



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Anılcan TARAKCI

HAKİKAT SONRASI ÇAĞIN ANLAM PROBLEMİNE BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI:
EUGENE GENDLİN VE ÖRTÜK FELSEFE

Felsefe Anabilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Anılcan TARAKCI

HAKİKAT SONRASI ÇAĞIN ANLAM PROBLEMİNE BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI:
EUGENE GENDLİN VE ÖRTÜK FELSEFE

Danışman

Doç. Dr. Önder BİLGİN

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2025

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Anılcan TARAKCI'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Çetin BALANUYE (İmza)

Üye (Danışman) : Doç. Dr. Önder BİLGİN (İmza)

Üye : Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ (İmza)

Üye : Doç. Dr. Süleyman Ertan TAĞMAN (İmza)

Üye : Doç. Dr. Aysun AYDIN (İmza)

Tez Başlığı: Hakikat Sonrası Çağın Anlam Problemine Bir Çözüm Arayışı: Eugene Gendlin ve Örtük Felsefe

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : .../.../202...

Mezuniyet Tarihi : 04/09/2025

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Hakikat Sonrası Çağın Anlam Problemine Bir Çözüm Arayışı: Eugene Gendlin ve Örtük Felsefe” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Anılcan TARAKCI





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



.... / / 20...

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Anılcan TARAKCI
Öğrenci Numarası	20185232004
Anabilim Dalı	Felsefe
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Önder BİLGİN
Doktora Tez Başlığı	Hakikat Sonrası Çağın Anlam Problemine Bir Çözüm Arayışı: Eugene Gendlin ve Örtük Felsefe
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2731882895
Rapor Tarihi	19/08/2025
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 3 Alıntılar dahil: % 6
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 162 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim. Danışman Öğretim Üyesi Doç. Dr. Önder BİLGİN İmza	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	İV
ÖZET	V
SUMMARY	VI
TEŞEKKÜR	VII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GERÇEKLİĞİN UZAĞINDA: HAKİKAT SONRASI ÇAĞ

1.1. Kavramsal Tartışma.....	11
1.2. Hakikatin Sonrası Neyi İfade Ediyor?.....	13
1.3. Hakikat Sonrası Çağın Tarihsel Süreci.....	21
1.3.1. Bilmek ve İnanmak: İlkçağdan Ortaçağa	21
1.3.2. Aklın Egemenliği: Modernizm.....	23
1.3.3. Hakikat Sonrası ve Postmodernizm.....	25
1.4. Hakikat Sonrasının Yansımaları.....	27
1.4.4. Hakikat Sonrası Özne	27
1.4.1. Hakikat Sonrası Medya	29
1.4.2. Hakikat Sonrası Politika	31
1.4.3. Hakikat Sonrası Toplum.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

HAKİKATİN ANLAMI / HAKİKAT SONRASININ ANLAMSIZLIĞI

2.1. Anlam Neden Önemlidir?.....	36
2.1.1. Epistemolojik Anlam / Ontolojik Anlam	37
2.1.2. Anlamın Üç Boyutu: Bilişsel, Duygusal ve Bedensel Katmanlar	40
2.1.3. Anlamın Kaynağı.....	42
2.1.4. Modern Anlam Krizi	44
2.1.5. Anlam ve Toplumsallık	46
2.1.6. Postmodernizmde Anlamın Çöküşü	47
2.2. Hakikatin Felsefe Tarihindeki Bazı Durakları	49
2.2.1. Klasik Felsefede Hakikat: Platon ve Aristoteles	50
2.2.2. Modern Felsefede Hakikat: Descartes ve Kant	53
2.2.3. Postmodern Felsefede Hakikat: Foucault ve Lyotard	57
2.3. Hakikat Sonrasının Anlamsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme	60
2.3.1. Bilginin Güç Yitimi	62
2.3.2. Toplumsallığın Belirsizliği	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EUGENE GENDLIN'İN ANLAM ANLAYIŞI VE ÖRTÜK FELSEFE

3.1. Eugene Gendlin'in Yaşamı ve Fikrî Gelişimi	66
3.1.1. Gendlin'i Etkileyen Düşünürler	69
3.2. Örtük Felsefe: Anlamın Düşüncede Açılması	73
3.3. Hissedilen Anlam: Anlamın Bedenle Kuruluşu	76
3.4. Hissedilen Deneyimleme	77
3.5. Anlam, Dil ve Kültür	79
3.6. Gendlin'in Anlam Kuramı ve Hakikat Sonrası Anlamsızlık	81

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GERÇEKLİĞE DÖNÜŞ: BEDENE VE EVRENE İÇKİN BİR ANLAMLANDIRMA

4.1. Gendlin'in Felsefesi Bugünün Öznesine Neyi Hatırlatıyor?	84
4.2. Deneyimlediğimiz Dünyanın Farkında Olmak	91
4.3. Hakikati Arzulamak	97
4.4. Yaşama Odaklanmak	102
4.5. Sessiz Anlam ve Yavaş Felsefe	109
SONUÇ	111
KAYNAKÇA	120
EK 1: EUGENE GENDLIN BİBLİYOGRAFYASI	127
ÖZGEÇMİŞ	149

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz: Bakınız

Orj: Orijinali



ÖZET

Hakikat sonrası çağ, nesnel gerçeklerin kamuoyunu şekillendirmede duygulardan ve kişisel inançlardan daha etkili olduğu bir dönemi ifade eder. Bu durum, anlamın doğası, anlamsızlık deneyimi ve bu deneyimle başa çıkma yolları üzerine derin felsefi soruları gündeme getirmektedir. Bu tez, hakikat sonrası çağın ortaya çıkardığı anlam krizi bağlamında, anlam, anlamsızlık ve Eugene Gendlin'in hissedilen anlam kavramını içeren felsefesini incelemektedir. Tezin temel argümanı, hakikat sonrası çağın, felsefe tarihi boyunca hakikat ile olan ilişkimize dair kavramlarla yakından ilişkili olduğu ve bu bağlamda anlamın geleneksel kaynaklarının meşruiyetini yitirdiği ve bireylerin anlam arayışında yeni yollar aramaya yöneldiği yönündedir. Bu arayışta, Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, bireylerin kendi içsel deneyimlerine yönelerek anlam yaratmalarının ve anlamsızlık duygusuyla başa çıkmalarının bir yolu olarak öne çıkmaktadır. hakikat sonrası çağın anlam krizi bağlamında anlam, anlamsızlık ve Gendlin'in felsefesi arasındaki ilişkiyi inceleyerek, bu çağa özgü anlam arayışlarına yeni bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır. Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, bireylerin kendi içsel deneyimlerine yönelerek anlam yaratmalarının ve anlamsızlık duygusuyla başa çıkmalarının değerli bir yolunu sunmaktadır. Bu tezin, hakikat sonrası çağda anlamın doğası üzerine yapılan tartışmalara önemli bir katkı sağlaması beklenmektedir. Bu özet, tezin ana hatlarını ve argümanlarını içermektedir. Tezin tam metninde, bu konular daha detaylı bir şekilde ele alınacak ve ilgili felsefi tartışmalara atıfta bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hakikat Sonrası, Anlam, Anlamsızlık, Eugene Gendlin

SUMMARY

A SEARCH FOR A SOLUTION TO THE PROBLEM OF MEANING IN THE POST-TRUTH ERA: EUGENE GENDLIN AND IMPLICIT PHILOSOPHY

The post-truth era refers to a period in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief. This situation raises profound philosophical questions about the nature of meaning, the experience of meaninglessness, and ways to cope with this experience. This thesis examines meaning, meaninglessness, and the philosophy of Eugene Gendlin, including his concept of "felt sense," within the context of the meaning crisis brought about by the post-truth era. The core argument of the thesis is that the post-truth era is closely related to the concepts regarding our relationship with truth throughout the history of philosophy, and in this context, traditional sources of meaning have lost their legitimacy, leading individuals to seek new ways in their quest for meaning. In this search, Gendlin's concept of "felt sense" stands out as a way for individuals to create meaning and cope with feelings of meaninglessness by turning to their own inner experiences. By examining the relationship between meaning, meaninglessness, and Gendlin's philosophy within the context of the meaning crisis of the post-truth era, this thesis aims to offer a new perspective on the search for meaning specific to this era. Gendlin's concept of "felt sense" offers a valuable way for individuals to create meaning and cope with feelings of meaninglessness by turning to their own inner experiences. This thesis is expected to make a significant contribution to the discussions on the nature of meaning in the post-truth era. This summary includes the main outlines and arguments of the thesis. In the full text of the thesis, these issues will be discussed in more detail and references will be made to relevant philosophical discussions.

Keywords: Post-Truth, Meaning, Meaninglessness, Eugene Gendlin

TEŞEKKÜR

Doktora sürecim boyunca belirli zaman aralıklarında çalışmamın daha nitelikli hale gelmesi için tüm önerilerini içtenlikle sunan değerli hocalarım Prof. Dr. Çetin BALANUYE, Doç. Dr. Süleyman Ertan TAĞMAN ve Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ ve Doç. Dr. Aysun AYDIN'a çok teşekkür ederim. Hocalarımla desteği çalışmamın sürekli güçlenmesinde çok önemli bir etken olmuştur.

Lisans ve yüksek lisans eğitimlerim sırasında da kendisiyle büyük bir keyifle çalıştığım ve her okuma sırasında tezi durmadan ayağa kaldıran, değerli danışmanın Doç. Dr. Önder BİLGİN'e çok teşekkür ederim. On beş yıla yaklaşan zaman diliminde kendisinden öğrendiklerimi meslek hayatım boyunca rehber edineceğim.

