten geldiği kabul edilir.¹⁰⁰ Elçi, tanrılar ile insanlar arasındaki ontolojik mesafeyi “vahyi” söz kalıplarına dökerek aşar. Mesajın dile dönüşmesi, insanın ilahi mesajı anlaması noktasında bir zorunluluktur. Ortaçağ’da da dini metinlerin yorumlanmasında kullanılan Hermenötik, daha sonra Schleiermacher’ın etkisiyle Dilthey tarafından felsefeye sokulur.¹⁰¹ Dilthey Hermenötik kavramını oldukça işlevsel bir hale getirir. Tarih, tin, sosyal bilimler, toplum vb. tüm etmenleri insanı olan tüm süreçlere dâhil eden filozof, Hermenötiği dil ile sınırlayarak, onu geçmişin anlaşılması noktasında bir yöntem olarak kullanır.¹⁰² Dilthey’de dil, kuru kuruya bir sentaks olmaktan ziyade, kavramların içerisinde can bulduğu bağlamın anlaşılmasını da zorunlu olarak içerdiğinden, aslında Hermenötik genel olarak geçmişin ve şimdinin beraber anlaşılması noktasında kullanılan bir yöntem olarak tasavvur edilir. Dilthey, geliştirdiği yeni Hermenötik fikrinde, ilginç bir şekilde nesnelliğin yakalanabileceğini düşünür. Böylece, rölativist ve sübjektivist eleştirilere cevaplar verebilmeyi amaçlar görünür. Bu kısa girişten sonra, şimdide çizdiğimiz zemin üzerinden kavramların derinlemesine analizini yapalım ve böylece Dilthey’in yöntem fikriyle ne kastettiğini inceleyelim.

Aşkın yöntem fikrine dair eleştirilerde bulunan Dilthey, öncelikli olarak yaşantı ve iç deneyim kavramlarını tekrar felsefenin gündemine sokmaya çalışır. Dilthey bununla, pozitivist yönelimlere karşı tarihsellik fikrini inşa etmeye çabalar. Zira filozof, modern felsefenin inşa ettiği özne ve yöntemin meseleleri izah etme noktasında birçok problem barındırdığını düşünür. Dilthey modern felsefenin aksine ortaya koyduğu yaşam felsefesiyle ve Hermenötik fikriyle tarihsel bir bilim kurmayı amaçlar. Özellikle Giambattista Vico’dan etkilenmiş görünen Dilthey’in “başka bir bilim” olarak nitelediği tin bilimleri buralardan hareketle tekrar inşa etmeye çalıştığı görülür. Filozofun, doğa bilimleri ile tin bilimlerini ayırma tabi tutması da bu amacın bir getirisi. Dilthey bu ikisini ayırarak, her iki alan için de farklı bir yöntem fikri vaz edilmesini gerektiğini düşünür. Böylece, pozitivist

¹⁰⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Hermeneutik”, 413.

¹⁰¹ Cevizci, “Hermeneutik”, 413.

¹⁰² Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 89.

felsefenin tüm alanları kendi yöntemi üzerinden belirlemesinin de önü alınmış olacaktır. Dilthey tarafından tarihsel dünyanın kurulumu olarak nitelenen bu hedef, aynı zamanda nesnelliğin yakalanmasını da amaçlar.

Dilthey ortaya attığı yaşantı kavramıyla, bireyin bir bağlam içerisinde gerçekleşen hadiseleri içsel durumlar haline getirerek anladığını ifade etmiştik. Bu içselleştirme ameliyesi, özne ile nesne arasında karşılıklı bir etkileşimin gerçekleşmesi anlamına gelir. Özne ve nesne birbirlerine etki eden unsurlar olarak var olurlar. Dilthey bireyin bulunduğu bağlamla ilişkisini yaşantı kavramı üzerinden kurarken; insanın geçmişle olan bağlantısını da Hermenötik kavramı üzerinden inşa eder. Böylece birey, yaşadığı tikel tecrübelerle bizzat müdahil olup, onları içselleştirirken, Hermenötik tarih bilinci de bir yandan ona eşlik eder. İnsan bu şekilde, mensubu olduğu tarihsel dünyanın yansımasını karşılaştığı tüm durumlara aksettirir ve tarih adeta tüm nesnelerin üzerine bireyin bilinci üzerinden yeniden doğar. Tarihin şu ana olan bu etkin yansımaları, tarihin donuk anlaşılmasını da engeller. Pozitivizmin değersiz, geçersiz gördüğü tarih, Dilthey açısından nesnelliğin yakalanabileceği bir yöntemin kapısını aralamış olur. Burada karşımıza “nesnel tin” kavramı çıkar.

Tarihselci gelenek, geçmiş adeta bir cevher olarak görür ve insana dair tüm meseleleri geçmiş ile irtibatlandırarak açıklar. Özellikle Dilthey ile beraber tin bilimlerinin inkişafı, geçmişin bir bilim olarak anlaşılması gerekliliğini doğurur. Evet, geçmiş yaşanıp bitmiştir. Ancak bu yaşanmışlıklar, adeta bir nesne gibi incelenebilir ve buralardan nesnel yorumlar elde edilebilir.¹⁰³ İnsanlar aynı zamanda, geçmişin bu nesnel yorumlarını ister bilincinde olsunlar, ister olmasınlar sürekli olarak zihinlerinde taşırlar. Böylece geçmiş ve tarih, insanın ayaklarını bastığı bir zemin olarak anlaşılmış olur. İşte böylece, geçmiş tüm insanlarda zorunlu olarak bulunan bir “nesnel tin” haline gelir.

Nesnel tin, insanların ortak kanaatlerinden hareketle meydana gelen bir kesişimi ifade eder. Mimari, sanatsal, edebi, toplumsal tüm değerler bu nesnel tin üzerinden varlıklarını devam ettirirler ve nesnel tin her çağda bu değerleri bireylere tevarüs ettirir. Özne, dünyaya gelir gelmez kendini bu nesnel tinin çevrelediği

¹⁰³ Şadırvanlı Han Eğitim Akademisi, “Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık - Hermeneutik ve Tarih 'Batı Düşüncesinin Dünyası Bugünü' 25.12.2021”, YouTube (5 Ocak 2022), 00:56:00- 00:56:45.

ortamın içerisinde bulur. Tahmin edileceği üzere, nesnel tin bireyin zihninin oluşmasında da bu sebeple oldukça önemli bir rol oynar. Nesnel tin, aynı zamanda bireylerin müşterek bir paydada buluşmalarını da imkân tanır.¹⁰⁴ Zira nensel tin, muhtevası itibariyle bireylerin birey yapan tüm değerleri kendi bünyesinde taşır. Tarihsel olarak çok önceye dayanan bu birikim, insanların ortak değerlerinden beslendiğinden mutlaka her özne bu mirastan faydalanır. Dilthey açısından oldukça önemli olan bir diğer kavram ise “tarihsel insan” kavramıdır.¹⁰⁵ Filozof bu kavramla nesnel tiple beraber, insanın bu tiple olan zorunlu bağını da çizmiş görünür. Onun tarihsel insan deyimini, tek tek insandan ziyade bir mirası sürdüren ve müşterek değerler etrafında toplanan bireyleri ifade eder.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Dilthey geçmişin bir nesne gibi karşıya alınabileceğini ve buradan hareketle tarihsel bir bilim inşa edilebileceğini düşünür. Bu düşünce, diğer filozoflarca ciddi manada eleştirilir. Tarihsel bir veri nasıl olur da bilimsel faaliyeti andıran bir tarzda nesnelleşebilir? Nesnellik, objektiflik meseleleri bu sebepten tarihselci filozofların adeta yumuşak karnıdır. Özellikle modern filozofların matematik, fizik gibi mutlak bilimlerden hareketle inşa ettikleri felsefi sistemler düşünülünce, tarihselliği esas alan Dilthey’e yapılabilecek en büyük eleştirilerin de buralardan gelebileceği anlaşılabılır. Ancak filozof, bu eleştirilere bir cevap niteliğinde Hermenötik yöntem vasıtasıyla dil üzerinden adeta bir güvence, savunma geliştirir.¹⁰⁶ Şimdi bu dil meselesini irdeleyelim ve tarihselliği temel alan bir filozofun dil meselesi üzerinden nesnelliği nasıl yakaladığını görelim.

Daha öncede belirttiğimiz üzere Dilthey’de dil, cümle sentakslarından ibaret bir kurmaca değildir. Dil, işaret ettiği anlamları bireyin gözünde tekrar canlanmasına sebebiyet veren bir kavramdır. Zira dil bizzat kültür, toplum, tarihten süzülerek varlık bulur. Özne, dili kullanmaya başladığında aslında dilin işaret ettiği anlam dünyasını tekrar tecrübe etmeye ve bu tecrübeyi yaşadığı bağlama taşımaya

¹⁰⁴ Arslan Topakkaya, *Antik Yunan’dan Günümüze Hermenötik* (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2020), 147.

¹⁰⁵ Topakkaya, *Dilthey Felsefesi*, 208.

¹⁰⁶ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 89.

başlamış olur. Kullanılan her kavram ve cümle, beraberinde bir sahnenin canlanmasına sebebiyet vereceğinden dil artık bazı durumlarla mukayyet hale gelir.

Dilin kullanımı aynı zamanda geçmişte ortaya çıkan kavramların kullanılması anlamına da geleceğinden, birey dille beraber geçmişin zeminine tutunur.¹⁰⁷ Geçmişin mirasını kullanan bireyler, kendi aralarında bir “özdeşlik” kurarlar. Böylece özne, hem kendinin hem de diğer bireylerle olan etkileşimin farkına varacağından, bu özdeşlik fikri aynı anda iki şeyi mümkün hale getirmiş olur: Özdeşlik ve bireyin diğer birey karşısında varlığı.¹⁰⁸ İnsanın dil vasıtasıyla oluşturduğu bu diyalektik bağ, tarih zemininden hareketle bireyler arası oluşturulan bir etkileşimi ifade eder. Dil bireysel, toplumsal boyutunun yanında, ihtiva ettiği etmenler sebebiyle millet idesinin oluşumunu da sağlar.¹⁰⁹ Böylece her topluluk, dil vasıtasıyla intisap edecekleri bir geçmiş bulur ve millet kavramı üzerinden geçmiş ile yaşadıkları an arasında yeni bir anlam kurar.

Dilthey’in dil, yazı ile ilgili verdiği örnekler de konumuz açısından oldukça önemlidir. Filozof, yazılı eserleri adeta dönemlerini yansıtan birer ayna gibi görür. Bu eserler dönemleriyle ilgili verileri muhataba sunarak, var oldukları çağın kavramlarını taşıyan birer değere dönüşürler. Mezkûr eserleri değerli kılan bir diğer nokta ise, tarihsellik bağlamında verdikleri nesnel bilgilerdir. Örneğin önceki bölümlerde de adı geçen Homeros’un eserleri, mitolojik anlatımın baskın olduğu eserlerdir. Döneminin mitik öğretilerini eserlerinde işleyen Homeros, döneminden sadece mitsel öğretileri almakla yetinmemiş, aynı zamanda mitolojik öğelerin sunum tarzını da eserlerine yansıtmıştır. Bu haliyle eser, mitik ifadeler ve mitolojik sunumum müşterek anlatım yöntemlerinden oluşmaktadır. Bu bağlam metin içeriğinin ve sunuş şeklinin beraberliğini zorunlu olarak gerektirmektedir. Dilthey, bu okuma tarzını eserlerinde genişçe işlemiştir. Bu sunuş- içerik birlikteliğini bir yöntem olarak da benimseyen Dilthey, bu iddiasını eserler üzerine yapılan çalışmalarla da destekler. Filozofun “ *Hesiodos'a mal edilen şiirler arasında sahtelerinin olduğu anlaşıldıysa, Homeros'un destanlarından çok sayıda mısra ayıklandıysa, llyada'nın son bölümünün ve sondan bir önceki bölümünün bir kısmı ile Odyssea'nın son bölümlerinin tümüyle daha erken bir döneme ait oldukları*

¹⁰⁷ Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri II* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2013), 28.

¹⁰⁸ Özlem, *Hermeneutik Dersleri*, 29.

¹⁰⁹ Dilthey, *Tin Bilimlerinin Kurulumu*, çev. Arslan Topakkaya, 39.

açığa çıkarıldıysa... “¹¹⁰ ifadeleri durumu gayet net bir şekilde özetlemektedir. Eserlere dair yapılan filolojik çalışmalar ve eserler üzerinden belirlenen bazı yöntemlerle yapıtların bağlam, tutarlılık, içerik- sunuş gibi durumları hakkında nesnel yargılara varılabilmektedir. Örneğin Homeros destanlarında kadın hakları, demokrasi, modernlik gibi konuların işlenmesi düşünülemez. Zira eserin var olduğu bağlam, otomatik olarak mezkûr kavramları eserin dışına iter. Aynı şekilde Homeros destanlarının düz yazı şeklinde, kurgudan uzak olarak da tasavvur edilemez. Eserin var olduğu ortam ve filolojik yöntem esere adeta bir kaftan biçer ve esere yapılan eklemeler bu vesileyle ayan beyan ortaya çıkar. O halde dil, tarihsel sanatçının zihin yapısıyla ve dönemin ufkuyla mahdut/mukayyet bir tarzda anlaşılmalıdır.

Görüleceği üzere, dilin kullanımı aynı zamanda zorunlu bazı kabulleri de beraberinde getirir. Bu zorunluluk, Dilthey’de nesnelliğin imkânını oluşturur. Böylece kendisinde şüphe olmayan eser, artık tin bilimlerinin kurulumunda bireye yardım eden bir objeye dönüşür. ¹¹¹ Dilthey’in Hermenötik yöntemi dille sınırlaması da bu sebeptendir. Ona göre anlama faaliyeti, ancak filolojiyle buluşmasıyla genel geçerliliğe ulaşabilen bir sürece dönüşür. Burada tarihselliği savunan bir filozofun nasıl nesnellikten söz edebildiği sorusu akıllara gelebilir.

Dilthey’in nesnelliğe ulaşmak, evrensel, mutlak bilgiler elde etmek amaçları olmadığını en başta ifade etmemiz gerekir. ¹¹² Bizce, Dilthey’in bu yanlış anlamaya sebep olacak tavrı, filozofun yöntem fikrini ve Hermenötik anlayışını tam olarak ifade edememesinden kaynaklanır. Gadamer’in Dilthey eleştirileri de büyük ölçüde buralara dayanır. Ancak Dilthey’de nesnellik; tümellik, genelgeçerlik yerine ‘‘tip kavramlar’’ a dayanır. Şimdi bu tip kavramını konu edinelim ve Dilthey’in nesnelliği nasıl yakaladığını irdeleyelim.

Dilthey’de tip kavramlar, tarihte genel birkaç yasa, bilgi yakalanabilecek bir nesnelliğe imkân verir. Bu anlayışa göre, kişi tarihsel verilerden hareketle ortaya bazı kavramlar çıkarır ve bu kavramlar, bağlamları içerisinde nesnelliğin zeminini oluştururlar. Bu kavramlar, herkes için genelgeçerliğe sahip kavramlar değildirler.

¹¹⁰ Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 92.

¹¹¹ Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 107.

¹¹² Özlem, *Hermeneutik Dersleri*, 242.

Aksine ortaya çıktıkları toplumları bağlarlar ve diğer bir toplum için geçerli veriler sunmazlar. Ancak içerisinde çıktıkları toplumda nesnelliğin zeminin oluşturan bu kavramlar , ¹¹³ görüleceği üzere modern filozofların ifade ettikleri evrensellik anlayışından uzaktırlar.

Daha önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere, Dilthey kavramlarını evrensel, değişmez olduğu varsayılan başlıklar altına alınmasını yanlış bulur. Özellikle mantık ilmindeki cins başlığı, altına topladığı kavramları tekdüze hale getirir, ancak reelde böyle bir birlikten söz etmenin imkânı yoktur. Zira her kavramın bir diğerine yabancı olduğu bir alan vardır. O halde yapılması gereken toplum, kültür, dil bazında tipisel kavramlara başvurmak ve her kavramı döneminin içerisinde okumaktır. Buradaki temel ayrım da Dilthey'in nesnel olarak nitelendirdiği tipisel kavramları tarihin içerisinde okumasına dayanır. Bu okuma da tabi ki yazılı eserlerden hareketle inşa edilir.

Tam bu noktada ifade etmememiz gerekir ki, yazılı eserler noktasında Dilthey Schleiermacher'in ikili tasnifini benimsemiş görünür: 1- Gramatik/Dilbilimsel açıklama, 2- Psikolojik açıklama. Gramatik açıklama ifade ettiğimiz üzere, eseri kendi içerisinde inceleyen, üslup ve içerik yönünden ona yaklaşan bir açıklamadır. Psikolojik açıklama ise, artık metin ile yazar arasındaki ilişkileri, yazarın düşünce tarzını ve eseri ele alış tarzı gibi meseleleri kendisine konu edinir. Burada yazarın niyeti etkin olarak devreye girer. Dilthey, yazarın niyetini ve öğretisini esas almakla beraber, Hermenötik yöntemin bir amacının da eseri yazarın anladığından daha iyi anlamak olduğunu ifade eder. ¹¹⁴

Dilthey ile Gadamer arasındaki en temel ayrımlardan birisi de “yazarın niyeti” üzerinden geliştirilen okumadır. Dilthey eseri anlamının en iyi yolunun onu geçmişe götürmek olduğunu ve yapıtın yazarın niyetiyle özdeşleştirilmesi gerektiğini düşünür. Dilthey böylece geçmişle alakalı nesnel yorumlara ulaşabileceğini ifade eder. Bu mesele, çalışmamız açısından oldukça kilit bir tartışma olduğundan, problemi Gadamer'in Dilthey eleştirisi bağlamında okumayı

¹¹³ Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, 45.

¹¹⁴ Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 106.

düşünüyoruz. Şimdilik bu önemli meseleyi burada bitirelim ve bölümün genel bir özetini verdikten sonra üçüncü bölüme geçelim.

Modern felsefenin, bireyi birey yapan tüm değerleri ve tarihselliği kapı dışarı etmesi beraberinde aşılamaz bir özne problemini de beraberinde getirir. Özellikle Descartes'in özneye dair yaptığı metafizik ve apriori açıklamalar bu problemi daha da derinleştirir. Dilthey, tüm bu iddialar karşısında tarihselliği, anlamı, içsel deneyimi esas alan bir tasavvur üretir ve bu anlayışla birey ile özne arasına çizilen aşılamaz sınırları kaldırır. Özne ile nesne, artık diyalektik bir süreç içerisinde anlaşılması gereken iki kavrama dönüşür. Böylece çağdaş felsefe de nesne karşısındaki sönük insan tiplemesinin yerini, artık nesne ile etkileşim içerisinde olan ve bünyesinde barındırdığı değer verme, arzulama gibi duygularıyla meselelere yaklaşan bir birey almış olur. Bu birey, modern felsefenin aksine tarihten kopararak anlaşılmaz. Aksine birey, zorunlu olarak kendisini tarihsel bir zemin üzerinde bulur.

Tarihsellik, zorunlu olarak tecrübi bilgiyi de beraberinde getirir. Birey, tecrübe ettiği tüm durumları içselleştirir ve üzerine bastığı tarihsellik zemininden tüm tecrübelerini tekrar tekrar yorumlar. Bu yorumlama sürecine, Hermenötik yöntemin dil üzerinden tesis ettiği nesnellik de eşlik eder. Dili kullanmak, geçmişin dehlizlerinde gezmek anlamına geleceğinden, dilin her kullanımı kişiyle tarih arasında zorunlu bir bağ kurar. Dilthey'de dil, aynı zamanda arka plan bilgisinin ve bağlamın da zorunlu olarak tesisi anlamına gelir. O halde dil, bir bağlama işaret etmesi sebebiyle mukayyet/şartlı bir anlamı, nesnelliği beraberinde getirir. Filozofun Hermenötik yöntemi dil ile sınırlaması bu sebeptendir. Zira Dilthey'in çizdiği resim itibariyle, diğer tarihsel filozoflar gibi rölativizm ile suçlanması gayet muhtemeldir. O, Hermenötik yöntem ile sübjektiflik iddialarına karşı bir tez oluşturmuş görünür. Son olarak tüm bu anlatılardan hareketle, Dilthey ile kartezyen felsefenin yöntem anlayışı arasında şu temel farkları tespit ettik:

1-Dilthey, yönteme temel kabul edilen özneyi ne Descartes gibi aşkın bir mahiyette anlar, ne de pozitivizm gibi özneyi tamamen pasif bir hale getirir. Özne daha ziyade tarihsel bağlam içerisinde anlaşılır.

2-Dilthey’de özneye bağılı olarak yöntemin anlaşılması da tarihsel süreçler içerisinde anlamlı hale gelir ve özne ile nesne arasında aşılmaz sınırlar yoktur.

3-Dilthey’de yöntem anlama, içsel süreçler ve Hermenötik yöntemle ortaya çıkar ve Hermenötik yöntem kendisine dili konu edinerek, dilde nesnelliğı yakalar.

Hermenötik fikri üzerinden epistemik bir yöntem fikrinin imkânını ortaya koyan Dilthey, özellikle Gadamer’in eleştirileriyle karşılaşır. Zira tarihselci bir filozofun nesnel filolojik yöntemden bahsetmesi ona oldukça hatalı görünür. Şimdi de, Gadamer felsefesine geçiş yapalım ve Gadamer üzerinden yöntem fikrini irdelleyelim.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. GADAMER'DE TEMEL KAVRAMLAR VE YÖNTEM ELEŞTİRİSİNİN ZEMİNİ

Çalışmamızın son bölümü olan bu üçüncü bölümde, Gadamer üzerinden Descartes ve Dilthey okuması yapılacaktır. Öncelikle Gadamer'in temel kavramları sunulacak, daha sonra bu kavramlar ışığında Kartezyen felsefeye yapılabilecek muhtemel itirazlar incelenecektir. Mezkûr bölümün girişinde, Descartes'in tarihi önemsiz sayan tutumu ve özneyi adeta sıfır noktasından referansla anlayarak bir yöntem geliştirme çabasına karşılık Gadamer'in ontolojik mahiyetteki kavramları ikame edilecektir.

Bu karşılıklı okuma Gadamer'de en temel kavramlar olan ve Kartezyenizm açısından olumsuz mahiyete sahip mefhumlar olarak anlaşılan gelenek- önyargı- otorite kavramları üzerinden yapılacak, böylece iki filozof arasındaki ayrım en keskin biçimde çizilmiş olacaktır. İlerleyen bölümlerde ise, tasavvur edilen bu zemin üzerinden Gadamer'in neden Descartes'in yöntem fikrine karşı çıktığı irdelenecektir.

Descartes'e dair yöntem eleştirilerinden sonra, çalışmanın perspektifi Dilthey'e çevrilecek ve Dilthey'in Hermenötiği bir yöntem olarak anlamasının temelinde yatan problemler tartışılacaktır. Tarihin önemi ve anlaşılması noktasında Dilthey'den oldukça fazla istifade eden Gadamer'in, filozofu hangi noktalarda tutarsız bulduğu da bu bölümün bir diğer bahsi olarak incelenecektir.

3.1 Gadamer'in Gelenek- Otorite – Önyargı Kavramları ve Kartezyen Felsefe Karşısındaki Konumları

Birinci bölümde de zikrettiğimiz üzere, Descartes özneyi sıfır noktasından hareketle anlama gayreti güder. Özne, şüphe zemininden hareketle kendisini etki altına alan her etmeni eler ve saf bir mahiyete kavuşur. Böylece kendisini yanıltma ihtimali bulunan tüm etkenlerle arasına bir mesafe çizmiş olur. Bu aynı zamanda özne ile nesne arasına çizilmiş derin bir ayrıma işaret eder. Nesne, öznenin ve özneyi etkileme gücü bulunan tüm diğer şeylerden beri olarak anlaşılır. O halde, nesneye ulaşmanın tek yolu bir yöntem fikri geliştirmekten geçer.

Görüleceği üzere Descartes felsefesinde tarih, geçmiş, gelenek gibi kavramlar kendilerine yer bulamazlar, zira bu kavramların bir sisteme dâhil

edilmesi, otomatik olarak sistemin tarihsel bir bağlam içerisinde anlaşılmasını gerektirir ve özne- nesne arasındaki ayrım ortadan kalkar. Bu da nesnenin olduğu gibi anlaşılması çabasının yitilmesine sebebiyet verir. O halde Kartezyen felsefe açısından yapılması gereken tarih, gelenek, otorite gibi kavramları tamamen saf dışı etmektir.

Gadamer ise, Descartes'in başlangıç olarak kabul ettiği noktadan tam tersi bir istikamete doğru ilerleyerek, sözü edilen kavramların olumlu bir mahiyete sahip olduklarını ve insanı çepe çevre kuşattıklarını düşünür. Hatta bu kavramlar, Gadamer'de anlamının birer ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Gadamer ile Descartes'in tarihi ve geleneği anlama noktasındaki en temel kırılma burada kendini gösterir. Bizce Gadamer açısından meselenin izah edilebilmesi ancak Dasein'in anlaşılmasıyla mümkündür.

Gadamer, hocası Heidegger'in Dasein görüşünden etkilenmiştir. En genel anlamda dünyaya fırlatılmış insan anlamına gelen Dasein, ilk karşılaşmasını ve varoluşsal ilk etkileşimini ancak çevresiyle olan ilişkisinden hareketle anlamlandırabilir. Onun kendini fark etmesi veya kendi mahiyeti farkına varması ancak diğer etkenlerle iletişimden hareketle mümkün olur. Dasein'in böylece, sürekli bir oluş içerisinde çevresini etkileyen ve yine çevresinden etkilenen bir tarzda anlaşılması gerekir.

Gadamer'e göre Dasein, şaşkınlığını gelenek ve otoritenin kendisine sunduğu imkânlarla atar. Gelenek, geçmiş ile an arasında kurduğu köprüyle, bireyin varoluşsal sancılara deva olur ve bu afallama evresi içerisinde Dasein'ine bir çıkış yolu gösterir. Dünyaya fırlatılmış birey, tarihle kurduğu bağ neticesinde mahiyetinin farkına varır. Böylece Gadamer, "dünyaya fırlatılmışlık" olarak ifade edilegelen bağlamı, bir gelenek içinde doğma olarak tekrar anlamlandırmış olur.¹¹⁵ Dasein içerisinde var olduğu toplumun gerçekleriyle karşılıklı/diyalektik bir süreç içerisinde girer ve kendi varlığını da göz ardı etmeden tarihinin gerçekleriyle yüzleşir.

Gadamer'in Dasein'e ve tarihe dair serdettiği bu görüşler, tam da Descartes'in eleştirdiği noktalar olması hasebiyle çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Gelenek, otorite gibi kavramları zamansal ve mekânsal ögeler barındırıyor olmaları hasebiyle, kapalı birer kutu gibi gören Descartes'e karşılık,

¹¹⁵ Nezihe Dede, *Nietzsche ve Gadamer'de Hakikat Problemi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 169.

Gadamer bu kavramları insanın varoluşsal bir zorunluluğu olarak okur. Peki, gelenek ve otorite kavramları, hakikaten Descartes'in ifade ettiği gibi insanı kısıtlayan ve şüpheli şeylere inanmasını sağlayan kavramlar mıdır?

Gadamer açısından meselenin oldukça farklı okunduğunu ifade etmiştik. Gadamer'e göre, kişi gelenek ile arasına mesafe koyduğunu ve bir yöntem çerçevesinde meselelere yaklaştığını iddia etse bile, içerisinde bulunduğu bağlam onu sınırlamaya devam eder. Ancak bu sınırlama, Gadamer'e göre negatif veya bilginin özgürlüğünü ortadan kaldıran bir sınırlama değildir. Aksine öznenin tarihselliği, onun varoluşsal farkındalığını tesis etmesi ve çevresindeki tüm diğer şeylerle arasında irtibat kurması hasebiyle insana özgür bir perspektif çizer, böylece gelenek özgür bilginin imkânını barındıran bir tarzda anlaşılmış olur.¹¹⁶ Bu noktada Gadamer'in çekinceleri oldukça yerinde görünür. Dasein, gözünü açtığı şartları bu zeminden hareketle anlar ve bu anlam süreçleri kendisinden de bağımsız olarak var olamayacağından çevresel ve kişisel her tecrübe bireyi ve toplumu tekrar tekrar inşa eden bir formda tasavvur edilir. Aksi halde öznenin çevresiyle irtibatı sadece yöneme indirgenmiş olur ki, bu Gadamer tarafından asla kabul edilmeyecek bir iddiadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, Gadamer'in geleneği bir devinim içerisinde anlamasıdır.