Doktora gibi zor bir süreçte her ruh halime ve durmadan uzayan tez sürecimde başarılı olacağıma dair inançlarını hiçbir zaman kaybetmeyen ve yorulduğum anlarda beni ayağa kaldıran anne ve babama çok teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Bu çalışmayı olanaklı kılan motivasyonun geri planında üç duygu baskındır; ‘Kaygı’, ‘Tereddüt’ ve ‘Umut’. ‘Kaygı’, içinde bulunduğumuz toplumsal durumda hakikatlerin, hakikat olmayanlar karşısında en fazla tahribata uğratıldığı ve nesnel gerçekliklerin algısal alternatiflerle yer değiştirildiği bir büyük karanlığı ifade ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanlığın ilk dönemlerinde, iletişim ve hayatı anlamlandırmak adına icat ettiği anlatısal düzenin, hayatının ilk zamanlarını yaşayan bir bebeğin ikna edilmesi için kullanılan masalların, bugün toplumların ikna edilmesi için büyük anlatılar şeklinde kullanılıyor olduğunu görüyoruz. Bütün yaşanmışlıkları ve birikimiyle insanlığın bebeklik evresini uzun bir zaman önce geride bıraktığını düşündüğümüzde, bugünün masalları olan büyük anlatılarla nasıl ikna olduğu ve farkında olmadan huzurlu gibi görünen ancak çok tehlikeli bir uykuya dalıp gitmesi bu kaygılanma halini belirgin kılar.

Yeni yüzyılın başlaması ile hem teknolojiye hem de buna bağlı olarak iletişimdeki ani hızlanma dünya üzerinde bilgi akışının artmasına sebep olmuştur. Bilgi iletimindeki bu hızlanma ile aynı zamanda bilgi çeşitliliğine de alan açılmıştır. Bu çeşitlilik de doğru bilginin yanında yalan ve yanlış bilgilerin de hızlıca geniş kitlelere iletilmesine olanak sağlamıştır. İleride detaylıca tartışacağımız, bugün hakikat sonrası çağ (post truth) olarak adlandırdığımız, bu durum ilk başlarda, siyaset ve medya eliyle toplumları yönlendirmek için ortamlar hazırlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu sayede belirli kişi veya kurumlar kendi yarattıkları gerçeklikler doğrultusunda kitleleri ikna etmeyi amaçlamışlardır. Burada bahsedilen “kendi yarattıkları gerçeklikler” doğrudan felsefî bir probleme işaret etmektedir. Biliyoruz ki insanlığın birbiriyle iletişime geçmeye başlamasıyla birlikte doğruların yanında yalanlar ve kandırmacalar da kendini göstermeye başlamıştır. İnsanlar kimi zaman kendilerini haklı çıkarmak, kimi zaman da durumları idare etmek için gerçeği gizleme ihtiyacı duymuşlardır. Sonraları dilsel iletişimin gelişmesiyle de bu gerçeği gizleyebilme durumu sözcüklerle ve cümlelerle de ifade edilir olmuştur. Felsefe tarihinde birçok filozof, yalan söylüyor olmanın, insanın yaşamını sürdürebilmesi için uygun olabileceğinden söz etmiştir. Örneğin Nietzsche (1844 – 1900) için yalan söylemek, gücün\güçlünün karşısında varlığını ifade edebilmek için geçerli bir davranıştır.¹ Hakikat sonrası ise yalan ve aldatmaca karşısında bu denli masum görmemek için birçok nedenimiz var. Yukarıda da bahsedildiği gibi bilgi akışındaki hızlilik,

¹ Nietzsche’nin yalan ile ilgili görüşlerinin detayları, “Hakikatin Sonrası Neyi İfade Ediyor?” başlığında daha detaylı olarak tartışılmıştır.

daha çok insanın bilgiye ulaşabilmesi, bilgi yayılımı konusunda otoritelerin ortadan kalkması, gerçekliği kamusal alandan uzaklaştırabilmek isteyenlere kendi doğal ortamlarını hazırlamıştır. Özellikle yakın yüzyıllarımızda birçok düşünürün siyaset, sanat ve gündelik yaşam konusunda “hakikatler” ya da “alternatif gerçeklikler” ortaya atmaları, özellikle modern ve postmodern dönemden geçerek bugünkü halini almıştır. Gerçeklik üzerinde yapılan tartışmalar, *gerçekliğin örtülmesi*, *gerçekliğin belirsizleşmesi*, *gerçekliğin göz ardı edilmesi*, *gerçekliğin çeşitlenmesi* gibi bugün ortaya çıkan sonuçlara zemin hazırlamıştır. Toplumsallık ile başlayan bu süreç, nihayetinde bireysel yansımalarıyla olumsuz neticeler göstermiş, bireyler ve buna bağlı olarak toplumlar, insan ile evren arasındaki uyumu en düzenli hale getirme biçimlerinden biri olan anlamdan uzaklaşmışlardır.

Bu durum da bizi odağımızdaki ikinci duygu durumu üzerinde düşünmeye zorlamaktadır: ‘*Tereddüt*’. Hakikat Sonrası çağın günümüzde tüm görünümünü yaşamımızın her alanında gösteriyor oluşu, nesnel gerçeklikle yeniden birliktelik sağlayamama durumunda daha büyük doğal ve toplumsal krizlerin yaşanacağı korkusunu da beraberinde getirmektedir. Burada en büyük sorumluluk bütün bilimlerin temeli olan felsefeye düşmektedir. Felsefe, hakikat ile olan bağını gözden geçirmeli ve bugünün düşünsel etkinliklerini kendi eleştirisi üzerinden ortaya koymalıdır. Çünkü Hakikat sonrası çağ olarak bahsettiğimiz, yalnızca felsefî bir kırılma anı değil; toplumsal, siyasal ve kültürel düzlemlerde genişleyen bir anlam krizinin habercisidir. Bu çağda hakikatin kendisi, tartışmaya açık olmaktan öte, neredeyse anlamsızlaşmış görünmektedir.

İşte "Post-truth" kavramı, ilk kez 1990’lerde gündeme gelse de, özellikle 2016 yılındaki Brexit referandumu ve ABD başkanlık seçimleri sırasında, hakikatin yerini duyguya, kanaate ve algıya bıraktığı bir siyasi atmosferde ivme kazanmıştır. Oxford Sözlüğü’nün 2016 yılında yılın kelimesi olarak seçtiği “post-truth”, hakikatin nesnel dayanaklarının, kamusal tartışmalarda etkisini yitirdiği; kişisel inançlar, duygular ve ideolojik pozisyonların belirleyici hâle geldiği bir bilgi rejimini tanımlar. Bu durum yalnızca siyasette değil, medyada da belirgin biçimde gözlemlenir. Geleneksel medya yapılarının çözülmesiyle birlikte, dijital medya platformlarında içerik üretiminin hız ve görünürlük temelli işlemesi, doğruluk kriterini göz ardı eden bir gösteri ekonomisine zemin hazırlamıştır. Jean Baudrillard (1929 – 2007)’ın “simülakr” kavramıyla işaret ettiği gibi, hakikat artık temsillerin temsilinden ibaret hale gelmiş; gerçekliğin yerine geçen sahte imgeler, çoğu zaman gerçeğin kendisinden daha ikna edici hâle gelmiştir. Görünüş, hakikatin yerini alırken; anlam, dolaşımdaki görsel ve sözel fragmanlar içinde kaybolur. Bu bağlamda medya, artık bilgi veren değil; duyguyu, kanaati ve ideolojik pozisyonu yayan bir sistem hâline gelmiştir. Psikoloji ve davranış bilimleri açısından bakıldığında, hakikat

sonrası çağın birey üzerindeki etkileri, bilişsel çarpıtmaların, manipülatif tekniklerin ve toplumsal yankı odalarının etkisiyle daha da görünür hale gelmektedir. Özellikle dijital çağda birey, daha önce hiç olmadığı kadar çok bilgiye ulaşmakta; ancak bu bilgi bolluğu, anlamı çoğu zaman daha da muğlak hale getirmektedir. Dikkatin ortadan kalkacak kadar bulanıklaşması, bireyin odaklanma süresini kısaltmakta; derinlikli düşünme yerini hızla tüketilen içeriklere bırakmaktadır. Bu da anlam üretimini yüzeysel hâle getirirken, içsel yönelimin, sezginin ve duyarlılığın geri plana itilmesine neden olur. Sosyolojik düzlemde ise post-truth çağ, bilgiye olan güvenin aşınmasıyla birlikte toplumsal yapının temelini oluşturan ortak gerçeklik duygusunu da zayıflatmaktadır. Ulrich Beck (1944 – 2015)’in “risk toplumu” tanımı ya da Zygmunt Bauman (1925 – 2017)’in “akışkan modernlik” kavramı, bu parçalanmışlık hissini teorik olarak yakalasa da, Gendlin (1926 – 2017)’in felsefesi bu sorunu daha temelden yani anlam üretiminin yapısal doğasından ele alır. Gendlin, anlamın yalnızca dışsal bilgiyle değil, bedeninin içsel yönelimiyle de kurulduğunu savunarak, hakikatin aşınmasını yalnızca epistemik değil; aynı zamanda ontolojik ve etik bir kriz olarak yorumlar. Anlamın dışsallaştırıldığı, hızla tüketildiği ve derinlikten koptuğu bir çağda, hakikatle temasın yeniden kurulması için yalnızca bilgi değil, bir farkındalık pratiği gereklidir.