Gadamer'e göre gelenek sürekli olarak kendisine yeni şeyler katar ve yeni yorumlara ev sahipliği yapar. Böylece tam bir doyuma ulaşamayan gelenek, bireyler üzerinden sürekli bir değişime imkân sağlamış olur. Bu sürekli değişim, Descartes'te olduğu gibi bir sıfır noktası belirlemenin imkânsızlığını da ortaya koyar. Descartes'te, özne için adeta matematik bir belirlenim gibi başlangıç noktası tespit edilirken, Gadamer'de birey daha ziyade tarihsel olarak akan/devinen bir şekilde öncelenmiş olur. Bir diğer değişle, Descartes'in özneyi matematik sıfır noktasından hareketle anlaması karşısında; Gadamer bireyi tarihsel akış içerisinde konumlandırır.

Sürekli değişim içerisinde anlaşılan bu gelenek, Descartes'in iddialarının aksine kısıtlayıcı değil, yeni yorum ve anlayışlara imkân tanınması açısından oldukça mümbittir. Bizce Descartes'in yorumu, özneyi sürekli olarak yalıtıldığından daha kısıtlayıcı bir mahiyete sahiptir. Her şeyden soyutlanan özne, tecrübi bilgiyi inkâr ettiğinden bir adım öteye geçebilmesi ancak apriori bir zeminden olabilir ki, bu da

¹¹⁶ Hans- Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009) 2/139.

oldukça güç bir kabuldür. Tüm bunlarla beraber, Gadamer açısından aklın salt bir özgürlüğü olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Akıl da, tarihin verili şartlarına mecburdur ve tarihsel bağlam içerisinde işlevini yürütür. Buradan hareketle Gadamer’de mutlak bir akıldan bahsetmek mümkün değildir denebilir. O, varoluşsal olarak tüm bireylerin belirli şartlarla sınırlandığını düşünür.¹¹⁷ Descartes açısından sürekli iddia edilen bu evrensel akıl, acaba kendi felsefesi itibariyle geçerli bir varsayım mıdır? Descartes, iddia ettiği gibi gelenek ve otorite ile arasına aşılabilir sınırlar çizebilmiş midir? Şimdi ise bu soruların cevabını otorite kavramı üzerinden arayalım.

Dilthey’i incelediğimiz ikinci bölümde, Descartes’in tanrı fikriyle alakalı mülahazalarda bulunmuştuk. Bu okumalar neticesinde, Descartes’in de geleneksel Hristiyanlığın tanrısını benimsediğini belirtmiştik ve filozofun iddia ettiği gibi gelenek ile arasına mesafe koyamadığını görmüştük. Gadamer bölümünde ise otorite kavramını öne çıkarılarak, Descartes’in otorite kavramına dair duruşu irdelenecektir.

Otorite kavramını da gelenek kavramı gibi olumlu bir yapıda anlayan Gadamer, bu mefhumun tahrif edildiğini düşünür.¹¹⁸ Aydınlanma düşüncesi, özgürlüğü kısıtladığı düşündüğü kavramları birer birer kapı dışarı ederken, otorite kavramı da bu tasfiye işleminden nasibini alır. Gadamer’de ise, otorite kavramı adeta kültürel bir taşıyıcılık görevini üstlenir. Değer, norm, ahlak gibi öğeleri bireyler üzerinden gelecek nesillere tevarüs ettiren bu kavram, Gadamer açısından bir baskı aracı olmaktan ziyade kültürel bir taşıyıcı olması hasebiyle farklı kapıları açan bir mahiyete sahiptir.

Gadamer bu noktalardan hareketle, otorite kavramını aydınlanmanın anladığı şekliyle bir itaat aracı olmaktan çıkarır ve onu bilgi, akıl ve özgürlük merkezli anlar. Bir kişinin otorite sahibi olması, onun ihtisas sahibi olduğu alanı ifade eder ki, bu noktada ona tabi olmak yapılacak en rasyonel işi ifade eder.¹¹⁹ Ayrıca yine Gadamer’e göre, kişi nasıl gelenekten sıyrılmazsa, otoriteden de aynı şekilde kendini soyutlayamaz. Birey mutlaka bir otorite kabulüyle karşı karşıya kalır ki, bu çok doğal bir kabuldür. Şimdi bu anlatılar üzerinden Descartes felsefesini tekrar gözden geçirelim.

¹¹⁷ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/19.

¹¹⁸ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/23.

¹¹⁹ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/24.

Descartes, zihninden bulunan yanlış anlamaları temizlemek¹²⁰ ve yeni bir fikri temel tesis etmek adına her şeyin geçersiz olduğunu varsayarken, kendi toplumsal kabulleri üzerinden geçici bir ahlaki sisteme intisap etmesi oldukça düşündürücüdür. Descartes'ın üç dört maddeyle özetlediği bu geçici ahlaki sistem, çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Bir diğer deyişle bildiği tüm her şeyden şüphe etmeye yeltenen bir filozofun, mensubu olduğu toplumun değerlerinden esinlenerek böyle bir çaba içerisine girmiş olması burada zikredilmeye değerdir. Bu ahlaki sistemin sadece ilk/başlangıç ilkesi çalışmamızla alakalı olduğu için, sadece bu maddeyi eleştirmekle yetineceğiz.

Descartes'ın bu geçici ahlaki sisteminin ilk ilkesi, çocukluğundan beri tanrının kendisine lütfetmiş olduğu dine kararlılıkla bağlı kalmak ve ülke yasalarına, törelerine itaat etmektir.¹²¹ Descartes bu maddenin devamında ise, uzak yörelerde de sağduyulu insanlar olsa bile, öncelikle kendi mensubu olduğu toplumun insanlara göre kendisine çekidüzen vermesi gerektiğini söyler.¹²² Descartes, bu söylemlerinde herhangi bir problem görmezken, bu anlatılar kendi felsefesi dâhilinde irdelendiğinde akıllara birçok soru getirir. Öncelikle Descartes'ın, otorite, gelenek gibi kavramları reddederek şüphe götürmez bir zemin tesis etmeyi hedeflerken, tekrar kendi toplumuna ait normları benimsemiş olması dikkatleri celbetmektedir. Zira Descartes, bu belirlenimle hem otoriteyi reddedip hem de bu kavramlar olmaksızın yapamayacağını itiraf etmiş olmaktadır. Otoriteye ve tarihsel bilgiye şüphe barındırdıkları iddiasıyla yaklaşan Descartes, geçici de olsa bu olguları benimseyerek Gadamer'in bu konudaki eleştirilerini haklı çıkarmış görünmektedir. Geçici olduğu söylenen bu kavramların, daha sonra tesis edilen yöntem veya evrensel bilgiye şüphe karıştırmadığı nasıl garanti edilebilir?

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, Descartes'ın ancak bu kavramlar üzerinden kendi varlığını, benliğini temellendirebilmesidir. Filozof, hakikati tamamen apriori dünyaya hasrederken, tecrübe dünyasının ve tarihselliğin kısıkacından kaçamadığını bu şekilde itiraf etmiş olmaktadır. Tarihselliğin tasfiye edildiği iddia edilse bile – ki bu iddia kendini en açık şekilde Kartezyen felsefede gösterir- tarihsellik, kişi ile toplumu arasında adeta bir harç görevi gördüğünden ve kişiye adeta bir kimlik biçtiğinden birey bu otorite ve geleneğe mecburi ihtiyaç

¹²⁰ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, 26.

¹²¹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, 27.

¹²² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, 28.

duyar. Böylece Descartes, toplumunun otoritesinden kaçamaz ve kendi ifadesiyle bir lütuf gibi toplumun norm ve değerlerini benimser. ¹²³

Bu noktada Gadamer'in sorduğu bir diğer önemli soru ise, Descartes'in hangi akli çıkarımla bu ahlaki modeli inşa ettiğidir. Nitekim Descartes'in geçici ahlak öğretileri incelendiğinde, hiç de toplumdan farklı şeyler söylediği gözlemlenemez, aksine toplum otoritesi- özellikle ilk madde- kendisini tüm çıplaklığıyla sergiler.

Gadamer açısından bunu şaşılacak bir durum olmadığı açıktır, zira o gelenek, otorite gibi kavramlara ontolojik birer mahiyet yükler ve birey ile bu kavramlar arasında diyalektik bir okuma tarzı inşa eder. Birey ve mensubu olduğu tarihsellik sürekli bir etkileşim içerisinde, beraber değerlendirilir ve herhangi bir tarafın reddedilmesi imkânsızdır. Hatta filozof bir adım daha ileri giderek, bireyin ait olduğu geleneğe adeta bir nesne gibi yaklaşamayacağını, yani onu bir araştırma nesnesi yapamayacağını iddia eder. Zira araştırmaya konu olacak kültürel veri, bizzat insanın içerisinde bulunduğu ortamı da ifade ettiğinden birey hem özne, hem de nesne konumuna getirilmektedir ki bu da muhaldir. ¹²⁴ Geleneğin bir nesne gibi incelenemeyeceğine dair eleştirilere Dilthey bölümünde de gireceğimizden bu kadarla iktifa edelim ve Gadamer açısından bir diğer önemli kavram olan önyargı kavramına geçelim.

Tüm bu anlatılar, şimdinin geleceği dair bir şeyler tevarüs ettirdiğini kanıtlar niteliktedir. Gadamer'e göre bu aktarım süreci, önyargılar üzerinden şekillenir. Önyargı kavramı da diğer kavramlar gibi Gadamer göre yanlış anlaşılan kavramlardandır. Filozof, bu kavramı da aydınlanma düşüncesinin aksine bir yönde okur ve anlar. Bu bahsi de Descartes üzerinden şekillendirelim.

Aydınlanma düşüncesi, salt nesneye ulaşma çabası güttüğünden, öznenin aktivitesini en aza indirgemeyi amaçlar. Bu amaçla, özneye etki ettiği düşünülen tüm şeyler birer birer tasfiye edilir. ¹²⁵ Özneyi etkisi altına alan bir diğer güç ise önyargıdır. Kartezyen felsefe, önyargıyla öznenin nesne üzerinde normatif bir değerlendirme yapacağını, nesneyi bilimsel bir anlamanın konusu yapamayacağını düşünür. Descartes'in şüphe temelli öznesi bunun bir kanıtı mesabesinde.

¹²³ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/23.

¹²⁴ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/27.

¹²⁵ Ramazan Ertürk, "Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde 'Önyargı' Kavramı ve Düşündürdükleri", *Felsefe Dünyası Dergisi* 2/38 (2003), 60.

Gadamer'e gelindiğinde ise, önyargı kavramı aklın işleyişinde bir zorunluluk olarak görülür. Onun ifadesiyle: “ *İnsan zihni önyargısız işleyemeyecek kadar zayıfsa da, en azından doğru önyargılarla eğitilecek kadar şanslıdır.* ”¹²⁶ Önyargıya dair bu vurgular, gelenek ile irtibat kurulması noktasında da oldukça kilit bir rol oynar. Öyle ki, önyargı kavramıyla bireyin bilgisinin tarihsel olarak var olan bir şeyden neşet ettiği kabul edilmiş olur.¹²⁷ Böylece öznenin nesneye dair her yönelişi, aslında tarihsel bilincin etkin olarak rol oynadığı bir sürece dönüşür. Birey her çabasında, geçmişe dair bir gerçekle şimdiye dair hakikat arasında bir köprü inşa eder.

Kişi bir metne yahut bir nesneye yöneldiğinde ne tam olarak nötr olabilir, ne de kendisini inkar edebilir. Gadamer'e göre bu noktada önemli olan şey, kişinin önyargılarının farkında olması ve bağınaz bir tutumdan uzak durmasıdır. Bu çaba sayesinde bireyin önyargıları zamanla ön kabullere dönüşür ve metin kendine özgü anlamını bireye açar. Böylece filozofta muhakeme edilmiş olan önyargılar, kişinin aklını kullanmasında ve herhangi bir şeye yönelmesinde kendisine yardımcı olan bir mahiyette anlaşılır.¹²⁸ Hatta bir adım daha öteye gidersek, önyargılar bireyin çevresinde cereyan eden olaylara karşı bir ünsiyet beslemesine ve karşılaşılan her durum karşısında yeni bir tepki vermesine zemin hazırlar. Önyargı böylece, aydınlanmanın aksine özneyi kısıtlayıcı bir mefhum olmaktan ziyade, bireyi sürekli bir şeylere teşvik eden bir kavram halini alır.

Gelenek, otorite ve önyargı kavramları üzerinden ilerlediğimiz bu bölümden hareketle diyebiliriz ki, Descartes'in aksine Gadamer mezkûr kavramları insanın varoluşsal yetileri olduğunu düşünür. Birey, kendisini içerisinde bulduğu gelenek kavramından bir an olsun ayrı düşünemez. Böylece gelenek, hem bireyi var eden hem de bireyle var olan bir tarzda anlaşılır. İnsanın geleneği karşısına alması veya onu reddetmeye yeltenmesi beyhude bir çabadır.

Devamında incelediğimiz otorite kavramının ise, bir baskı aracı gibi resmedilmesinin hatalı olduğunu, aksine birey sahip olunan bilgi, akıl gibi hasletler sebebiyle bir başkasının gücünü kabul edebileceğini gördük. Aynı zamanda toplumun da bir otorite sahibi olduğunu, hatta ne kadar inkâr etse de Descartes'in de bu otoriteden faydalandığını tartıştık.

¹²⁶ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/14.

¹²⁷ Dede, *Hakikat*, 196.

¹²⁸ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/9.

Daha sonra gelen Önyargı kavramı ise, bireyin geçmiş ile irtibatını sağlayan bir yapıya sahip olduğunu, en nihayet bu irtibatın gelişen olaylara karşı bireye yol gösterdiğini ifade ettik. Önyargı, gelecekte getirdiği anlamlar sebebiyle özneye çevresi arasında bir bağ kurduğunu ve bu bağ nedeniyle insanın sürekli an ile ilişki içerisinde olduğunu vurguladık. Önyargının, aydınlanma düşüncesinde olduğu gibi insanı kısıtlayan bir yapıya sahip olmadığı, aksine tarihin birikiminden hareketle insana yeni ufuklar kazandırdığını da ayrıca işlemiş olduk. Bu genel girişten sonra, şimdi de Gadamer'in ufuk kavramını ve Descartes'in öznesine dair eleştirilerini görelim.

3.2 Gadamer'de Ufuk Kavramı ve Descartes'in Aşkın Öznesi

Bu bölümde, Gadamer'in ufuk kavramı üzerinden tarihsel birey irdelenecek, daha sonra ise bu bağlamdan hareketle Descartes öznesine dair eleştiriler serdedilecektir. İki öznenin karşılıklı incelenmesi, bir tarafın tarihsel bireye ağırlık vermesi, diğer tarafın ise apriori aşkın bir insan tanımlaması yapması hasebiyle oldukça önemlidir. Burada akıllara neden direkt öznelere arası bir başlık atılmadığı akla gelebilir. Bizce, Gadamer'in öznesinin tarihsel boyutunu en iyi ifade eden kavram olan ufuk kavramı, hem öznenin incelenmesini hem de tarihsel süreci çok başarılı bir şekilde ihtiva ettiğinden bilinçli olarak tercih edilmiştir. Bölüm boyunca da, bu minval üzere ilerlenecektir.

Tarihi miras, kendi birikimini bireyler üzerinden devam ettirirken, bireyler de bu miras üzerinden kendilerini ve çevrelerini anlama noktasında bir anlayış geliştirirler. Tevarüs eden bu birikim ve özne harmanlanarak ortaya ikisinin de yok olmadığı bir ortaklık çıkar. İşte Gadamer'in bireyin ufku diye nitelediği şey, kabaca bu şekilde ifade edilebilir.

Gadamer'de sözü edilen ufuklar, sabiteler üzerinden anlaşılamazlar. Aksine bireyin, tarihin veya yönelinen şeyin ufku her daim değişir. Böylece her durumda yeni bir anlam ortaya çıkar ki, bu asla kuşatılması mümkün olmayan bir hakikattir. Değişen şartlarla kendisini de sürekli olarak değiştiren özne, yeni anlam ufuklarına açılır ve her durumda kendisini yeniden var eder. Görüleceği üzere, Gadamer'de özne tarihten ve tecrübe edilen şeyden etkilenir ve sürekli devinerek ilerler.

Dasein fikri burada da karşımıza çıkar. Dünyaya fırlatılan birey olarak Dasein sürekli yorumlayan/yorumlanan bir tarzda anlaşılır ve yorum süreci devam ettikçe kendi varlığını tescillemiş olur. Buradaki temel ayrım, Gadamer'in temelde bir yorum sürecini benimsemiş olmasında yatar. Gadamer'e göre, kendinde bir şey

olarak bir nesneye yönelmek ve onu olduğu gibi anlamak adeta bir hayal ürünüdür.¹²⁹ Dasein'in nesne ile irtibatı ancak yorum süreçleriyle olabilir ki, bu da ancak bireyin de anlama süreçlerine dâhil edilmesiyle mümkündür. O halde diyebiliriz ki, Gadamer'de tarihsel bireyin dâhil edilmediği bir okuma/anlama/yorumlama sürecinden söz edilemez. Birey ufkuyla, önyargılarıyla anlama süreçlerine katılır ve sonuç üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir.

Gadamer'de ufukların bu bir araya gelmesi durumu ‘’ufukların kaynaşması’’ olarak isimlendirilir. Bu kaynaşma süreci Gadamer'de bir zorunluluk mesabesindedir. Zira bireyin ufku, ancak geçmişle kaynaşması halinde oluşabilir ve ancak bu kaynaşım zemininde yeni anlam ufuklarına açılabilir. Bu anlamda Gadamer'e göre, kendi başına bir ufka sahip olmak ve bu süreci tamamen öznenin kendi üzerinden gerçekleştirdiğini iddia etmek oldukça hatalıdır. Birey, ufka ancak ufukların kaynaşması sonucunda ulaşabilir.¹³⁰

Önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere, Descartes özne için adeta bir başlangıç noktası belirler. Özne öncesine dair tüm her şeyi reddederek işe koyulur ve bundan sonraki tüm adımlarını tecrübe ve yorumu inkâr ederek, ya da tarihsel verileri apriori yasaların ışığında okuyarak anlar. Bu okuma anlama süreçlerinde asıl olan, özneyi her türlü harici etkiden koruyarak yanılma ihtimalini ortadan kaldırmaktır.

Yanılması söz konusu olamayacak olan özne, artık nesneye yönelme noktasında herhangi bir çekince duymaz. Nesneye yöneldiğinde ise, kendisi tamamen katışıksız, saf bir mahiyete sahip olduğundan nesneye anlama süreçlerini tarihsel olarak kendisini dâhil etmez ve nesneyi dışarıdan mutlak bir biçimde anlar. Bu süreçte özne ve nesne harici etkilerden soyutlandığından, evrensel bir bilginin doğması sağlanmış olur.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, öznenin bir yorum sürecine dâhil edilmemesidir. Özne ve nesne arasındaki irtibat, ancak bir yöntem vasıtasıyla gerçekleşir ve bu irtibat sonucunda yorum değil, direkt olarak nesne ne ise onun bilgisi ortaya çıkar. Böylece yorumlama süreçlerinde ortaya çıkan öznel, tarihsel, çelişik ifadeler elenmiş olur. İki filozofun da kabaca görüşlerini serdettikten sonra, şimdi de bu görüşlerin karşılaştırmasını yapalım ve Gadamer üzerinden Descartes okumamızı gerçekleştirelim.

¹²⁹ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/265.

¹³⁰ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/62.

Bizce daha yerinde tespitler yapabilme adına, Gadamer ile Descartes'ın özneyi okumaya başladığı zemini tartışmamız gerekir. Gadamer için birey ve bireyin ufku, zorunlu olarak bir tarihle bağ kurmasından hareketle tesis edilebilecek bir tarzda anlaşılır. Buna karşılık Descartes felsefesi, özneyi tecrübe, tarih, gelenek gibi kavramlar üzerinden okumanın birçok şüpheli bilgiyi de beraberinde getireceğinden ve anlama sürecini tarihsellik ile kısıtlayacağını düşündüğünden Gadamer'in anlatılarıyla birçok noktada farklılaşır.

Gadamer açısından, zamanın aşılabilir ve belirsiz olarak görülmesi oldukça hatalıdır. Gadamer bu düşüncenin aksine, zamanı anlamının bir olanağı olarak görür ve birey buralardan beslenerek bir ufuk kavramı tesis edebilmenin imkânını yakalar. Hatta Gadamer'e göre Descartes'ın sarf ettiği her cümlenin ancak geçmiş ile irtibatı kurulduğunda anlamlı olacağı ifade edilmelidir. Zira kullanılacak her kelime, mutlaka tarihsel bir bağlamdan hareketle veya tarihsel birikimden hareketle anlaşılabilir. Örneğin Descartes açısından tanrıya dair kurulabilecek herhangi bir cümle, tanrının neliğine dair bir soruşturmayı da beraberinde getirir ki, bu kavrama anlamını vermek ancak kavramın tarihsel sürecini takip etmekle mümkün olabilir. Descartes açısından tarihsellik ötelenmiş olsa da, onun tanrıya dair söyledikleri göz önüne alındığında ciddi bir çelişki içerisinde olduğu görülebilir. Aksi halde Descartes'ten beklenen tanrı kavramına dair yeni bir tanımlama yapması yahut mensubu olduğu toplumun tanrısına eleştiriler yaparak yeni bir tanrı figürü ortaya çıkarmasıdır. Ancak ifade ettiğimiz gibi, Descartes hem tarihselliğin geçersizliğini vurgulayan şeyler söylemekte, hem de geleneğinin tanrısını tastamam kabul etmektedir. Bu da Gadamer'in gelenek ile bağ kurma noktasında ne kadar haklı olduğunu gösteren bir delildir. Özneyi okuma biçiminde gerçekleşen bu farklılaşmayı zikrettikten sonra, şimdi de bireyin anlama süreçlerine dâhil olup olamayacağı meselesini inceleyelim.

Descartes'ın özneyi anlama sürecine direkt dâhil etmeyerek, nesneyi olduğu gibi anlama amacı güttüğünü ifade etmiştik. Burada da Gadamer açısından oldukça problemli noktalar vardır. Gadamer tarihsel bireyin, kendi tarihselliğini göz ardı ederek herhangi bir nesneyi incelemeye koyulmasının imkânsız olduğunu düşünür. Tarihin veya geleneğin inkâr edilmesi, bireyin varoluşsal temelini gözardı edilmesi manasına gelir ki, anlama süreçlerinde bu mümkün değildir. Bir başka deyişle, kişinin ufkunu tamamen bir kenara bırakarak, bir nesneyi tecrübe edebilmesi muhaldir. Gadamer'in ifadesiyle:” *Evrensel özne diye bir şey yoktur,*

tarihsel bireyler vardır yalnızca. Anlamanın idealitesi bir transandantal özneye konuşlandırılmaz; o, hayatın tarihsel gerçekliğinden doğar.”¹³¹ Konuyu daha iyi izah edebilme adına filozofların bizzat kendi örneklerine müracaat edelim.

Daha çalışmamızın ilk bölümünde Descartes’in bal mumu örneğini görmüştük. Bu bal mumu rengi, tadı, kokusuyla tüm özellikleriyle bireyin karşısında dururken, ısıtılmasıyla bir anda tüm özelliklerini yitirip gitmesi Descartes açısından tecrübe ve duyuların güvenilemez olduğuna dair bir delil niteliğindeydi. Özne duyuların aracılığıyla açıkça yanılmış, yanlıs bir izlenim elde etmişti. Filozof, eriyen ve her türlü özelliğini yitiren bal mumuyla, en baştaki bal mumu arasındaki birliğin ancak akılla sağlanabileceğini düşünmüştü ve bu yolla tecrübe, duyu, tarihsellik, özne gibi etmenleri anlam süreçlerinde tasfiye edilmesi gerektiğini iddia etmişti. Descartes burada bal mumu örneğinden hareketle aslında öznenin duyuların kısılacı altında olduğunu varsaymış ve bu nedenle birey nesne karşısında tamamen pasif bir hale getirilmiştir. Görüleceği üzere Descartes açısından apriori kesinliğe götürecek tek yol, özneye etki eden tarihsel unsurların elenmesidir.

Gadamer’e gelindiğinde, o verdiği güneş örneğiyle Descartes’in tam tersi istikametinde ilerler. Gadamer’e göre, güneşin battığını söyleyen birisi hakiki anlamda güneşin battığından söz etmiş olmaz. Aksine bilimsel zaviyesinden söylenen şeyin saçma bir önerme olduğu açıktır. Ancak Gadamer’e göre, kişilerin tecrübe olarak yaşadıkları şeylerin önemsiz görünmesi ve bunun yerine görünüşün altında yatan “gerçekliğin” esas alınması mantıklı değildir. Şeylere bilim gözüyle baksak bile, onların görünüşlerini aşmak ya da reddetmek mümkün değildir. Birey, tecrübe ve tarihselliğin doğal görünüşleriyle beraber düşünülmelidir. O halde, özne Descartes’te olduğu gibi sadece tecrübenin derin çelişkilerine dalıp giden bir tarzda anlaşılmamalı, aksine yaşadığı tecrübe ve tarihselliği belirli bir tarz format içerisinde anlamlandırılmalıdır. Böylece Gadamer’e göre bilimin yahut Descartes’in apriori öznesinin yegâne gerçek olduğu, hakikati yansıtmamaktadır.

132

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, Gadamer nesneler hakkında konuşmanın aslında onların oluşları/ varlıkları hakkında konuşmak olduğunu düşünmesidir. Böylece Descartes’te olduğu gibi direkt olarak nesnenin

¹³¹ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/310.

¹³² Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/262.

neliğine dair konuşmanın imkânı ortadan kalkar, yönelinen şeyin ufkuyla bireyin ufkunun ortaklığından doğan bir anlam belirir. Ortaya çıkan bu anlam, nesne ve bireyin ufkuyla tekrar tekrar yorumlanır. Görüleceği üzere, Descartes yöntem üzerinden tek seferde nesneyi kuşatmayı ve nesnenin mahiyetini direkt olarak idrak etmeyi hedeflerken, Gadamer daha temkinli bir yaklaşımla nesne ve nesneye etki edecek ufuk kavramı üzerinden meseleyi daha sübjektif bir okuma ile değerlendirir.

Gadamer ile Descartes'in bir diğer temel ayrımı ise, öznenin anlam süreçlerinde nereye oturtulacağıdır. Anlamayı bir yorumlama süreci olarak okuyan tarihselci filozoflar, anlama süreçlerinde özneyi tamamen saf dışı etmezler. Aksine anlama sürecinde özne var oldukça nesnenin de var olabileceği kabul edilir. Zira yorum ancak, bireyin de işin içerisine dâhil edildiği bir süreçte ortaya çıkabilir. O halde diyebiliriz ki, Gadamer'de birey her daim varlığını korur ve aktif bir şekilde süreçlere katılır.¹³³

Bu noktada Gadamer'in ötekiyle olan temasına da dikkat çekmemiz gerekir. Gadamer'e göre, bir ben ve öteki ayrımı yapmada hiçbir mahsur yoktur. Gadamer'deki bu ayrım, -Descartes'in aksine- temelde bir yabancılaşmadan ziyade nesnenin asla tüketilemez oluşuna delalet eder. Yabancılaşma meselesi üzerine önemle eğilen Gadamer'e göre, özne tamamıyla nesnenin konumuna gelemmez ve özne nesne arasındaki uzlaşma asla iki taraftan birinin yok olması veya bir tarafın baskın gelmesiyle sonuçlanamaz.¹³⁴ Buraya kadar işlediğimiz meseleler hakkında genel bir özet verelim ve çalışmamızın diğer başlığına geçelim.