Hakikat arayışı, felsefenin en eski ve en sürekli temalarından biridir. Antikçağ düşüncesinden itibaren, insanın dünyayı anlama ve kendisini bu dünyada konumlandırma çabası, “doğru bilgiye ulaşma” ideali etrafında şekillenmiştir. Platon (MÖ 427 – MÖ 347)’un idealar kuramında hakikat, değişmeyen, zamansız ve duyularla değil, yalnızca akıl yoluyla kavranabilecek olanın adıdır. Bu yaklaşımda duyusal dünya, hakikatin gölgesiyle sınırlandırılmış; bilgelik ise görünüşün ötesine geçme cesaretiyle özdeşleştirilmiştir. Aristoteles (MÖ 384 – MÖ 322) ise hakikati “bir şeyi olduğu gibi söylemek” olarak tanımlayarak hem dil hem mantık açısından daha dünyevi bir çerçeve sunmuştur. Böylece felsefi geleneğin en başında, hakikat epistemolojik olduğu kadar ontolojik ve dilsel bir sorun olarak temellenmiştir. Ortaçağ düşüncesi bu arayışı Tanrı merkezli bir metafizik zemine taşır. Hakikat, Tanrı’nın iradesiyle uyumlu olan ve kutsal metinlerle uyuşan bilgi olarak belirtilir. Ancak bu dönemde dahi anlamın kaynağına yönelik sorular gündemde kalmıştır. Özellikle Aziz Augustinus (354 – 430) ve Anselmus (? – 1109) gibi düşünürlerde, inançla bilgi, sezgiyle akıl arasında kurulan ilişki, hakikatin yalnızca dışsal değil, aynı zamanda içsel olarak da duyumsanabileceğine işaret eder. Böylece anlamın yalnızca kavramsal doğrulukla değil, ruhsal ya da deneyimsel derinlikle de ilişkili olabileceği düşüncesi, felsefenin arka planında işlemeye devam etmiştir. Modern felsefe ile birlikte hakikat anlayışı radikal bir dönüşüm geçirmiştir. Descartes (1596 – 1650)’in “Cogito, ergo sum” önermesinde hakikat, artık kesinlikten ibarettir: kuşkuya yer bırakmayan,

zihinde apaçık biçimde sezilen şey hakikidir. Ancak bu radikal epistemolojik kırılma, aynı zamanda anlamın içeriğinin daralmasına neden olur. Hakikat, öznenin zihinsel faaliyetlerinin sınırlarına çekilirken, anlam da temsil edilenin yerini alan soyutlamalarla özdeşleşmeye başlar. Kartezyen özne, anlamı artık yaşantı içinde değil; düşünce aracılığıyla, temsille ve nedensellik ilkesiyle işler hâle getirir. Bu noktadan itibaren, felsefi gelenekte anlamın yaşantıdan kopuşu hızlanmıştır. 18. ve 19. yüzyıl, özellikle aydınlanma düşüncesi ve pozitivizm aracılığıyla bu eğilimi daha da belirgin hale getirir. Hakikat, deneysel doğrulama ve nesnel gözlemle ilişkilendirilir. Anlam ise ölçülebilir, sistematik ve tekrarlanabilir bilgiyle sınırlandırılır. Bu dönemin felsefi görüşlerinde yaşantı, duyu, beden ve sezgi genellikle irrasyonel kategorilere indirgenmiş; kavramsal açıklık ve analitik geçerlilik, anlamın nihai ölçütü kabul edilmiştir. Ancak aynı yüzyılda ortaya çıkan romantik ve fenomenolojik düşünce akımları, bu anlam anlayışına karşı eleştirel bir zemin kurar. Özellikle Kierkegaard (1813 – 1855), Nietzsche ve daha sonra Husserl (1859 – 1938) gibi düşünürler, anlamın yalnızca nesnel bilgiyle değil, varoluşsal farkındalık, yönelim ve sezgisel bütünlükle de ilgili olduğunu savunurlar. Nietzsche'nin hakikati yanılsamalardan ibaret olarak belirtmesi, bu bağlamda hem kavramlara hem temsillere hem de felsefi sistemlere duyulan güvenin sarsılmasına işaret eder. 18. yüzyılda anlam ve hakikat sorunu daha da karmaşık bir hal alır. Dilin anlam üretimindeki merkezi rolü özellikle analitik felsefe ve yapısalcılıkla birlikte ön plana çıkar. Frege (1848 – 1925), Russell (1872 – 1970) ve Wittgenstein (1889 -1951)'in erken dönem çalışmaları, anlamı mantıksal analiz yoluyla çözmeye yönelirken, geç Wittgenstein, anlamın ancak kullanım içinde belirlediğini savunarak düşünceye pragmatik bir yön kazandırır. Öte yandan Heidegger (1889 – 1976), Gadamer (1900 – 2002) ve Merleau-Ponty (1908 – 1961) gibi varoluşçu ve fenomenolog düşünürler, anlamın ontolojik temellerine yönelerek, anlamı yalnızca dile indirgenemeyecek yaşantısal bir açıklık olarak yorumlarlar. Heidegger'in “dünya-açıklığı” kavramı, anlamın yalnızca düşünceyle değil, varlıkla birlikte işlediğini gösterir.

Çağdaş Amerikalı bir filozof olan Eugene Gendlin (1926 -2017), Yeni Fenomenoloji olarak adlandırılan felsefesini kavramları ve dili önceleyen bir anlam anlayışı üzerine inşa etmiştir. Hem felsefe hem de psikoterapi alanlarındaki çalışmalarını anlam odaklı olarak gerçekleştiren Gendlin, insanın bilme, öğrenme ve algılama durumlarını, evrene içkin bir deneyimleme aracılığıyla gerçekleştirdiği görüşünü ortaya atmıştır. Bu deneyim, gerçeklikle birebir yakın olma durumunu ifade etmektedir. Çalışmanın odağı olan Gendlin felsefesi, hakikat sonrasının yaratmış olduğu gerçeklik tahribatını ortadan kaldırmak için bir çözüm ortaya koyar. Gendlin, kendi felsefesini pratiğe döktüğü psikoterapi çalışması olan Odaklanma (Focusing) yöntemi sayesinde, örtük olarak varolan deneyimlerinin farkına vardığında insanın

anlamli ve gerçeklikle i içe bir yaşam sureceğini savunur. *rtk Felsefe* olarak adlandırılan bu felsefede Gendlin, Kıta Avrupa Felsefesi ve Amerikan Pragmatist Felsefesi’nin nc filozoflarından da destek alarak kendi deneyimsel fenomenolojisini ortaya atmıştır. Bu alışma, Gendlin’in *hissedilen anlam ve deneyim olarak anlam* tanımlamalarından yola çıkarak, günümüz öznesinin hakikat sonrası çağın anlamsızlığının farkına varabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse bu çalışma, nesnel gerçekliklerin yerine inançlar ve genel kabullerin hâkim olduğu, yani mitlerin, şiirin, kuruntu ve kaygının, idollerin yerine, özneyi tekrar gerçekliğe yaklaştıracak olanın, Gendlin felsefesi ile temellendirilebileceğinin imkanını sorgulamaktadır.

Tüm bu düşünsel arka plan içinde Eugene Gendlin’in felsefesi, anlamın kaynağını yeniden yaşantının kalbine yerleştirmesi bakımından dikkat çekicidir. Gendlin, felsefi anlamı yalnızca kavramların, mantıksal çıkarımların ya da dlssel zmllemelerin konusu olarak görmez. Ona göre anlam, bedeninin içinde hissedilen, henüz kelimelere dökülmemiş ama açıkça yönlendiren bir alan olarak da vardır. Bu “sessiz anlam”, felsefi düşüncenin genellikle dışladığı sezgisel derinliği, kavramsal söylemin merkezine davet eder. Gendlin, anlamı yalnızca temsil edilen değil, hissedilen, yaşanılan, duyumsanan bir şey olarak yeniden tanımlar. Böylece felsefenin kaybettiği yaşantı derinliğini, sessiz ama güçlü bir dikkat biçimiyle geri çağırır. Bu erevede Gendlin’in düşüncesi, hakikat sonrası çağda anlamı yeniden inşa etmek için yalnızca kavramsal değil; aynı zamanda yaşantısal ve bedensel bir dikkat önerir. Anlam, sadece düşüncede değil; bedeninin taşıdığı sezgisel yönelimde, henüz dile gelmemiş olanın sessizliğinde ve içsel açıklık anlarında var olur. Dolayısıyla hakikat sonrası çağın krizi, yalnızca bilgiye dair değil; aynı zamanda anlamın nasıl kurulduğuna, hissedildiğine ve taşındığına dair derin bir dönüşüm çağrısıdır. Bu çağrının da bir eleştirel tavrın derinlemesine belirmesiyle duyulur hale geleceği açıktır. Bu alışma ile amaçlanan da bu eleştiri imkanını ortaya koymaktır. Hakikat sonrasının nasıl ortaya çıktığı, hangi savunular üzerine kurulduğu göz önünde bulundurularak incelenecek, aynı zamanda felsefe tarihinin hakikat tartışmalarına da yer verilerek, Hakikat Sonrası’nın ortaya çıkardığı anlamsızlık problemine ağdaş bir filozof olan Eugene T. Gendlin’in anlam anlayışı çerçevesinde bir yanıt verilecektir. Böylece tereddüt duygusunu zihinlerde belirgin hale getirmek ve çalışmanın gerekliliğini temellendirmek hedeflenmektedir.

içinde yaşadığı çağın farkına ne zaman varır insan? ağ belirli kurumlar veya kişiler tarafından adlandırıldığında mı yoksa çağın getirilerini toplumsal veya bireysel olarak hissetmeye başladığında mı? Her ikisi birbiriyle bağlantılı gibi görünüyor olsa da durum tam olarak öyle değil. Aslına bakıldığında günümüze dek yaşanmış olanlarında bu iki cevabın birbirine fazlasıyla yakın olduğunu söylemek mümkündür. Hem adlandırma hem hissetme

somut olarak kendini gösteriyor. Geçmişte bir çağı yaşıyor olmayı fark etmenin en önemli nedenini o çağda yaşayan birey ve toplumların anlam ile olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirmek uygun gibi görünüyor. Anlamsızlık sorunu bu çalışmanın temelini de oluşturduğundan, yaşadığımız çağın anlamsızlık durumuna çözüm önerilerini ifade etmeden önce, geçmişten bugüne dek anlamsızlığa giden süreci ortaya koymak gerekmektedir. Felsefe tarihinin başlarından itibaren gerçeklik ve hakikat hakkında ortaya atılmış olan görüşler çerçevesinde, toplumsal yaşamın hangi değişimler veya ilerlemeler kaydettiği ortaya konduğunda, bugünün hali daha somut bir biçimde ortaya çıkacaktır. Hakikat Sonrası'nın olanaklarını kullanan siyasetçilerin, medya mensuplarının, fikir önderlerinin köklerinin nereye dayandığını, hakikat sonrasını yansıtan davranışlarını eylem durumundaki güven ve cesareti nereden aldıklarını ifade etmek, çözüm önerilerini daha fazla geçerli kılacaktır. Çünkü bugünün durumu, geçmişin yanlışlıklarıyla ortaya çıkan bir birikmişliğin sonucudur.

Çalışmanın odaklandığı anlamın, epistemolojisi, kavram olma yolculuğu incelenecektir. Aynı zamanda anlam bu çalışmada daha çok bir ontolojik olgu olarak ele alınacaktır. Çünkü bir sözcüğü ya da cümleyi anlamıyla çözümlemenin ötesinde, bütüncül olarak yaşamı, gerçekliği anlamlı olarak ifade edebilmenin önemine odaklanmış, anlamsızlık sorununu tüm bu yönleriyle ele almak daha esaslı bir çözüm gibi görülmektedir.

Düşünce tarihinde ilkçağlardan itibaren anlam hakkında ortaya atılan görüşlere yer verilecek, anlamın felsefenin yüzyıllardır peşinde koştuğu gerçeklikle eş değer olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bundan sonra anlamın, konuştuğumuzda veya düşündüğümüzde değil, tüm bunları da önceleyerek doğrudan doğruya hissettiğimizde kendini gösteren yanı, *“hissedilen anlam”*, tartışılacaktır. Hissettiklerimizin temelinde de gerçekliği deneyimlememiz olduğundan, anlam gerçekliği yakaladığımız durumlarda deneyimlediklerimizin eylem ve söylemlerimize yansımından başka bir şey olmadığı gösterilecektir.

Bu çalışmada hakikat konusunda postmodern düşünürlerin görelî yaklaşımlarını inceleyerek, hakikatin postmodern dünyanın sunduğu tarza, duruma, kişiye hatta zamana göre değişen bir şey olduğu fikrinin pek de “hakiki” olmadığını postmodern eleştiriler üzerinden gösterilmiştir. Hakikati, postmodern argümanları ortaya atarak değerlendirdiğimizde ortada geçerli bir durumun da olmadığı kolayca kendini göstermektedir. Postmodern düşünüşe göre tek bir hakikatten bahsedilemeyeceği, duruma, inanca, zamana, kişiye göre belirli hakikatler olduğu fikri, doğrudan doğruya görelî hakikat denilen o şey'in de olmadığını göstermektedir. Her duruma göre değişecek olan, kendisi de olamayacaktır. Bu durum, doğrudan doğruya gerçeklikten vazgeçmenin bir ifade ediliş halidir.

Postmodernizmden sonra anlam krizine dair çağdaş felsefî tartışmalar, yalnızca epistemolojik bir dönüşümü değil; aynı zamanda dil, temsil ve özne anlayışındaki köklü kırılmaları da açığa çıkarır. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren düşünce alanında yaşanan yapısal kaymalar, anlamı artık nesnel bir içerik olarak değil; görelî, bağlamsal, tarihsel ve politik bir yapı olarak ele alma yönünde evrilmiştir. Bu kırılmaların merkezinde ise dilin doğası ve temsil kapasitesi yer alır. Dilin gerçekliği yansıtmak yerine inşa ettiğine dair görüşler, başta yapısalcılık ve postyapısalcılık olmak üzere birçok düşünsel yönelimin ortak paydası hâline gelmiştir. Jean Baudrillard, anlamın buharlaştığı bir çağda yaşadığımızı ilan ederken, hakikatle temsil arasındaki bağın koptuğunu; göstergelerin gerçeklikle olan ilişkisini tamamen yitirdiğini ve yalnızca diğer göstergelerle ilişki kuran “hipergerçeklik” düzleminde dolaştığını savunur. Bu görüş, anlamın artık bir kökene ya da referansa değil, sonsuz ertelenmeye ve yüzeysel dolaşıma tabi olduğunu ifade eder. Gilles Deleuze (1925 – 1995) ve Félix Guattari (1930 – 1992) ise anlamı sabit yapılara hapsedilmemesi gereken bir akış, bir oluş, bir kaçış hattı olarak yorumlayarak, temsilin düzenleyici doğasına karşı çıkmışlardır. Böylece anlam, artık yalnızca neyin ne olduğuna dair değil; nasıl aktığına, nasıl çoğaldığına ve hangi düzlemlerde yeniden üretildiğine dair bir soruna dönüşmüştür. Bu bağlamda Richard Rorty (1931 – 2007) 'nin önerdiği “hakikatsizlik etiği” ya da Michel Foucault (1926 – 1984)'nun bilgi-iktidar ilişkisi etrafında kurduğu analizler de anlamı sabit bir zemine değil, tarihsel koşulların, söylemsel örgütlenmelerin ve iktidar ilişkilerinin içine yerleştirir. Rorty'ye göre hakikat, nesnel bir gerçeklikten çok, bir topluluğun üzerinde uzlaştığı ifadeler bütünüdür. Bu durum, anlamı da sosyal pratiklerin ürünü hâline getirir. Foucault ise anlamı, söylemin içine gömülü bir üretim olarak konumlandırarak, bilginin asla masum olmadığını ve her bilgi üretiminin aynı zamanda bir iktidar düzenlemesi içerdiğini ileri sürer. Tüm bu yaklaşımlar, anlamın mutlak ve durağan değil; değişken, inşa edilmiş ve bağlama duyarlı bir yapıya sahip olduğunu açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte, bu düşünsel kırılmaların getirdiği eleştirel duyarlılık kadar, anlamın kaybı ya da çözülüşü yönünde bir endişe de felsefî alanda giderek artmaktadır. Byung-Chul Han (1959 -), dijital çağın şeffaflık saplantısı içinde her şeyin görünür ve ölçülebilir hâle getirildiğini, ancak bu şeffaflıkta anlamın kaybolduğunu ileri sürer. Ona göre modern birey, sürekli performans gösterme baskısı altında, neyin önemli ve sahici olduğuna dair içsel sezgisini yitirir. Burada anlam, yalnızca dilin ya da düşüncenin konusu değil; aynı zamanda varoluşsal bir deneyim, bir yön duygusu ve bir değer üretme süreci olarak yeniden tanımlanmak zorundadır.

Çalışmanın bundan sonraki aşamalarında Gendlin'in felsefesinin, yukarıda özetlenen tüm düşünsel açılımlara paralel bir yönelimi benimsese de, onlardan radikal biçimde ayrıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Gendlin, anlamın görelî, tarihsel ya da söylemsel olmasından çok

önce, onun bedensel bir kökene sahip olduğunu ileri sürer. Anlam, ona göre, dile dökülmeden önce hissedilen, bedenin taşıdığı yön duygusunda, sezgisel açıklıkta ve yaşantının dokusunda barınır. Bu görüş, anlamı yalnızca temsilin oyunu ya da ideolojik inşa olarak görmek yerine, doğrudan yaşantının içinde duyulan, yönelimsel ve deneyimsel bir gerçeklik olarak temellendirir. Dolayısıyla anlam krizi, yalnızca dilin yapısal sınırlarında ya da toplumsal mutabakatın kırılmasında değil; bireyin kendi deneyimine kulak verememesi, içsel yönelimlerini bastırması ve bedenin taşıdığı sessiz bilgeliği ihmal etmesiyle ilgilidir. Gendlin'in yaklaşımı, anlamın yeniden inşasını düşünsel bir sorundan çok, yaşantısal bir açıklık pratiği olarak ortaya koyar. Bu da çağdaş felsefenin kavram merkezli eleştiri geleneğini, beden merkezli bir farkındalık ve dikkat etiğiyle tamamlayan, sahici bir öneri olarak değerlendirilmelidir.

Çalışmanın anlam odağında postmodern hakikat önermelerini reddederken, modern düşüncenin mutlakçı anlayışını kabul etmenin de hakikat sonrası ile kendini gösterdiğini iddia ettiğimiz anlamsızlık durumunu tam olarak karşılamadığını söylemek yerinde olacaktır. Modernizmin akli tek gerçeklik alanı olarak görüp mutlak bir hakikat anlayışı yaratması, hakikati akla bağımlı ve yalnızca akıl ile ulaşılması gereken bir biçimde açıklanır hale getirmiştir. Bu da hakikat ile insan arasında bir mesafe olduğu hatta bu mesafenin de olması gerektiği için olduğu gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır. Böylece modern anlayışta hakikat, aranıp bulunması gereken, bir yolculuğun sonunda ulaşılması gereken bir nokta olarak ifade edilmiştir. Bu yüzden, hakikat sonrasının anlamsızlığını aşmada, modern hakikat anlayışından da farklı bir duruma ihtiyaç olduğu görünmektedir. Hakikat yalnızca bir dilsel ifade olamayacağı gibi, uzak bir yerde kendisinin bulunmasını bekleyen bir olgu ya da bir yolculuğun ulaşılması gereken son durağı da değildir. Başka bir deyişle hakikat bir sonu ifade etmez.