Descartes'in aşkın öznesi, beraberinde tecrübe ve tarihselliğin değersizleştirildiği bir süreci beraberinde getirir. Şüphenin her türlüünden yalıtılan özne, nesneye ancak bir yöntem dâhilinde yaklaşabilir ki, bu da özne nesne arasında derin bir uçurumun varlığını gerektirir. Gadamer'e gelindiğinde özne meselesinin ufuk kavramıyla beraber zikredildiği görünür. Gadamer bu kavramla, bireyin kendiyile ve tarihiyle ortak bir anlam inşa ettiğini düşünür. Ufukların kaynaşması olarak ifade edilen bu durumun, insanın diğer ufuklarla kaynaşmasına da zemin hazırladığı Gadamer tarafından kabul edilir. Gadamer buralardan hareketle anlama sürecinde öznenin tamamen ortadan kaybolmadığını, aksine Dasein'in yorumlayan taraf olarak tüm anlam süreçlerinde var olduğunu söyler.

¹³³ Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve "Hakikat ve Yöntem" (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri", *Samsun Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 12

¹³⁴ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2018), 112.

3.3 Descartes Özelinde Gadamer'in Yöntem Eleştirisinin Temelleri

Gadamer ve Descartes arasındaki gerilim çalışmamız boyunca serdedildi. Bu bölümde ise, anlatageldiğimiz meseleler üzerinden Gadamer'in direkt yöntem eleştirilerini incelenecektir. Buradan hareketle, Gadamer ile Descartes'in yöntem fikrinde neden farklılaştıkları daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu bölüm, ayrıca Dilthey bölümüne kaynaklık etmesi açısından da önemlidir. Yöntem fikri, şimdilik Descartes ile kısıtlanmış olsa da, Gadamer'in Dilthey eleştirilerinden kesitleri de bölüm boyunca inceleyeceğiz.

Yöntem fikrinin babası olarak kabul edilen Descartes, yönetime dair düşüncelerini ifade ettiği yazılarında yöntemi tarih, dil, gelenek gibi kavramların karşısında konumlandırır. Bu tanımlama neticesinde aklın süzgecinden geçmeyen her şey meşruiyetini yitirir ve geçersiz olarak görülür.¹³⁵ Böylece yöntem- tarih çatışmasını daha ilk isimden, Descartes üzerinden başlatmak oldukça isabetli bir okuma olacaktır.

Descartes, tesis ettiği yöntem fikriyle, nesneyi adeta kısıvrak yakalayacak bir yol geliştirdiğini düşünür. Döneminin bilimsel gelişmelerinden etkilenen filozof, bu güçlü yöntemin tesisinde matematiğin mutlak yasalarından faydalanır. Bu mutlaklık anlayışı ve geliştirilen yöntem fikri, bireyin içerisinde bulunduğu bağlam ile ilişki kurmasını ancak aşkın, apriori bir zeminden hareketle gerçekleştirebilir. Descartes'e göre, öznenin nesne ile gireceği her ilişki apriori kesinliğin gözetiminde yapılır. Gadamer ise tarih, toplum, gelenek ile çepe çevre sarılmış insanın neden tecrübeyi aşan bir yönetime ihtiyaç duyduğunu anlayamaz görünür. Ona göre anlama yahut hakikat tecrübeyi aşan veya sadece apriori yasallık bağlamında ortaya çıkan soru ve cevaplardan müteşekkil olmamalıdır. Aksine Gadamer, insana ait olan her şeyin mutlaka insani tecrübe ve tarihsellik bağlamında ortaya çıkacağını düşünür ve sürekli nihai sorularla uğraşmanın gereksizliğine dikkat çeker.¹³⁶ Yapılması gereken, bireyi mevcut bulunduğu şartlar içerisinde anlamak ve hakikati de yine bu şartlar içerisinde aramaktır. Böylece nihai sorularla uğraşıp afaki yorumlar üretmekten yerine, bağlam içerisinde kalarak tecrübe bilginin tekrar tekrar tesisi ve yenilenmesi sağlanabilir. Bu da bireyler açısından etkileyip etkilenebildikleri bir sürecin fitilini ateşlemiş olmak demektir. Gadamer

¹³⁵ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (Ankara: İsam Yayınları, 2020), 31.

¹³⁶ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/LIV.

tarafından ihtiyatla karşılanan bu mesele, bireyin nesne karşısındaki konumunu da daha iyi ifade etmektedir.

Gadamer bireyin nesneyi direkt olarak tecrübe etmesini imkânsız görürken, bunu özne ile nesnenin özdeşliği meselesi üzerinden inceler. Ona göre özne, tarihsel ufkuyla mahdud olduğundan, bu ufuktan sıyrılması ve direkt olarak nesneyi tecrübe edebilmesi mümkün değildir. Dasein, karşılaşılan her durumda kendi ufkuyla tecrübeye konu olan şeyin ufku arasında bir kontekst inşa eder ve bu bağlam haricinde bir anlama sürecinden bahsedilemez.

Bu başlık altında zikretmemiz gereken bir diğer nokta ise, Gadamer’de hakikatin asla bir yöntem aracılığıyla ortaya çıkamayacağı kabulüdür.¹³⁷ Descartes tarafından ortaya konulan sistemde, yöntemin hakikati öncelediği görülür. Bu demektir ki, yöntem hakikatten daha önce vardır ve hakikate ancak bir yöntem vasıtasıyla ulaşılır. Ancak Gadamer – ilerleyen bölümlerde işleyeceğimiz üzere- hakikati insandan bağımsız, aşkın olarak anlamaz. Bilakis hakikat ve birey karşılıklı olarak birbirleri üzerinden kendilerini var ederler. Böylece hakikat, yöntemden sonra ortaya çıkan bir tarzda anlaşılmamış olur. Zira birey var oldukça hakikat, hakikat var oldukça birey vardır.

Gadamer’de bu şekilde ontolojik bir tarzda anlaşılan hakikat fikri, başka bir kavram tarafından öncelenemeyecek kadar insanla iç içedir. Bu ortaklık o kadar sıkıdır ki; sevgi, empati, bireyler arası ilişkiler, hayat gibi insan için olmazsa olmaz tüm alanlarda hakikat kendisini gösterir.¹³⁸ Bireyin bu kadar içinde olduğu alanların herhangi bir yöntem vasıtasıyla tasallut altına alınması Gadamer’e oldukça itici gelir. Özellikle Descartes’in ifade ettiği yöntem fikri, matematiğin ilkelerinden hareketle tesis edildiğinden hayatın birçok yönünü anlamada ya eksik kalmaktadır ya da tecrübe dünyasını ıskalamaktadır. Zira tecrübe dünyası kişinin empati, sevgi, iğrenme gibi birçok duygusunu kendi bünyesinde barındırdığından matematik ilkeler üzerinden anlaşılamayacak kadar girift bir dünyadır. Gadamer’e göre insana ait bu dünya, ancak insani tecrübeden hareketle anlaşılabilir. Görüleceği üzere, Descartes mutlak bir zemin olduğunu düşündüğü apriori sahayı temel alırken, Gadamer apriori dünyayı tecrübe ve tarihselliği olumsuzladığı için oldukça soğuk karşılar. Nihayet Gadamer, Descartes’in göklere yükselttiği hakikati tekrar tecrübe üzerinden inşa etmek ister. Bu başlığı burada bitirmekle beraber,

¹³⁷ Tatar, *Felsefi Hermenötik*, 47.

¹³⁸ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/XVI.

Gadamer'in yöntem fikrine dair eleştirilerini ilerleyen bölümlerde Dilthey üzerinden tekrar döneceğimizi ifade etmemiz gerekir. Giriş mahiyetinde sunduğumuz bu direkt yönetime dair esaslar, bir sonraki bölüme temel olması bakımından oldukça önemlidir.

3.4 Sanat, Oyun, Festival Kavramları Üzerinden Gadamer'in Ontolojik Hermenötiği ve Dilthey Eleştirisinin Temelleri

Tespit ettiğimiz kadarıyla, iki filozof arasında özel bir bağ vardır. Dilthey başyapıtı "Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu" adlı eserine başlarken, tin bilimleriyle doğa bilimleri arasına sınır çizmek ve tin bilimlerini yeniden sağlam temeller üzerine oturtmak gibi bir ödev yüklendiğini ilan eder. Bu temelden hareketle Hermenötik tin bilimlerinin yeni yöntemi haline gelir. Gadamer'de Dilthey gibi başyapıtı "Hakikat ve Yöntem" in daha ilk sayfalarında amacını belli eder. Gadamer için eserin yazılış amacı Dilthey'de olduğu gibi anlam bilimlerine bir temel bulmak¹³⁹ veya eski tartışmaları tekrar alevlendirmek değil¹⁴⁰ ; onun ifadesiyle: " *her anlama modunda ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamının asla verili bir nesneyle değil, etkisinin tarihiyle sübjektif bir ilişki olduğunu, başka bir söyleyişle anlamının anlaşılan şeyin varlığına/ oluşuna ait olduğunu göstermektir.*" ¹⁴¹

Görüleceği üzere iki filozof da kendilerine ödevler yükleyerek eserlerine başlarlar. Ancak dikkat edileceği üzere, Gadamer kendisini Dilthey'in tam karşısında konumlandırır ve amacın Dilthey'in amacından oldukça farklı olduğunu daha en başından ifade etmiş olur. Dilthey tin bilimlerine bir temel, bir yöntem ararken; Gadamer amacının anlam bilimlerine yeniden bir temel aramak olmadığını veya yeni bir yöntem fikri ortaya atmayacağını söyler. Böylece kendilerine ödevler yüklemek noktasında ortak paydada buluşan filozoflar, mesele ödevlerin mahiyetine geldiğinde farklı noktalardan hareket ederler.

Bu belirlenimden hareketle, biz Gadamer'in Dilthey karşısına çıkmaya hazırlandığını düşünüyoruz. Nitekim eserinin ilerleyen bölümlerinde Dilthey'e müstakil bir bölüm ayıran Gadamer, onun hermenötiğe dair görüşlerini inceler ve en temelde hermenötiği bir yöntem olarak belirlemesi hasebiyle ona ciddi eleştiriler

¹³⁹ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/XLI.

¹⁴⁰ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/XLII.

¹⁴¹ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/XLV.

yöneltir. Şimdi zikrettiğimiz kavramlara geçelim ve tartışmamızı bu kavramlar üzerinden devam ettirelim.

Zikredilen bu kavramlar, Gadamer’de hermenötiğin temelini oluşturmaları bakımından oldukça önemlidir. Hakikat fikrini Descartes gibi yöntem fikrine indirgenmesine karşı çıkan ve yine Dilthey gibi hermenötiği bir yöntem olarak okuyan anlayışlara karşı çıkan Gadamer, hakikat denen şeyin ontolojik olduğunu ve bu varoluşsal gerçekliğin sanat aracılığıyla ortaya çıkabileceğini iddia eder.¹⁴² Gadamer’de bu kadar esas ve kilit olan sanat kavramı, görüleceği üzere bir kopya, görüntü olmaktan ziyade varoluşsal bir tarzda anlaşılır. Filozofun Hermenötik fikrini bilime değil de sanata daha yakın okuması bunun bir getirisidir.¹⁴³

Sanatın bu denli önemli olması, aslında onun tarihin ve kültürlerin içerisinde çıkıp gelmesinden ve sanatçı tarafından hakikatin bir yorumunu temsil etmesindendir. Bu nokta önemlidir, zira sanatçı tarihin yoğurduğu bir birey olarak var ettiği sanat eseriyle, aslında içerisinde bulunduğu tarihselliğin bir birikimini, bir resmini sunar. Böylece eser, salt bir kopyadan ziyade, içerisinde birçok anlamı barındıran ve kendisiyle etkileşim içerisine giren bireylerle ortak bir anlam inşa eden bir yapı halini alır.

Gadamer buralardan hareketle sanat eserinin tarihsel bağlamı içerisinde anlaşılması gerektiğini düşünür. Eserin ortaya çıktığı şartlar, tabi ki eser üzerinde etkili olduğundan, bu şartları anlamak aslında eserin var olduğu bağlamı daha iyi idrak etmek anlamına gelir. Gadamer böylece, sanat bahsinde de eserin anlaşılması noktasında tarihsel bir çerçeve çizmiş olur ve eser ancak bir bağlam içerisinde anlaşılır. Bu zorunluluk, eseri salt bir kültürel okuma, bir estetik haz olarak görme eğiliminden de kaçınmayı ifade eder ve sanatsal icra, bizi arka planda bir tarihi tekrar canlandırmaya iter. Böylece birey, sanat eseri üzerinden onun var olduğu tarihsel ufku, kendi ufkuyla kaynaştırma imkânı bulur.¹⁴⁴

Sanat eserinin bir yorum sürecinden hareketle anlaşılması, onun her daim yeni yorumlara açık olduğu anlamına gelir. Birey bir sanat eseriyle buluştuğunda, tecrübe edilen şeyin ufkuyla kendi ufku arasında ortak bir konu inşa etmiş olur, böylece ortaya sübjektif bir anlam çıkar ve kuşatılamayan sanat eseri, kendisine yönelen birey sayısınca yeni anlamlar üretilebilen bir formda anlaşılır. Bu her ne

¹⁴² Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/135.

¹⁴³ Dede, *Hakikat*, 142.

¹⁴⁴ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/163.

kadar ucu açık bir sübjektif eylem olsa da, Gadamer açısından sanat eserleri buna imkân tanırılar. “Doğru” yorumun yahut icranın peşinde koşmak, sanat eserinin tekdüze edilmesi anlamına geleceğinden, bu çabalar Gadamer açısından yersiz bir uğraş olarak görülür.¹⁴⁵

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, sanat eserinin yorumlanmasıdır. Daha önceki Gadamer bölümlerinde de ifade ettiğimiz üzere, ancak yorum üzerinden bir anlama süreci işletilebileceğini düşünen Gadamer için, sanat eserinin adeta bir nesne gibi, salt bir formda anlaşılması mümkün değildir. Eser, ancak bir ufukla karşılaşması neticesinde var olabilir ve bu karşılaşmada iki tarafta anlam sürecine dâhil olarak sonuç üzerinde etkin rol oynar. Bir diğer deyişle, sanat eserinin anlaşılması muhakkak bir icra ile mümkündür.