Bu çalışma da anlamın krizine dair çağdaş felsefi tartışmaların merkezine yerleşmiş olan hakikat sonrası çağ fenomenini, yalnızca dilsel ya da kavramsal düzeyde değil, aynı zamanda varoluşsal ve bedensel bir mesele olarak ele alma gerekliliğinden doğmuştur. Günümüz düşüncesi, anlamı çoğu zaman ya temsilin sınırları içinde ya da söylemin yapısal düzenlemeleriyle açıklamaya yönelmiştir. Ancak bu yaklaşımlar, anlamı henüz dile gelmemiş olanın, hissedilenin ve yaşantının taşıdığı yön duygusunun dışında bırakma tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Bu noktada çalışma, “Anlamı yalnızca temsil ve kavram düzeyinde mi düşünmeliyiz, yoksa anlamın ön-kavramsal, bedensel bir kaynağı da var mıdır?” sorusunu merkezine alır. Bu temel problem doğrultusunda çalışma, Eugene Gendlin'in felsefesini merkeze alarak, anlamın yalnızca dışsal temsillerle değil, bireyin bedensel yönelimiyle, içsel duyarlılığıyla ve sessiz bilgeliğiyle kurulduğu yönündeki görüşü sistematik biçimde

göstermeye çalışmıştır. Gendlin'in felsefesi, anlamın kavram öncesi bir düzeyde, dile dökülmeden önce "hissedilen bir şey" olarak var olduğunu ileri sürerek, klasik epistemolojiyle, fenomenolojiyle ve hermenötikle yaratıcı biçimde temas kurar. Bu yönüyle Gendlin, felsefeyi yalnızca düşüncenin ürünü olarak değil; yaşantının, beden ve sezgisel açıklığın bir imkânı olarak yeniden kurmayı önerir. Çalışmanın amacı, bu öneriyi derinlemesine incelemek, felsefi bağlamına yerleştirmek ve anlam krizine alternatif bir açılım sunacak biçimde teorik olarak geliştirmektir.

Çalışmada kavramsal analiz, felsefi yorumlama ve karşılaştırmalı değerlendirme süreçleri yöntem olarak kullanılmıştır. Anlamın ve hakikatin klasik felsefi temsilleri, özellikle Platon, Descartes, Kant (1724 – 1804), Heidegger, Gadamer ve Wittgenstein gibi düşünürlerin katkıları doğrultusunda tartışmaya açılmıştır. Ardından, hakikat sonrası çağ tartışmaları üzerinden çağdaş bağlam şekillendirilmiş ve Gendlin'in düşüncesi bu arka plan içerisinde yapılandırılmıştır. Gendlin'in odaklama yöntemine ilişkin metinlerde geliştirdiği temel kavramlar hissedilen anlam (*felt sense*), örtük bilgi (*implicit knowing*), anlamı ileriye doğru açmak (*carrying forward*), doğrudan yönelim (*direct reference*) gibi felsefi derinlikleri içinde yorumlanmıştır. Ayrıca bu kavramlar, çağdaş epistemoloji, fenomenoloji ve anlam kuramları ile karşılaştırılarak özgünlükleri ortaya konmuştur. Yalnızca mevcut anlam krizini tanımlamakla kalınmamış; aynı zamanda Gendlin'in örtük anlam kavrayışı üzerinden, çağdaş felsefede göz ardı edilen bir imkânı görünür kılmayı hedeflemiştir. Bu hedef de anlamı yeniden hissedilebilir, yön duygusuyla taşınabilir ve yaşantıyla uyumlu bir zemin üzerinde düşünmek ile eşdeğerdir. Böylece düşünceye yalnızca nesnel bir yapı değil, aynı zamanda varoluşsal bir açıklık, bir yönelme ve bir etik yük taşımaya önermiştir.

Bu yönüyle çalışma, felsefeyi yeniden yavaşlatma, kavramdan çok yönelime, kesinlikten çok açıklığa açılma çağrısıdır. Aynı zamanda Gendlin'in felsefi mirasının yalnızca psikoterapi ve deneyimsel yönelimli alanlarda değil; doğrudan felsefi söylem içerisinde, anlam, hakikat ve düşünce sorunlarına dair temel tartışmalarla birlikte okunabileceğini göstermeyi de amaçlamıştır. Gendlin'in felsefesi, yalnızca felsefi içerik üretmekle kalmaz; aynı zamanda felsefenin nasıl yapılması gerektiğine dair metodolojik bir eleştiri ve alternatif sunar. Bu bakımdan, çalışma, Gendlin'in "örtük felsefesi"ni, post-truth çağda düşüncenin anlam arayışıyla buluşturarak, çağın krizine karşı etik, felsefi ve yaşantısal bir yanıt geliştirmeyi önerir.

Üçüncü duygu durumu: 'Umut'. Eugene T. Gendlin'in anlam üzerine söylediklerini çağdaş felsefenin incelemeye yeni başladığını fakat gün geçtikçe farklı kavramlar üzerinden çalışıldığında hakikat sonrasının anlamsızlık durumunun karşısındaki uygunluğunun açıkça

belireceğini düşünüyörüz. Gendlin, anlam üzerine kurulu felsefesi ile bireyin hakikat ile olan ilişkisinde anlamın önemini göstermiştir. Hakikat sonrasının ortaya çıkardığı bireysel ve toplumsal krizlerin, algısal saldırılardan yola çıkarak bugüne geldiğini biliyoruz. Hakikat sonrası, duygular aracılığıyla zihinlere sızmıştır. Özelliğı itibariyle de bu duygu durumu büyük bir anlamsızlığa yol açmıştır. Hakikat sonrasını işleyemez hale getirecek olan da, tekrar duygulardan yola çıkmak olacaktır. Anlam ve anlamlı yaşam, duyguları da önemli ölçüde içinde barındırmaktadır. Fakat anlamlı olanın nesnel gerçeklikle kopmaz bir bağı olması, bu duyguların da hakikat merkezinde yaşanıyor ve ifade ediliyor olmasını gerektirmektedir.

Eleştirinin, olması gerektiğı gibi bir şeyleri değıştirebilme gücünü elinden alan Hakikat sonrası her şeyin, özellikle nesnel gerçekliğe dayanan eylem ve söylemlerin eleştirilmesini geçerli kılmıştır. Hakikat sonrası, yüzyıllardır kurulan hakikat ifadelerini önemsizleştirmeyi amaçlıyorken bu çalışmaya, Kant'ın da dediğı gibi, “Ne bilebilirim?”, “Ne yapabilirim?”, “Ne umabilirim?” sorularının bizi bir umuda taşıdığını, bir çıkış yolunun imkanını araladığını, dolayısıyla Gendlin'in felsefesinin anlam krizine bir umut, bir çözüm ürettiğini göstermeyi umabiliriz. Çalışmaya, altında bir serzenişı de besleyen yakıcı bir soruyla başlamanın uygun olacağını düşünmekteyiz: Bugünün dünyasında, üzerinde uzlaşılabilircek anlamlı tek bir şey dahi yok mudur?

BİRİNCİ BÖLÜM

GERÇEKLiĞİN UZAĞINDA: HAKİKAT SONRASI ÇAĞ

1.1. Kavramsal Tartışma

Oxford Sözlüklerinin yaşıyor olduğumuz çağ ile ilgili adlandırması Post-Truth olarak ilan edilmiştir. Sözlükte Post-Truth tanımlaması iki ayrı biçimde, nadir ve sık kullanılan olarak iki ayrı biçimde verilmektedir (Oxford Languages, 2016). Nadir kullanılan anlamıyla Post-Truth, “Gerçeğin açığa çıkmasından sonra meydana gelen ve bundan kaynaklanan” olarak tanımlanır. 1985 – 1992 yılları arasında kullanılmış olan bu tanımda doğrudan bir anlamlandırma olduğunu görmek çok da güç değildir. “Gerçekten sonra” olarak apaçık bir şekilde kendini ifade eden bu tanımda ortaya çıkmış olguların üzerinden yürüyen ve gerçeklikten bir kopuşun olup olmadığına dair belirti göstermeyen bir tanımlamadır. Burada belirsiz bir biçimde duruyor gibi görünse de Oxford Sözlüklerinin bu tanımlamayı 1985 yılından itibaren alıyor olmasını, bazı araştırmacılar Neil Postman (1931 – 2003)’ın “*Amusing Ourselves to Death*”² kitabının önsözüne atıf yaparak imlemişlerdir. Orwell’in 1984’ü ile Huxley’in Cusur Yeni Dünya’sının bir karşılaştırmasını yapan Postman, Orwell’in hakikatlerin karartılması karşısında takındığı tutum ve bunun doğuracağı sonuçların nasıl bir dünyaya zemin hazırlayacağını haykırdığını, Huxley’in ise bilginin fazlalaştığı ve hakikatin bunların arasında görünemez hale geleceği bir dünyanın görünüşünü belirtir olmayı amaçladığını söyler. Orwell ve Huxley’in distopik bir tür olarak ele aldıkları eserlerinin bugün doğrudan doğruya baskıcı yönetimlerde ve liberal yönetim biçimlerinde karşılık bulduğu da görülebilmektedir (Güden, 2020: 111). Post-Truth kavramının birinci anlamına yapılan göndermenin, Postman’ın Huxley örneğiyle ilişkili olduğunu görebiliriz. Bilginin yayılımı değil de, farklı farklı kaynaklardan çoğalarak bir yığın halini alması bizi gerçeğin apaçık ortada olduğu ve gerçeğe göre, gerçekten sonra ilerleyen bir dünyayı yaşıyor olduğumuzu ifade etmeye çalışır.

Sözlükte Post-Truth için 1992 yılından itibaren genel kullanım halini aldığı belirtilen tanımlama ise, “nesnel gerçeklerin siyasi tartışmayı ve kamuoyunu şekillendirmede daha az etkili olduğu durum.” tanımıdır. Bu tanımlama Steve Tesich’in 1992 yılında yayımlanan makalesine atıfla bu yıla dayandırılmaktadır. Post-Truth kavramını Government of Lies [Yalanlar Rejimi] adlı makalesinde ilk kez kullanarak Tesich, 2016’da resmi adı ilan edilecek olan çağın adını yirmi dört yıl önce dile getirmiştir.