Gadamer’e göre sanat eseri icraya/yoruma mecburdur. Eser ancak icra anında tekrar yaratılmış olur ve kimliğini tekrar tesis eder. Her icranın, bir yorum olarak anlaşılması sanat eseri üzerinden birçok farklı yaratımın ortaya çıkması anlamına gelir ki, Gadamer açısından bu yaratımlar da eser kadar orijinaldir.¹⁴⁶ Görüleceği üzere filozof sanat eserinin icrası noktasında da objektiviteye kapı aralayan tüm görüşlerin önünü keser ve eseri daha bir sübjektif temelli anlamaya çalışır. Eserin icrası/yorumlanması sırasında ortaya çıkan yorumlar, eseri tam olarak kuşatamayacağından yorumların birbirini nakzetmesi düşünülemez. Bu yorumlar arasında ancak başarılı, daha az başarılı gibi kategoriler varsayılabilir. Şimdi ise bu yorum fikri üzerinden çalışmamızı bir başka konuya taşıyalım.

Gadamer Hermenötiğinin nesneyi salt olarak ele alamayacağımızı ifade eden temel ilkesi, kendisini sanat eserinde de gösterir. Descartes ile Gadamer’i karşılaştırdığımız bölümde ifade ettiğimiz üzere, bireyin kendi tarihselliğini ve bağlamını tamamen terk ederek, bir başka nesneyi salt olarak tecrübe etmesinin imkânsız olduğunu görmüştük. Gadamer’de aynı ilke, kendisini sanat eserlerini anlamada da gösterir. Nasıl ki, nesne hakkında ancak oluş/varlık itibarıyla konuşabiliyor, onu anlayabiliyorsak; sanat eserini de ancak onunla irtibat haline geçildiğinde bir oluş/ bir yaratım içerisinde anlaşılabilir. Bu oluş içerisinde, hakikatin ortaya çıkmasıyla birlikte bireyde mutlaka bir değişim meydana gelir. Gadamer’in ifadesiyle sanatta ortaya çıkan hakikat : ”*Onu edinen kişiyi*

¹⁴⁵ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/167.

¹⁴⁶ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/172.

değiştirmeden bırakmaz. “¹⁴⁷ O halde, sanat eserine dair her yorum, yeni bir yaratıma her yeni yaratım ise bireyin kendisi üzerindeki değişimi delalet eder. Böylece eseri anlamak aslında kişinin kendi kendisini tekrar var etmesi, kendisini yenilemesi bakımından varoluşsal bir mesele haline gelir. İşte Gadamer’ in hakikati sanatta ortaya çıkan bir şey olarak görmesi ve hermenötiği ontolojik bir tarzda anlaması bundandır.

Gadamer’in resim sanatını tartıştığı bölüm, konumuz açısından oldukça önemlidir. Filozofa göre resim bir kopya değildir; aksine o, işaret ettiği şeyin varlığını paylaşan sanatsal bir faaliyettir. Bu faaliyet neticesinde, hakikat resmin içeriğiyle kendisini sunmuş olur ve bireyler hakikati bu sunuş üzerinden tecrübe ederler. Böylece özne, resim sanatı üzerinden aslında işaret edilen manaya ontolojik olarak ulaşmış olur ve resim artık bir temsil olarak kalır.¹⁴⁸ Gadamer’in bu konuda aktörler üzerinden verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır.

Filozofa göre aktör, canlandırdığı hakikatin varlığının gerisinde kalır. Seyirci aktörü zaman içerisinde göremez hale gelir, bunun yerine aktörün işaret ettiği rol seyirci için gerçeklik halini alır. İzleyici artık kendini role kaptırır ve rolle bütünleşerek yeri geldiğinde güler, yeri geldiğinde ağlar. Böylece tecrübe edilen artık rolü canlandıran aktör değil; aktörün de işaret ettiği hakikattir. Bu durum diğer sanat eserlerinde de böyledir, birey sanat eserine yöneldiğinde eser bir zamandan sonra silikleşir ve ortaya yapıtın işaret ettiği anlam çıkar. Birey böylece aracı bir şekilde, rolü veya daha geniş anlamıyla hakikati tecrübe etmeye başlar. Tabi bunda aktörün veya sanat eserinin hakikati ne kadar iyi temsil ettiği de, bireyin hakikat ile tecrübesini kolaylaştırır veya zorlaştırır. Rolünü iyi yapan birisi, seyirci ile karşılaştığında onları direkt olarak hakikat tecrübesiyle baş başa bırakabilir. Yahut çok iyi resmedilmiş bir tablo, birey ile hakikat arasında çok sağlam ve hızlı bir köprü kurabilir. Ancak tam tersi de ihtimal dâhilindedir, yani kötü bir aktör yahut iyi çizilmemiş bir tablo birey ile hakikatin birlikteliğini geciktirebilir. Burada yanlış anlamaların önüne geçmek adına bir parantez açmamız gerekir. Gadamer bir aracı görevini gören aktörü yahut sanat eserinin hakikatin gerisinde kaldığını ifade ederek, gerçekliği ortaya çıkaran bu araçları tamamen değersizleştirmez. Aksine hakikatin bilgisi babında yapıtları, işaret ettikleri anlamlardan daha hakiki bulur. Buradaki temel ayrım, hakikatin aslı ile onu gösteren/canlandıran/işaret eden

¹⁴⁷ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/138.

¹⁴⁸ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/124.

yapıtlar arasındaki ayrımdır. Evet, eser zamanla işaret ettiği gerçeklik karşısında silikleşir ve bireyler direkt olarak hakikati tecrübe etmeye başlar. Ancak bireyler açısından bir resim yahut aktör rolü insanlara sunması bakımından rolden daha gerçek bir şey olarak karşımıza çıkar. Gadamer'in formüle ettiği biçimiyle : “ *Hakikatin bilgisi açısından, temsilin varlığı temsil edilen şeyin varlığından daha hakiki, Homer'in Achilles'i orijinal Achilles' den daha hakikidir.* “¹⁴⁹ Gadamer'in sanat kavramının tamamlayıcı olan bir diğer kavram ise oyun kavramıdır. Şimdi de Gadamer'de oyun ve festival kavramlarını inceleyelim.

Gadamer'de anlamanın anahtarı olarak zikredilen oyun kavramı, sanat eserinin “oluş modunu” ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir.¹⁵⁰ Filozofun oyun kavramıyla, oyunculardan ziyade bizzat oyunun kendisiyle alakalı bir süreci kasteder. Hatta oyun kavramı, oyuncuların bilincinden bağımsız bir öze sahiptir. Oyuncunun buradaki tek faaliyeti oyunun oynanmasına imkân tanınmasıdır.¹⁵¹

Oyun kendi içerisinde kurallar, anlamlar, kavramlar taşıyan ve adeta kendi içerisinde bir dünya olan bütünü temsil eder. Dasein, bu dünya içerisine girdiği yok olmaz, ancak kendini askıya alır ve tüm benliğiyle oyuna dâhil olur. Oyuna dâhil olan Dasein, kendi varlığını mutlaka askıya almalı, kendini tamamen oyunun akışına kaptırmalıdır. Bu oyunun gerçekleşmesi açısından zorunlu bir ilkedir. Böylece oyuna kendini veren Dasein, oyunun gerçekleşmesini sağlamış olur.¹⁵²

Görüleceği üzere, oyun kavramı bizzat kendi oluşu üzerinde anlamlandırılır ve Dasein sadece bu sürece iştirak eder. Bireyin geri planda olması, onun tamamen yok sayıldığı anlamına gelmez. Aksine oyunun oynanması Dasein'e bağlı olduğundan, birey oyunun icra edilmesi noktasında görev üstlenir. Ancak oyun oynanmaya başlandığında artık oyunun varoluşsal modu ön plana çıkar.

Buralardan hareketle diyebiliriz ki, oyunu anlamak için bireyin sübjektif görüşlerine başvurmak anlamsızdır. Oyun bizzat, varoluşsal modu itibariyle kendi kendisi üzerinden anlaşılır. Gadamer'de bireyler oyunun öznesi olmaktan ziyade oyunun dünyasına katılan bireyler olarak nitelenir ve oyunun temsili ancak oyuncular üzerinden gerçekleşir.

¹⁴⁹ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/161.

¹⁵⁰ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/141.

¹⁵¹ Feysel Taşçier, “Gadamer'in Diyalektik Hermeneutiği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Ekim 2017), 42.

¹⁵² Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/142.

Oyun sadece oyuncularını kapsayan bir kavram da değildir. Aksine, oyunu izleyen seyirciler de aynı oyuncular gibi oyuna iştirak ederler. Bir diğeri değışle, oyunun dünyası izleyicileri de kendi dünyasına çeker. Bittabi hem oyuncular, hem de seyirciler sürekli olarak değışkenlik göstererek oyuna katılırlar. Bu değışken kitle oyuna her katıldığında, kendilerinde de farklılaşmalar yaşanır.¹⁵³ Oyuna katılan bireylerdeki bu farklılaşmadan hareketle denebilir ki, bireyin oyuna katılması aslında kendisi üzerinden bir tasarrufa işaret eder. Böylece oyun oynama, aslında bireyin kendi kendisiyle oynaması anlamına gelir.¹⁵⁴ Oyun kavramına dair sunduğumuz bu açılımlardan sonra, artık festival kavramına geçebiliriz.

Bizce Gadamer'in ontolojik hermenötik fikrini en iyi temellendiren kavramlardan bir diğeri de festival kavramıdır. Filozof bu kavramla gerek metinlerin, gerek oyunların zamansallığını gerekçelendirmeye çalışır. Gadamer'e göre periyodik olarak tekrarlanan festivallerde bireyler festivalin ilk halini, sadece ortaya çıktığı ilk şeklini kutlamazlar, burada kutlanan şuan ortaya çıkmış olan festivaldir. Festival olarak ortaya çıkan şeyde, özne tarihsel olarak festivalin başladığı ilk anı tecrübe edemez. Öznenin katıldığı şey, şuan ortaya çıkan ve tarih içerisinde farklılaşmaya uğramış festivaldir.¹⁵⁵

Tarih, içerisinde aldığı her şeyde meydana getirdiği değışimi festival kavramında da iştirir ve nihayet kavram süreç içerisinde farklılaşarak ilerler. Tüm bu farklılaşmaya rağmen, festival festival olarak tek ve aynı olarak kalır. Gadamer'in ifadesiyle:” *Yine de tarihsel perspektiften bakıldığında da bu değışmeye maruz kalan tek ve aynı festival olarak kalacaktır. Başlangıçta böyle bir doğası vardı ve böyle kutlanıyordu ve sonra farklı şekilde ve daha sonra da yine farklı şekilde.*”¹⁵⁶

Gadamer'in festivale dair bu görüşlerinden hareketle dikkat çekilmesi gereken bir diğeri nokta ise, festivalin ilk haline gitmeye çabalamanın manasız, imkânsız olmasıdır. Gadamer açısından bireyin festivalin ilk halini tecrübe etmesi, kendi ufkunu ve festival kavramının tarihsel birikimini inkâr etmesi anlamına gelir. Bunun yerine Gadamer'in hermenötiğinde birey, kendisine kadar ulaşmış olan festivali kutlayarak aslında kavramın tarihsel olarak ilerleyişini tecrübe eder.

¹⁵³ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/143.

¹⁵⁴ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/151.

¹⁵⁵ Tatar, *Gadamer'in Eseri*, 15.

¹⁵⁶ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/173.

Öznenin festivalin ilk haline takılıp kalmasındansa, festivalin tarihsel sürecinin tecrübe etmesi farklı ufuklarla tanışması ve kaynaşması açısından oldukça önemlidir. Bundan daha da önemlisi ise, festivalin tekrar bireyle çağdaş bir zamanda ortaya çıkması ve bireyin festivale katılarak aslında kendi kendisiyle bir irtibat kurmasıdır. Zira özne ile festivali var eden bağlam aynı bağlamdır ve bireyin festivale katılması aynı zamanda kendi tarihselliğini tekrar tecrübe etmesidir. O halde geldiğimiz nokta itibarıyla diyebiliriz ki, birey festivalin ilk çıktığı andaki halini değil de, çağdaşı olduğu halini kutlayarak aslında kendi kendini var eden tarihsel şartları tekrar tecrübe eder ve bu da birey ile tarihi arasında festival üzerinden gerçekleşmiş ontolojik bir bağa işaret eder. Böylece birey, geçmişte var olan bir kavramın, aslında kendisine ve kendi tarihselliğine ait olduğunu iyice kavramış olur.¹⁵⁷

Buraya kadar olan bölümde, Gadamer'in sanat, oyun, festival kavramlarını inceleyerek, bu kavramların filozofun ontolojik Hermenötik fikrine nasıl katkı sağladığını gördük. Önceki bölümde Gadamer'in Descartes'e yaptığı yöntem eleştirilerini gördüğümüzden direkt olarak yöntemin aslına dair tartışmaları bir kenara bırakacağız ve şimdi hermenötötiği epistemik bir yöntem olarak okuyan Dilthey'e karşı Gadamer'in eleştirilerini irdelleyeceğiz.

3.5 Gadamer'in Dilthey Eleştirisi

Çalışmamıza ait bu son başlıkta, Gadamer'in Dilthey eleştirilerini irdelleyeceğiz. Aslında Gadamer ile Dilthey'i salt olarak işlediğimiz bölümlerde bu temel ayrımlara işaret etmiştik. Ancak burada, bu iki ismi direkt olarak karşılıklı okuyacağız ve çalışmamızın amacına uygun olarak Gadamer üzerinden Dilthey'e yapılabilecek eleştirileri inceleyeceğiz. İki isim arasındaki bu karşılıklı okumayı, Hermenötik temel üzerinden yapmamız bizce daha yerinde bir okuma olacaktır.

Gadamer'in Dilthey hakkındaki yazıları okunduğunda, filozofun Dilthey'i herhangi bir yere oturtamadığı görülmektedir. Dilthey tarihselliğe yaptığı vurguyla makul bir zemine otursa da, devamında Hermenötötiği bir yöntem olarak görmesi ve bu yöntem üzerinden geçmişin objektif bir biçimde ele alınabileceği iddiasıyla Gadamer açısından oldukça çelişkili bir isim olarak kabul edilir. Gadamer açısından, bu iki şeyin yani tarihselliğin ve objektivitenin yan yana gelmesi

¹⁵⁷ Tatar, *Gadamer'in Eseri*, 16.

düşünülemez. Bu yüzden Gadamer, Dilthey'i anlattığı bölümde ‘‘Dilthey’in Tarihselliğin Güçlüklerinde Dolanışı’’ adlı bir başlık atmış ve Dilthey'i kendisini tanımladığından daha farklı tanımlamıştır. Gadamer'e göre Dilthey, anlam bilimlerinin bağımsızlığını savunurken bile, bilimin etkisi altında kalmış ve en nihayet tarihsellik ile bilimsel metot fikrini hatalı bir şekilde mezcetmiştir.¹⁵⁸ Şimdi Gadamer'i böyle düşünmeye iten nedenleri inceleyelim.

Dilthey'in tarihsel insana dair düşünceleri oldukça yerindedir. Ancak o, geçmişini adeta bir metin gibi görerek, onu karşısına alamaya ve ona objektif bir şekilde yaklaşmaya kalkınca Gadamer'in eleştirilerine maruz kalır. Gadamer'e göre tarih ile bireyin ontolojik birlikteliği sebebiyle, bu ikisini ayırabilmek ve tarihe Dilthey'in baktığı gibi uzaktan bakabilmek mümkün değildir. Dilthey, ise tarihi bir nesne gibi gördüğünden ona yaklaşma noktasında bir yöntem geliştirmeyi gayet meşru bir iş olarak görür. Peki, tarihe bir nesne olarak bakılabilir mi? Soruyu daha farklı bir açıdan ele alırsak: Geçmişe uzaktan bakmamız/ karşımıza almamız ve ona adeta bir nesne gibi yaklaşmamız mümkün müdür?

Yöntem- özne- nesne tartışmaları bağlamında ele aldığımız üzere, bu kavramların kabulü temelde bir yabancılaşmayı beraberinde getirir. Öznenin, nesneyi objektif bir şekilde ele alabilmesi ancak yöntemle olabilir. O halde Gadamer'e göre Dilthey, geçmişini bir nesne gibi görerek aslında ona yabancılaşmayı ve ondan ayrılmayı iddia etmiş olur. Ancak tarihselci bir filozof için böyle bir iddia oldukça hatalıdır. Zira Dilthey' deki temel amaç tarihsel dünyayı tekrar ikame etmek ve onu tin bilimlerinde tekrar kullanabilmektir. Fakat onu nesneleştirmek, ona gidebilmek için ancak bir yöntem fikrinin esas alınması gerektiğinin kabulü anlamına gelir ki, bu da insanın içerisinden çıktığı tarihselliği ötekileştirmesi, yabancılaştırması demektir, Gadamer'in ifadesiyle: “ ...yönteme ve yöntemle elde edilebilen objektiviteye naif inançtır. Geleneği bu şekilde anlayan kişi onu bir nesneye dönüştürür - yani onunla ondan bağımsız ve onunla hiçbir ilişkisi bulunmaksızın karşı karşıya kalır - ve geleneği, metodolojik açıdan sübjektif her şeyi dışarıda tutarak keşfeder. “¹⁵⁹

¹⁵⁸ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/8.

¹⁵⁹ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 2/136.

Gadamer'in hermenötiğinde, geçmiş veya tarih varoluşsal bir hakikate işaret eder. Bu hakikat, bireyi var eden ve birey üzerinden var olan bir gerçeklik anlamına gelir. O halde bireyin var olduğu geçmişi bir nesne gibi karşısına alması, aynı zamanda kendisini var eden gerçekleri de karşısına alması anlamına gelir ki, birey artık eski birey olmaktan çıkar ve varoluşsal hakikatini kaybetmiş olur. Bir diğer deyişle, öznenin geçmişe objektif bir biçimde bakarak var olduğu şartları tasfiye etmeye girişmesi – ki bu Gadamer'e göre mümkün değildir- aynı zamanda kişinin kendi kendini tasfiye etmesi anlamına gelir. Görüleceği üzere Gadamer'de kişi ancak mensubu olduğu gelenek içerisinden anlaşılır ve bu tarihi gerçekler bir nesne konumuna indirgenemez. ¹⁶⁰

Dilthey'in bu iddiaları aynı zamanda bireyin bir başka zaman dilimini/tarihi olduğu gibi tecrübe etmesi anlamına gelir. Zira birey, tecrübesinde subjektif yargılara yer verecekse, otomatik olarak tarihin objektifliği göz ardı edilmiş olur. O halde Dilthey'e göre yapılması gereken, bireyin objektif bir tarih okuması yapması adına kendi tarihselliğini elemesidir. Bir başkasını olduğu gibi tecrübe etmek bu anlama gelmektedir. Ancak tarihsel birey, nasıl olur da karşısında duran bir şeyi evrensel düzlemde anlayabilir? Gadamer'e göre Dilthey'in yaptığı en büyük hatalardan biri de budur: Tarihe dair vurgulardan sonra, bireyin tarihselliğini iptal etmek, bireyin bir başka zamanın ve mekânın tarihselliğini direkt olarak tecrübe ettiğini iddia etmek. Gadamer bunu, sonlu insan doğasının sonsuz anlama salahiyetine sahip olamayacağı temel kabülünden hareketle eleştirir. Yine Gadamer, buradan hareketle Hegel'in mutlak bilinci yerine tarihsel bilinci ikame etmiş olan Dilthey'in, aslında tarihsel bilinçten mutlak bilincin işlevlerini beklediğini düşünür ve yine buradan da Dilthey'e eleştiriler getirir. ¹⁶¹

Bizce Gadamer açısından Dilthey'de eleştiriye en müsait alan, -konu edindiğimiz üzere - geçmişin direkt kendi bağlamında tecrübe edilmesi hadisesidir. Bir olayın, olduğu gibi tecrübe edilmesi, Gadamer açısından tarihsel ufkun ihlal edilmesine ve bir diğer ufkun olduğu gibi kabul edilmesine tekabül eder ki, bu muhaldir. Tarihselci filozofların, bu geçmişi olduğu gibi tecrübe etme fikri, Gadamer açısından pozitivist aydınlanmacı yaklaşımın bir başka örneğidir.

¹⁶⁰ Taşçılar, *Gadamer Hermenötiği*, 10.

¹⁶¹ Dede, *Hakikat*, 165.

Önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere, Gadamer açısından bir şeyin tecrübe edilmesi, bireyin ufkuyla tecrübe edilen şeyin ufku arasında kurulan irtibatla mümkündür. Bu etkileşim halinde de, her hangi bir tarafa ağırlık verilemez ve bu ufuklar arasında ortak bir konu tesis edilir. Ancak Dilthey açısından geçmişin objektif bir okumasının yapılabileceği iddiası, Gadamer'in bu görüşleriyle taban tabana zıttır. Zira objektif bir okuma yapılması ve buradan hareketle bir bilginin hâsıl olması, otomatik olarak şimdinin/bireyin ufkunun geçersiz kılınması, yok sayılması anlamına gelir. Bu da ifade ettiğimiz üzere, nesne karşısında özneyi her şeyden soyutlayan aydınlanmacı yaklaşımın bir ürünüdür. ¹⁶²

Dilthey'in geçmişe dair bu nesnel okuması, filolojik bağlamda eserleri yazarların niyetleri üzerinden anlama şeklinde kendini gerçekleştirir. Dilthey'e göre bir metni idrak etmenin ve ondaki hakikati ortaya çıkarmanın en iyi yolu eseri yazarın niyeti üzerinden okumaktır. Böylece eser, en orijinal şekliyle bizzat yazarın gözünden anlaşılacak ve metne dair tüm çelişkiler bu bağlamda ortadan kalkacaktır. Schleiermacher ile özdeşleşen ve Dilthey'in de direkt olarak benimsediği ¹⁶³ bu niyetelci teori, birçok problemi de beraberinde getirir.

Öncelikle Gadamer açısından, bir metni yorumlamanın yorumlayan bireyin ufkundan bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğini en başından ifade etmemiz gerekir. Bu ufuk, metni veya sanat eserini mutlaka şuan içerisine çekebiliyor olmanın bir diğer adıdır. Ufuk kavramıyla bugüne çekilen yapıt, artık geçmiş ile şuan arasında ortak bir anlamın doğmasına imkân sağlar. Dilthey ise, metni ilk yazıldığı anın tarihsel şartlarına ve yazara ait niyete hasrederek, aslında metni geçmişe doğru taşımayı, anlama işlemini geçmiş bir zaman üzerinden gerçekleştirmeyi dener. Ancak Gadamer bu taşıma işinin zoraki olduğunu ve bu faaliyetin bireyin ufkunun ihmali anlamına geldiğinden geçersiz bir iddia olarak kalacağını düşünür. Filozof, Dilthey'in aksine metnin işaret ettiği anlamı esas alarak yapıtı ileriye taşımanın daha makul bir iş olacağını söyler. Metin işaret ettiği anlamla ileriye doğru ilerleyerek her daim farklı yorum, anlam, fikirlere zemin hazırlamış olur. ¹⁶⁴

¹⁶² Ertürk, "Gadamer'de Önyargı", 6.

¹⁶³ Tatar, *Hermenötik*, 28.

¹⁶⁴ Tatar, *Felsefi Hermenötik*, 60.

Bizce Gadamer ile Dilthey'in bu konulardaki temel ayrımı, Gadamer'in eser hakkında konuşurken onun oluşu/varlığı hakkında konuşması; Dilthey'in ise direkt olarak eser üzerinden bir çıkarım yapmasıdır. Yani Gadamer eser değil, eserin işaret ettiği anlam üzerinden konuşurken; Dilthey salt eser üzerinden bir çıkarım yapmanın peşindedir. Önceki bölümlerde de bu ayrımı destekler mahiyette ifadeler yer vermiştik.

Özellikle Gadamer'in sanat fikrini incelerken, onun sanat eseri hakkında konuşmaktan anladığı şeyin, sanat eserinin icrası olduğunu, yoksa direkt olarak sanat eserinin tecrübe edilmesinin imkânsız olduğunu iddia eder. Gadamer'in direkt esere giden yolu kapaması, onun aydınlanma düşüncesine dair mesafeli duruşundan kaynaklanır. Dilthey'e gelindiğinde, Gadamer onun aydınlanma düşüncesiyle arasına mesafe koyamadığını, hatta doğa yasalarına benzer bir yöntem fikrini anlam bilimlerinde kurmayı hedeflediğini düşünür. Hatta Gadamer bir adım daha öteye giderek, Dilthey'i Kartezyen bilim felsefesine sımsıkı sarıldığını iddia eder. Gadamer özellikle Dilthey'in son dönem yazılarında, şüphe üzerinden geçerli bilgiye ulaşmaya çalıştığı ve Descartes'çi tarzda bir epistemolojik temellendirme peşinde olduğunu düşünür.¹⁶⁵ Böylece Gadamer'e göre Dilthey, başlangıçta modern felsefe ile tin bilimleri arasına koymayı düşündüğü sınırı ihlal etmiş ve aydınlanma düşüncesinin objektif, nesnel yorumlarına kapılmıştır. Dilthey, bu yanlış tutumunu bütüncül bir felsefi sistem oluşturmada da devam ettirmiş; onun hayata, anlamaya dair çıkarımlarıyla Kartezyenizm etkisiyle ortaya koyduğu fikirleri bir türlü örtüşememiştir.¹⁶⁶ Gadamer bu sebeplerden ötürü, Dilthey'i bir türlü anlamlandıramamış görünür.

Çalışmamız boyunca ifade ettiğimiz üzere, yöntem ile tarihselliği karşıt kutuplarda görmek çok yerinde bir okuma olacaktır. Tarihsellik zaman ve mekânın şartlarıyla çepe çevre sarmalanmış bir kavram iken, yöntem fikri daha ziyade bu kavramları aşmak ve nesneye olduğu gibi yaklaşmak niyetini ihtiva eder. Bizce Dilthey felsefesinin bu denli eleştirilmesi bu çelişkinin bir getirisidir. Dilthey başlangıç itibarıyla tarihe dair söyledikleri Gadamer açısından da kabul edilebilir şeylerdir. Ancak Dilthey daha sonra ortaya attığı yöntem fikri ve yöntemi takip eden

¹⁶⁵ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/329.

¹⁶⁶ Gadamer, *Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, 1/359.

objektif tarih okuması akıllara birçok soruyu getirir. Bunun da temel sebebi, “...yaşamdan hareketle kendini bilme tarzından bilimsel bilince nasıl yükselineceğini ...” fikridir.¹⁶⁷ Dilthey, böylece tarihsel olarak çizdiği bireyi, daha sonra bilimsel bilince yükseltmeye yeltenince, Gadamer açısından ortaya ikircikli ve çelişkili bir felsefe koymuş olur.

Festival kavramı da Dilthey ile Gadamer arasındaki okumayı derinleştirebilmek adına oldukça işlevsel bir mefhum olarak karşımızda durur. Gadamer, festival kavramıyla aslında anın ufkunun hakkını verir ve anlama işinin salt geçmişe hasredilmesine karşı çıkar. Önceki bölümlerde de incelediğimiz üzere, Gadamer’e göre her yıl mutad olarak kutlanan festival, asla ilk çıktığı şekliyle kutlanamaz. Zira festival, tarihsel şartlar içerisinde ilk ortaya çıktığı şeklinden oldukça farklılaşmıştır; tarih her şey gibi, festivali de mutlaka bir değişime tabi tutmuştur. Öznenin festival olarak kutladığı şey ise, festivalin tekrar şuan yaratılmış halidir, bir diğer deyişle festivalin şuan oluşa gelmiş halidir. İşte bu açılımlar sebebiyle Gadamer’de festival kavramı, ilk festivale dönmenin imkânsızlığını vurgular.