² Neil Postman, *Amusing Ourselves to Deat*, Viking Pinguin, 1985, USA

Post-Truth çağ ile ilgili çalışmaların Türkiye’de de yapılmaya başlanması ile birlikte Post-Truth kavramının Türkçe çevirisine dair başlangıçta farklı farklı tanımlamalar ve tartışmalar öne sürülmüştür. Bunlar *gerçekliğin ötesi*, *hakikatin önemsizleştirilmesi*, *gerçek sonrası*, *hakikatin ölümü*, *olgu sonrası* gibi kavram çevirileri ile karşılanmaya çalışılsa da (Özçelik, 2023: 58), hakikat sonrası ve hakikatin önemsizleştirilmesi yapılan çevirilerle daha sık kullanılmıştır.

Alpay’a göre Post-Truth kavramının Türkçe karşılığı için “hakikatin önemsizleşmesi” yerinde bir tanımdır. Oxford sözlüklerindeki “post” ön ekinin, genel anlamda kullanımının bir “sonra olma durumuna” karşılık geldiğini fakat Post-Truth için kullanıldığında kavramın tanımlanması sırasında anlamının genişleyerek, kendisinden önceki sözcüğe bir alakasız olma durumu ve önemsizlik hali anlamına geldiğini vurgular (Alpay, 2021: 25). “Truth” sözcüğünün çevirisi için de genel kullanımda çevirileri yapılan “gerçek” ve “hakikat” sözcüklerinin ayrımlarını belirterek ilerler. “Hakikat” sözcüğünün eski Türkçede “doğruluk” ile eş anlamlı olduğunu ve hakikatin (doğruluk), nesnel gerçekliği ifade eden gerçeğin zihnimizdeki yansımaları imlediğini belirtir (Alpay, 2021: 26). Hakikatin doğruluk ile eş değer olma hali ve nesnel gerçekliğin bir ifadesi olarak gerçeklik bizi burada bir ontoloji ve epistemoloji ayırımına kadar vardır. Nesnel gerçekliği ifade ediş tarzı olarak gerçeklik ontolojinin sınırları içerisinde olurken, hakikat (doğruluk) ise bunun zihnimizdeki bir yansıması olarak bilgi ile ilişkili olduğundan epistemolojinin sınırlarına dahildir.

Post-Truth kavramının hakikatin önemsizleşmesi olarak Türkçe’ye çevrilmesinde doğrudan anlamlılık olarak bir sorun görünmemekle birlikte Alpay’ın kullanımını bir ifade ediş tarzı değil, bir durum bildirme olarak algılamak daha yerinde olacaktır. Hakikatin önemsizleşmesinin kavramsallaşma açısından eksik kalıyor oluşu, onun bu durum bildirme özelliğinin bir sonucudur. Bu çalışma, Post-Truth kavramının en yaygın Türkçe çevirisi olan hakikat sonrasının uygunluğu üzerinden ilerleyecek ve yaşanan ve problemleriyle baş edilmeye çalışılan çağın bir ad olarak en uygun ifadesinin hakikat sonrası olduğu kabulünden yola çıkacaktır. Hakikat sonrası kavramı, yaşadığımız çağ ile ilgili ifadesini sembolik olarak ortaya koymaktadır. Burada bahsedilen sembolik olma durumu, “Hakikat” ve “Sonrası” sözcüklerinin ilk anlamda zihnimizde uyandırdıklarıdır. Çalışmanın ilerleyen satırlarında genişleyerek daha anlaşılır olması hedeflen, “Sonrası” hakikat ile ilgili bir sonra olma durumunu tam olarak ifade etmemektedir. Burada tam olarak ifade etmemesiyle bir nevi açık kapı bırakarak veriliyor oluşu, aslında hakikat sonrasının hakikat durumundan sonrasına da işaret edebileceğinin altını çizmek içindir. Şüphe etmemek gerekir ki problemleriyle baş etmeye başladığımız bu çağ gerçekliğin ve zihinlerimizdeki bir ifadesi olarak hakikatin sonrası

bir manzarayı işaret etmektedir. Hakikat sonrası kavramının bu anlamda Alpay'ın hakikatin önemsizleşmesi tanımlamasını da kapsadığı görülebilmektedir. Hakikat sonrası, gerçekliğe ve hakikate ilgisiz olma durumunun bir tanımıdır. Başka bir ifadeyle hakikat hakikat sonrası bir yabancılaşma anlamını da, tanımları gereği, içinde barındırmaktadır.

1.2. Hakikatin Sonrası Neyi İfade Ediyor?

Artık olması istenilenlerin olabilmesi için her sözün ve eylemin geçerli kılınmaya çalışıldığı bir çağdayız. Birinci koşul, kabullenme. Gerçeklik ile olan mesafenin az olması veya olmaması gerektiğine dair sözler söyleyeceği apaçık ortada olan çalışmada, hakikat sonrasının da “gerçek” bir sorun olarak karşımızda durduğunun kabulüyle başlamanın önemini vurgulamak gerekmektedir. Yargımız, günümüz dünyasında hakikat sonrası olarak anılan kavramın bizi hakikatin neliğini, felsefedeki bugünkü halini ve bu halin sorgulamasını yapmaya çağırır. Var olduğu andan itibaren hakikatin peşinde olan felsefe ve onu gerçekleştirmeyi arzulayan filozof için, her an peşinde olduğunun “sonrası” nı düşünmek, araştırmak ve tartışmak yersizdir. Çünkü hakikat, filozof için henüz varılmamış belki de hiçbir zaman varılmayacak fakat onu var etmiş olan bir evdir. Bu yüzden de hakikat sonrası, bir ardıllığı değil, uzaklığı ifade ediyor gibi görünmektedir. İlk bakışta bu öte olma durumu her ne kadar göze çarpıyor olsa da genel olarak kabul gören tanımı “Nesnel gerçeklerin, kamuoyunun şekillenmesinde, duygulara ve kişisel inançlara hitap edilmesi kadar etkili olmamasıyla ilişkili ya da buna delalet eden durumlar”, hakikat sonrasının aslında hakikatin önemsizleşmesiyle ilgili olduğunu gösteriyor (Mcintyre, 2019: 26). Hakikat sonrasını, gerçek olanın uzağında, kendi çıkarları uğruna olmadıkça ondan pay almayan, onu dilediği şekillerde eğip bükerek geniş kitlelere sunmayı görev edinmiş ve bu gerçek olmayan durumu da dünyanın yeni hali olarak göstermeyi hedefleyenlerin ortaya çıkardığı bir durum olarak görmek gerekir.

Oxford sözlüğü tarafından 2016'da yılın kelimesi seçilmesi itibariyle hakikat sonrası ifadesi, yaşamımızın bugünüde karşımıza çıkan, toplumsal ve bireysel kararlarımızın üzerinde etki etmeye başlayan ve giderek pek az kişinin şaşkınlık ve kızgınlıkla karşı çıkmaya çalıştığı durumun adı oldu. Elbette bu bir birikimin bugündeki sonuçlarını göstermektedir. Hakikati gizlemek, hakikat yerine farklı şeyler söylemek, onu manipüle etmek bütün zamanlarda, bütün dillerde mümkündür. Bugün ise başlı başına bir çağı hakikat sonrası olarak anıyor oluşumuz, bugünü geçmişin yarattığını, geçmişteki ile bugün arasında bir fark olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu farklılığın nedenlerinden en önemlisi de teknolojik gelişmelerin hızlı artışı ve neredeyse sınırları ortadan kaldırmış olmasıdır (Özçelik; 2023: 106).

Hakikat sonrasının bir sosyolojisi yapılmak istendiğinde yukarıdaki etken üzerinden salt halde ilerlemek mümkündür. Fakat felsefi bir incelemede hakikat sonrası durumu hazırlayan

etkenleri araştırma konusu yapmak, öncelikli olarak bu etkenleri felsefi bir incelemeye tabii tutmakla mümkün olacaktır. Hakikat sonrası duruma giden sürecin düşünsel boyutu uzun bir zaman dilimine yayılır. Aydınlanma sonrası gerek salt akılcılığın gerek de bu çerçevedeki Aydınlanmacı anlayışa getirilen eleştiriler bugün yaşadığımız hakikat sonrası durumun hazırlayıcılarıdır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, durumu hakikat sonrasına götüren süreç farklı başlıklar halinde incelenecektir. Burada, felsefi anlamda hakikat sonrasının neye karşılık geldiği ve hakikatin uzağında kurulmaya çalışılan dünyanın kaygı yaratan gerçekliği anlatılmaya çalışılacaktır.