İlk festival, tarihin belli bir dönemin ortaya çıkmış ve belirli tarihi koşullarla var olmuştur. Ancak şimdinin festivali -ilkinin öz olarak aynısı olmakla beraber-, birçok değişim geçirmiş olması hasebiyle başlangıcındaki halinden oldukça farklıdır. Artık yapılması gereken, festivalin tarihi süreçler içerisinde geçirdiği değişimlerle, şimdiye ait bireyin ufkunun ortak bir konu etrafında birleşmesi ve böylece birey ile an içerisinde tekrar yaratılan festivalin ortak bir konu bağlamında buluşmasıdır. Festivalin ilk halinin tecrübe edilebileceği iddiası, festival kavramının geçirdiği tüm tarihsel koşulların ve bireysel ufkun ihlali anlamına geleceğinden, Gadamer’e göre oldukça hatalıdır. Zira bu çaba, aydınlanmanın nesneye ulaşma noktasındaki çabayı andırır ve Dilthey felsefesi itibarıyla buralardan etkilenmiş görünür. Her ne kadar festival, bir ilkle ortaya çıkmış olsa da, onu anlamak ancak geçirdiği tarihsel serüven ve bireye ait ufukla mümkün hale gelir. Bu şartlardan herhangi birinin iptali, otomatik olarak festival kavramının da anlamını yitirmesine sebep olur. Bu anlatılardan hareketle, şimdi de tartışmamızı

¹⁶⁷ Özlem, *Hermeneutik Dersleri*, 205.

salt Hermenötik tartışmasına indirgeyelim ve ontoloji- epistemoloji kavramları üzerinden iki filozofun Hermenötiğe dair fikirlerini inceleyelim ve üçüncü bölümümüzü de sona erdirelim.

Gadamer'i incelediğimiz bölümde de ifade ettiğimiz üzere, Gadamer'in Hermenötik fikrinin temeli, hocası Heidegger'in Dasein fikrine dayanır. Dasein, fırlatılmış olduğu dünyada diğerleriyle ilişkileri bağlamında, kendini ve çevresini anlamlandırma gayreti güder. Böylece Dasein'in dünyaya tutunması ve kendisine bir anlam yüklemesi ancak çevresini tanınması üzerinden şekillenir. Tarihi, toplumu tanıyan Dasein, aynı zamanda kendisini var ettiğinden, onun her ilişkisi aslında ontolojik karakterine işaret eder; her anladığıyla değişir ve yine değiştirir. Gadamer bu Dasein fikrini Hermenötik düşüncesinin temellendirmede de kullanınca, ortaya anlama süreçlerinin ontolojik bir mahiyette olduğu gerçeği çıkar. Anlama ve diğerleriyle irtibat artık, varoluşsal bir mesele halini alır ve Dasein karşısında bulunan her ne varsa, onu yorumlayarak var olur.

Dilthey'e gelindiğinde ise bireyi var eden tarihsel süreç adeta bir nesne, bir metin gibi karşımızda durur ve onu anlamak ancak epistemolojik bir yöntem fikriyle, yani Hermenötikle olur. Önceleri tarihsel bir dünya kurmanın peşinde olan Dilthey, bu kurulumu bilimsel bir zeminden hareketle tesis etmeye kalkışınca, tarihsellik ile nesnelliğin bir türlü uyuşamadığı yeni bir felsefe üretmiş olur. Özellikle tarihsel geleneğe mensup bir filozofun, geleneğe bir yöntem vasıtasıyla yaklaşması ve Hermenötik çabayla objektif, bilimsel bir bilgi elde edebileceğini iddia etmesi, Gadamer açısından ciddi bir açmazdır.

Gadamer'in, Dilthey'i Descartes'e yakın okuması bundandır. Zira Dilthey, epistemolojik bir okumayla adeta geçmiş ile birey arasında bir ben – nesne ayrımı inşa etmiş olur. Bu ayrım Dilthey'de masumane bir tarzda okunsa da, Gadamer'e göre bu Kartezyen felsefenin etkileriyle ortaya çıkmış bir anlayıştır. Yine Gadamer, Dilthey'in objektif okuma prensibinden hareketle, bu yaklaşımın bireyin ufkunu tamamen ortadan kaldıracağını düşündüğünden, ontolojik Hermenötik açısından bu fikri oldukça hatalı bulur. Eğer tarihsel birey, karşısında duran şeye dair objektif bir okuma yapabiliyorsa, aslında bu kendi bireyselliğinin ve tarihselliğinin önemsizliğini vurgulamış olmasıyla aynı anlama gelir.

SONUÇ

Descartes tecrübe dünyasının birçok şüpheli şeyi ihtiva ettiğini düşündüğü andan itibaren, artık duyulara güvenemez ve şüphe zemininden hareketle, sağlam bir zemin elde etmenin imkânını yakalamaya gayret eder. Descartes için artık yapılması gereken, duyular dünyasına her daim şüphe ile yaklaşmak ve apaçık önermelere ulaşmaktır. Filozof bu apaçıklığın ilk adımını, “ben” fikrinde yakalar. Şüphelenen ben, şüphe ettiği için asla kendisinden şüphe duyulamayan bir formda anlaşılır. Descartes böylece, düşünmeyi var olmak olarak anlar ve bu düşünme ameliyesini gerçekleştiren beni apaçık bir kavram olarak kabul eder.

Tesis edilen bu ben, devamında kendi içine yönelir ve kendisinde bulunan aşkın, kâmil, mükemmel varlığın nereden kaynaklandığını düşünmeye başlar. “Ben”, yanılma ihtimali bulunan ve zayıf bir yapıya sahip bir mefhum olarak anlaşıldığından, bu kâmil varlığın benden kaynaklanamayacağı açıktır. O halde bu mükemmel varlık fikri, yine kâmil varlık tarafından bana verilmiş olmalıdır. Descartes böylece Tanrı fikrine de ulaşmış olur.

Descartes’in apaçık olarak kavradığı bir diğer alan ise, geometrinin alanıdır. Descartes’e göre bu alan, herhangi bir tecrübi bilgiye ihtiyaç duymadan direkt apriori yasallık üzerinden kendisini var eder ve değişmez ilkeleriyle apaçık önermeler sunar. Böylece Descartes’te bu temel üç kavram apaçık bilginin zeminini oluşturur ve bundan sonra bireyin yapması gereken bu sağlam zeminden hareketle bir yöntem fikri geliştirmesidir. Özne böylece her türlü yanılmanın önünü alır ve apaçık bilgiye ulaşır.

Görüleceği üzere, Descartes tüm süreci apriori yasallık üzerinden yürütür ve dolayısıyla tecrübe, tarih gibi tüm etmenleri eleyerek apaçık kavramlara ulaşabileceğini iddia eder. Bu iddia neticesinde bireyin hakikate ulaşması için yapması gereken, kendisine etki eden tarih, kültür, toplum gibi etmenlerden kendini soyutlaması ve yine duyguları hakikate ulaşma noktasında işin içerisine katmamasıdır. Böylece, yöntemsel bir yaklaşımla nesne salt olarak anlaşılacak, hakikat kendini en açık şekilde izhar edecektir.

Dilthey’e gelindiğinde ise, özneyi özne yapan tüm değerlerin tasfiyesi ve tarihi, kültürel tüm kodların göz ardı edilmesi hasebiyle Descartes felsefesi birçok soruyu akıllara getirmektedir. Tarihsel dünyayı tekrar tin bilimlerinde tekrar kurmayı deneyen bir filozof olarak Dilthey, tarihi insanı anlama noktasında bir

zorunluluk olarak görür. Ona göre insan, içerisinde var olduğu toplum, tarih gibi etmenlerin ışığında ve bunlarla beraber anlaşılabilir. Görüleceği üzere Descartes'in aksine Dilthey, tarihe dair yaptığı vurgularla öznenin anlaşılmasını tarih üstü apriori bir temelden hareketle değil; bizzat tarih içerisinde okuma çabasına girer. Böylece birey, kendisini var eden bağlam içerisinde okunur ve anlama/yorumlama süreçlerinde bu tarihselliğin etkileri kendisini gösterir. Dilthey tüm bu anlatımlarının yanında belirlediği Hermenötik fikriyle, geçmişin ve tarihin adeta bir metin gibi okunabileceği tasavvurunu üretir. Geçmişe adeta bir metin, nesne gibi yaklaşan Dilthey, bu nesnenin objektif bir okuması yapılabileceğini düşünür ve buralara dayanarak Hermenötiği bir yöntem olarak görür.

Bu okumanın da en mücessem hali, eserler üzerinden kendisini gösterir. Dilthey, metni anlamamanın en iyi yolunun onu yazarın niyeti üzerinden okumak olduğunu düşünür. Böylece eser, yaratılan niyet ve bağlam üzerinden objektif bir şekilde, yazarın anladığı şekliyle anlaşılır. Ancak Dilthey'in özneye dair ortaya attığı fikirlerle, hermenötiğe dair ortaya attığı şeyler arasında Gadamer açısından ciddi açmazlar vardır.

Gadamer, Dilthey'in tarihe dair vurgularını yerinde bulur. Ancak bireyin tarihsel şartlar dâhilinde okunması sonrası, Hermenötiğin bir yöntem olarak belirlenmesi ve tarihe adeta bir nesne gibi yaklaşılarak ondan objektif yorumlar elde edilebileceğini iddia edilmesi Gadamer'in asla kabule yanaşmadığı bir tenakuzu ifade eder. Zira Gadamer objektiflik ilkesini, bireyin kendi tarihsel şartlarını aşması anlamına geleceğini düşünür ve hakikatin ortaya çıkmasında bireyin ufkunu da bir zorunluluk olarak gördüğünden nesnellığe karşı çıkar. Onun ufukların kaynaşması olarak nitelendirdiği ve sürekli vurguladığı bu hakikat, tarihselliğin olmazsa olmaz bir gerçeğini ifade eder.

Gadamer tartışmayı bir adım daha ileriye taşır ve objektiflik, nesnellik iddiaları sebebiyle Dilthey'i Descartes'e benzetir. Gadamer'e göre Dilthey, Descartes'in şüphe temelli felsefesinden etkilenmiş ve buradan hareketle tarihsel verileri adeta bir nesne gibi görerek, ona salt olarak ulaşılabilceğini iddia etmiştir. Ancak Gadamer bir şeyi salt olarak tecrübe etmenin imkânsızlığını vurgular ve bir şey hakkında konuşmanın aslında o şeyin varlığı/oluşu hakkında konuşmak olduğunu söyler. Böylece "nesne"nin ufkuyla bireyin ufku arasında ortak bir mutabakata varılır ve hakikat Descartes'in veya Dilthey'in iddia ettiği gibi bir yöntemle değil; buralardan hareketle ortaya çıkar.



KAYNAKLAR

Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.

- Adugit, Yavuz. “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2005), 245-260.
- Afşar, Timuçin. *Descartes Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bulut Yayınları, 3. Baskı 2004.
- Afşar, Timuçin. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Bulut Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1 Baskı, 2006.
- Aydoğan, Emine. “Descartes Metafiziğinde Tanrı Problemi”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 50 (Haziran 2013), 91-100.
- Bernard Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer. 3 Cilt. Ankara: Bilgi Yayınevi, bk. “Tarihsiz”
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 5. Baskı, 2017.
- Dede, Nezihe. Nietzsche ve Gadamer’de Hakikat Problemi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Descartes, René. *Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. Ankara: Say Yayınları, 10. Baskı, 2007.
- Descartes, René. *Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Baskı, 2020.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Dilthey, Wilhelm. *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*. çev. Arslan Topakkaya. Ankara: Fol Yayınları, 1. Baskı, 2021.
- Ertürk, Ramazan. “Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde ‘Önyargı’ Kavramı ve Düşündürdükleri”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 2/38 (2003), 58-71.
- Esenyel, Adnan. “Felsefenin Özünden Felsefenin Felsefesine: Dilthey’de Bir Dünya Görüşü Öğretisi Olarak Felsefe”. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19/2 (Eylül 2020), 570- 589.
- Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan. 2 cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2008.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1999.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. Ankara: Remzi Yayınevi, 1. Baskı, 1993.
- Güleç, Cansu. “Descartesçiliğe Karşı Vico: Yeni Bir Bilim ve Tarih”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/14 (Haziran 2014), 1-16.
- Homerus. *Odysseia*. çev. Azra Erhat – İbrahim Abdulkadir Meriçboyu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Baskı, 2020.
- Kahraman, Yakup. “Hakikati Keşfetmenin Yolu Olarak Yöntemli Düşünme”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13/26 (Aralık 2018), 79-93.
- Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2001.

- Özlem, Doğan. *Dilthey Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Özlem, Doğan. *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2015.
- Özlem, Doğan. *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*. 2. Cilt. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 1. Baskı, 2013.
- Özlem, Doğan. *Tartışmalar*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2018.
- Şadırvanlı Han Eğitim Akademisi. “Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık - Hermeneutik ve Tarih 'Batı Düşüncesinin Dünü Bugünü' 25.12.2021”. YouTube. 5 Ocak 2022.
https://www.youtube.com/watch?v=qYU7Kyr5A18&t=1s&ab_channel=%C5%9Ead%C4%B1rva nl%C4%B1HanE%C4%9FitimAkademisi
- Taşçır, Feysel. “Gadamer’in Diyalektik Hermeneutiği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Ekim 2017), 37-52.
- Tatar, Burhanettin. “Hans-Georg Gadamer ve "Hakikat ve Yöntem" (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri”. *Samsun Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 277-306.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. İstanbul: Vadi Yayınları, 3. Baskı, 2018.
- Topakkaya, Arslan. *Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Baskı, 2020.
- Topakkaya, Arslan. *Wilhelm Dilthey Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Yıldırım, Mustafa.” 17. Yüzyılda Avrupa’da Kurulan Bilim Akademileri ve Bilimsel Gelişmelerdeki Rolleri”. *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/Özel (Aralık 2019), 96- 113.