Hakikat sonrasının, yılın kelimesi olarak seçilmeden önce, 1990'lı yılların başından itibaren kullanıldığını biliyoruz. Sırp asıllı Amerikan oyun yazarı ve edebiyatçı Steve Tesich, The Notion'da yayımlanan *A Government of Lies* [Yalanlar Rejimi] adlı makalesinde hakikat sonrasını bir kavram olarak ilk kez 1992 yılında kullanmıştır. Günün Amerikan siyasetini eleştirdiği makalesinde Tesich, giderek gerçeklikten uzaklaşan bir toplumun sorgulamasını yapar. Toplumsal benliğin, hakikatin sınırları içerisinde alınan kararlar dışına çıkıldığında ne derece aşınacağı hakkında sorgulama yapar. Hakikat sonrası duruma uygun bir şekilde davrananların kendi eylem ve söylemlerini geçerli gibi gösterebilmek adına gerçeği can sıkıcı ve hoş olmayan olarak göstermeleri önemli kozlardan biridir. Buna göre yıkımlar, savaşlar, açlık ve yoksulluk durumları karşısında bir insanın takınacağı tavır ile gerçek karşısında takınılacak tavır aynı duruma getirilir. Çünkü bir açlık durumunun gerçekliği acı duygusunu ortaya çıkaracaktır. Hakikat sonrası çağda insanlar bunu bir genelleme haline getirmişler ve gerçekliğin tamamıyla bir "kötü duygu" haline geldiğinden hareketle toplumu ve bireyi bu durumdan kurtardıklarını özellikle medya yoluyla ifade etmişlerdir. Burada önemli olan, bu bilgi çarpıtma karşısında toplumun giderek teslim olur hale gelmiş olmasıdır (Tesich, 1992: 23). Teknolojik imkânların ani bir hızla gelişme göstermesi ve bilginin yayılımının kolaylaşması ile toplumların kontrolü daha kolay hale gelmiştir. Makalede Tesich'e göre bu tarihten itibaren teslimiyet başlamıştır. Bu teslimiyet durumu bir zaman sonra öyle bir duruma evrilmiştir ki; işte bugünün dünyasında tam olarak evrilen bu durumun gerçekliğiyle karşı karşıyayız. Gerçekliğin kötü duygular barındırdığını savunarak onu diledikleri gibi biçimlendiren hakikat sonrası çağa uygun hareket eden insanların eylem ve söylemlerinin yalan / yanlış olduğu apaçık ortadadır. Farkında olan bir zihin için kaygı verici ve tahammülü zorlayan bir duygu durumunun tam karşılığı budur. Hakikat sonrası duruma uygun hareket eden insanlar için hakikatle ilgisi olmayan verilerin yarattığı durum bir utanç sebebi değildir. Çünkü toplumların zihin dünyası, gerçek olan ve işe yarayan / hoş olan arasındaki tercihini ikincisinden yana çoktan kullandı (Tesich, 1992; 25). Bu tercihin bir eğitim sistemi çözülmesinin sonucu

olduğunu belirten Tesich'e göre, yine de tercih karşıtı bir kitlenin bulunduğunu fakat bunların da giderek etkisiz kaldığını doğrudan şu cümle ile belirtir; "...Ancak hayatta kalanların durumu düşüşte."

Hakikat Sonrası çağın ortaya çıkışı ve varlığını dayandırdığı temel etkenlerden bir tanesi ve en önemlisi yalandır. Gerçek karşısında yalanın felsefe tarihindeki önemli ve farklı açıklamalarından biri Friedrich Nietzsche tarafından yapılmıştır. Yalan üzerine açıklamaları aşırılık anlamında olumsuzluk fikri barındırsa da Nietzsche için yalan yaşamı olanaklı kılmanın da bir yoludur (Çalkım, 2017: 3). Nietzsche'ye göre insan yaşama tutunabilmek adına yalana başvurabilir. Aynı zamanda yalan söylemek Nietzsche için insanın olmasını istedikleri karşısındaki bir arzusunu da ifade eder. Hakikat sonrası ile yalan arasındaki bağlantıyı kurması açısından bu durum çok önemli bir noktayı ifade etmektedir. Hakikat sonrası durumda olan değil, olması istenilen veya olmayanın varmış gibi gösterilmesi durumu söz konusudur. Nietzsche'nin insanın yalan karşısındaki bu tutumunu ifade etmesi hakikat sonrasının başlangıç noktalarını tespit edebilmek açısından önemli bir yer tutmaktadır.

Gerçekliğin karşısında, onun etrafından dolanma ve gerçeği bir kenara atma konusunda yalan, hakikat sonrası durumun en sadık yardımcılarının başında gelmektedir. Yalan söylemenin hakikat sonrası ile ortaya çıkmış bir eylem olmadığı açıktır. İnsan iletişiminin başlangıcıyla yalanın tarihi çok da farklı nicel veriler içermez. Fakat hakikat sonrası dönemin yalanları için ortada büyük bir fark olduğunu görebiliriz. Amerikalı yazar Ralph Keyes, Hakikat Sonrası tanımını, yalan üzerinden kurduğu şu cümlelerle destekliyor:

"Yalancılar her zaman var olmuş olsa da, yalanlar genellikle tereddüt ederek, bol miktarda kaygıyla, bir parça suçlulukla, biraz utançla, en azından az biraz mahcubiyetle söylenirdi. Şimdiyse, zeki insanlar olarak, suçluluk duymadan paçayı kurtarabilmek için gerçeği örtbas etmeye gerekçeler buluyoruz. Ben buna hakikat sonrası diyorum. Hakikat sonrası bir çağda yaşıyoruz. Hakikat sonrası, etik açıdan bir alacakaranlık kuşağında yer alıyor. Yalancı olduğumuzu düşünmeden gerçeği gizlememizi sağlıyor. Davranışımız değerlerimizle çeliştiğinde, yapacağımız şey muhtemelen değerlerimizi yeniden düşünmek oluyor. Bırakın diğerlerine karşı kabul etmeyi, çok azımız kendisinin etik dışı olduğunu düşünmek ister; bu nedenle de alternatif ahlak yaklaşımları oluştururuz. Bunları alternatif etik yaklaşımlar olarak düşünün. Bu terim gerçeği gizlemenin ille de yanlış olmadığı, pekala yapılabileceği, bu nedenle de aslında kelimenin olumsuz anlamıyla "yalancılık" olmadığı etik sistemlere işaret ediyor." (Keyes, 2017:22).

Keyes'in Hakikat Sonrası durumu yalan söylemenin derecelendirilmesiyle ölçen bu açıklaması günümüzde hakikat ile olan bağımızın, hakikati sorgulama ve ona ulaşmaya çabalama bir yana, ondan uzaklaşma konusunda söylenen yalanların meşruluğunu savunmak derecesine kadar geldiğini gösterir. Aynı zamanda da hakikat karşısında yalan üzerine savunular gerçekleştirenlerin bu yalan söyleme durumunun üzerinde çok da fazla

durmadıklarını belirtir. Öyle ki, hakikatten uzaklaşacak eylemler karşısında artık yalan söylediğini kabul eden çok az geri bildirim şahit olunuyor (Keyes, 2017: 24). Hakikatin yalan ile örtbas edilmeye çalışılması, yalanı hakikatin tam karşısına konumlandığımızda, bir farkında olma ve bunun bilgisine sahip olma durumunu da ortaya çıkaracaktır. Yalan, hakikatin bilgisinden türer. Hiçbir yalan sahibi yoktur ki, hakikatin gerçekliğinin tam olarak farkında olmasın (Forrester; 1999: 9). Hal böyleyken, sorulması gereken önemli bir soru zihnimizde belirmektedir. Hakikat sonrası durumu yaşayanların gerçekler karşısında bu kadar kolay bir yolla yalana başvuruyor ve yalan söylemek üzerine etik bir sorgulama yapmak bir kenara, söylenenlerin yalanlar değil de gerçeğin farklı varyasyonları³ olduğunu söylerken hissettikleri özgüven duygusu nereden geliyor? Dikkatle incelendiğinde, hakikat sonrası çağda bu duygunun normal derecede yaygın olduğu görülecektir.

Bir topluluk karşısında yüksek sesle kalabalık kitlelere apaçık yalan söyleyen veya ekran ya da yazılı araçlar yoluyla olanı önemsiz, olmamış da varmış gibi gösteren kişilerin kendilerinden ne kadar emin göründüklerini fark etmemek mümkün değildir. Bu insanların siyasetçiler, medya aktörleri, büyük sivil toplum önderleri gibi belirli bir topluluğa hitap eden insanlar oldukları düşünüldüğünde, güç faktörü öne çıkan bir etken gibi görünmektedir. Fakat yine de tek başına güçlü olmak, bireylerin hakikat karşısında bir pozisyon alması için yeterli midir? Cevabı hakikat dünyası ve hakikat sonrası dünyayı net olarak iki ayrı yer olarak düşünüp cevaplamak gerekir. Hakikat sonrası dünyada güç, yine bu dünyanın güç araçları ile elde edilen bir şey, bir araçtır. Gücü araç olarak görmeyi kastediyoruz, en önemli araç olarak görmeyi. Hakikat Sonrası dünyada gücü sunacak olan, makamlar, para, şöhret gibi yine bu dünyanın nesneleridir. Bunları elinde barındıran bir uygulayıcı için gerçeğin dışında söylem ve eylemlerde bulunmak gayet geçerli ve olması gereken şeylerdir. Sorunun hakikat dünyası ile ilgili cevabı ise güç teşkil etmenin gerçekle ayrılmaz bağına ortaya koymaktadır. Balanuye insan, güç ve gerçek arasında hakikat dünyasında ayrılmaz ve birbirini her şartta gerekli kılan bir bağ olduğunu öne sürer. Bu gereklilik var olmaklık açısından çok önemlidir. İnsanın var olmasını bir güç ifade etmesiyle doğru orantılı olarak ifade eden Balanuye, bu gücün ise gerçeklikle kesintisiz bir iletişimle ifade edilebileceğini belirtir (Balanuye; 2020: 11). Hakikat sonrasının güçlü olma durumunun genel geçerliliği ile hakikat dünyasının güçlü olma

³ Hakikat Sonrası çağda yalan söylemenin adı dahi artık “yalan söylemek” olarak geçmiyor. Hakikat sonrasının uygulayıcıları için yalan söylemek, “Gerçeği zenginleştirmek, gerçeği geliştirmek, gerçeği allayıp pullamak, gerçeği şekillendirmek, gerçeği eğip bükme, gerçeği yumuşatmak, gerçeği gölgelemek, gerçeğin daha fazlasını söylemek, gerçeği daha fazla hoşla gidecek şekilde sunmak” gibi ifadelerle adlandırılıyor (Keyes, 2017: 27). Bu da nesnel gerçekliği, “gerçekler” karşısında yalnız bırakıyor. Ortalıkta kulakları sağır edecek ölçüde bağırıp duran bu gerçeklerin arasında nesnel gerçekliğin cılız sesi, kendini anlatamaz oluyor.

durumunun kalıcı ve sürekliliği bu ayrımda kendini göstermektedir. Soruya verilen iki ayrı cevap üzerinden bakıldığında “hakikatin” ve “hakikat sonrasının” dünyasında güce ve insana bakışın farkı çok da gizli saklı bir yerde değildir. Ayrıca odaklanıldığında, hakikat dünyasının güç ifade ediş biçiminin yaygın olması durumunun hakikat sonrası durumun geçersiz kılınmasını sağlayacağı da görülmektedir.

Bruno Latour’a göre ise hakikat sonrası çağı yaşayan insanlar için bir özgüven duygusundan bahsetmek gerekmez. Bu durum tam olarak zıt bir duygu durumuna karşılık gelir. Latour, hakikat sonrası çağda kamuoyunu yönlendiren taraflı ve gerçek olmayan söz veya davranışların hakikatler karşısında bir güvensizlik yaşadığını belirtir. Peki neden gerçekliğin içerisinde güvenli bir mağlubiyet yerine güvensizliği en baştan belli olan, açıkça korkak bir galibiyet tercih edilir olmuştur? Hakikat sonrası tartışmalarında sorulması gereken sorulardan biri de budur. Meseleyi olgusal bir perspektiften ele alan Latour, Hakikat sonrası çağ insanların gerçekliğin karşısına yerleştirmeye çalıştıkları alternatif olguların, ideolojik söylencelerden ibaret olduğu ve gerçeğin karşısında bir özgüven yoksunluğu yaşadıklarını ifade eder. Hakikat sonrası çağ insanındaki duygu durumunun karşılığı tam anlamıyla bir güvensizlik duygusudur (Latour, 2021: 86). Nesnel ve nicel veriler karşısında doğrudan kötü bir hissetme ile yapılacak tek ve en kolay yolu ifade eden bu duygu durumu, Hakikat sonrası dünyanın süreli durumunu verir. İlerlemenin eleştiri ile doğru orantılı olması halinden yola çıkıldığında, hakikat sonrasının karşısında yüksek ve nitelikli bir eleştiri hali bu kötü niyeti ortaya çıkarır. Fakat hakikat sonrası çağın insanları eleştirel bir halin kendi sistemlerini ortadan kaldıracığını bilmiyor değillerdir. Alternatif olguların nesnel gerçekliğin karşısına yerleştirilmiş olması da kaynağını buradan almaktadır. Oysa hakikatin dünyasını savunanların her geçen gün eleştirilerini artırarak devam etmeleri daha önemlidir. Hakikat sonrası dünya, eleştirinin önünün kesildiği, ondan gelecek saldırılara karşı konulamayacağından hareketle duvarların örüldüğü bir dünya halinde doğar ve ilerler. Entelektüel dünya, hakikat sonrasının güçlenmesi karşısında eleştiri yapmak yerine ondan pay alarak retorik ve anlatısal söylemlerde bulunmayı seçer. Bazıları ise, hakikatin dünyasındaki haklılığını bir konfor alanı olarak görür. Duygu durumunu haklı ve güçlü olarak muhafaza ettiğinde hakikat sonrasını geçersiz kılabileceği yanılgısına kapılır. Kimilerine göre ise hakikatin geçersiz kılınması, gerçeklikten uzaklaşılması bir alan açması açısından yararlıdır. Yalnızca eleştiriyor olmak üzerinden var olan karakterler için hakikat sonrası bulunmaz bir fırsat halini almıştır. Oysa hakikat sonrasının en ince kanallara kadar nüfus etmesini engelleyecek olan, hakikatin dünyasında haklılığın farkında olmak, Hakikat sonrası dünyanın argümanlarını geçersiz kılacak eleştirilerde bulunmak fakat bunları yaptığı için kaybettiği zaman için de hayli kızgın olmaktır. Latour şöyle söyler;

“... Eğer öyleyse, burada tehlikenin esas kaynağı kendilerini olgu meselesi gibi gösteren ideolojik argümanlara duyulan ölçüsüz itimat değil de – ki bunlarla etkin biçimde mücadele etmeyi zaten öğrenmiştik – sağlam olgu meselelerine yönelik kötü ideolojik tarafgirlikler kılığına girmiş aşırı güvensizliktir. Nesnel önerme görünümünün ardında gizli halis önyargıları tespit etmek için yıllarımızı harcamışken, şimdi bir de önyargı yanılışmasının ardında gizli kalmış halis nesnel ve su götürmez olguları ortaya çıkarmak zorunda mı kalacağız?” (Latour, 2021: 86).

Elbette kalacaktık, mecbur kaldık. Hakikat sonrası dünyada algının nesnel gerçeklikten daha fazla ilgi duyulur olması ve biliyor olmanın inanıyor olmanın gölgesinde kalması, mevcut durumun eleştirel sesini de çok uzaklardan gelen bir çığlığın seviyesine indirdi. Öyle ki, genel geçer güç araçlarını elinde bulunduran Hakikat sonrası çağ insanların teknik anlamda giderek gücünü arttırması, yapılanların yanlış ve söylenenlerin de yalan olduğunu haykıranların seslerini duyulmaz hale getirdi. Eleştirel seslerin duyulamaz hale gelmesi de hakikat sonrasını kendi gerçekliklerini kurmaya daha müsait bir duruma getirdi. Bugün dünyada, eskiden anlamlı dediğimiz her ne varsa bunların tekrarlanamayacağı, tekrarlansa dahi, üzerine her daim konuşulacak bir şeylerin olduğu dillendiriliyor. Öyle ki, artık kitlesel anlamda fikir devrimleri, büyük dönüşümler dahi kendi yalanlarını beraberinde getiriyor. Çok değil, kısa bir zaman önce yakın coğrafyamızda gerçekleşen Arap Baharı’nın başlangıcı ve sonu arasındaki fark her şeyi ortaya koyuyor. Her ne kadar hakikatin dünyasından giderek uzaklaştırılmaya çalışılsa da hakikat sonrası dünyada yaşayan insanlar baharın ne anlama geldiğini bilmektedir. Bugün ortaya çıkan tabloda hangi baharın manzarası görülmektedir? Hakikat sonrası çağın insanların bu işin içinden “Bahardan kastedilenin ilkbahar olduğunu kim söyledi?” bahanesiyle çıkacak olması şaşırtıcı değildir. “Sonbaharın kastedildiğine dair de bir beyan bulunmuyor.” eleştirisi kısık sesler olarak kaldığı sürece de çıkmaya devam edeceklerdir.

Eleştirinin sesi daha yüksek çıkmak zorundadır (Latour, 2021: 109). Hakikat sonrası çağ aynı zamanda eleştiriye çağırın söylemlerin ve eylemlerin de çağıdır. Bir anlamda o, bir eleştirinin sonucudur. Hakikat sonrası nesnel gerçekliği de eleştirerek ortaya çıkmıştır. İçinde barındırdığı çelişkiler ve bunlara bağlı ahlaki zayıflıklar bugünün dünyasında birer sonuç olarak karşımızda olsa da (Keyes, 2017: 170), Hakikat sonrası geleneksel olarak bilginin elde edilişi, bilgi aktarımı ve bu bilgiye dayanarak atılan gerçekçi adımların eleştirisidir. Bu çalışmada eleştirisini yaptığımız, geçersizliğini ortaya koymayı amaçladığımız özellikleriyle hakikat sonrası düşünce, eleştiriye dayanan ve hakikatin normlarını sorgulamayı görev edinmiş ve toplumsal hafızayı algı oyunları ile yönlendirerek çağı kuran ve sürdürme gayreti gösteren bir problemler sisteminin adıdır. Hakikat sonrasının eleştirisini yapıyor olmak aynı zamanda bir eleştirinin eleştirisidir. İlerlemeci anlayışın temel davranışı olan bu yöntemle, hakikat sonrasının getirdiği tüm eleştirilerin geçersiz kılınması hedeflenmektedir. Çünkü bu çağ ile

gelen yalnızca belirsizlik ve anlam yoksunluğudur. Herkesin kendi hakikati olacaksa veya hakikatin derecesi durumlara göre değişiklik gösterecekse bireyler ve toplumlar hangi ortaklığın güvenli zemininde buluşacaktır? Hakikat sonrası çağ insanlarının geçerliliklerini savundukları ve temel eleştiri noktaları da bu ortaklıklar meselesidir. Hakikatin dünyasında ortaklıklar ve karşılaşmalar toplumların nitelik ve devamlılıklarını sağlar. Bu, gerçekliğin inşasında toplum hafızasını daima diri tutan bir eylemdir. Oysa hakikat sonrası dünyada, toplumsallığın bağlarını da zayıflatan bir etken olarak farklılıklar ve bu farklılıklardan doğan saldırgan bir duygu durumu geçerliliği olan düşünsel zemindir (Özçelik, 2023: 199).

Hakikat sonrası çağın nesnel gerçeklikler karşısında öznel olanın daha ağır bastığına dair tanımlaması “öznel olanın” geçerliliği hakkında bir düşünme eylemi gerektirir. Hakikat sonrası durumda öznenin, nesnel olanın yerini aldığına dair genel görüş bir yanılsama gibi görünmektedir. Burada öznel olanın anlamlılığını sorgulamak sorunun temelini göstermesi açısından önemlidir. Bir adım daha öncelediğimizde öznel olanın belirli bir sınır çerçevesinde nesnelliğin varlığını ortaya çıkarmada etkin olduğunu kavramamıza yardımcı olacaktır. Hakikat sonrası çağda temel sorun, nesnel gerçekliklerin yerini öznel duygu ve inançların alması birebirde örtüşmemekte, aslında öznel olanın hakikat sonrası dünyanın durumları karşısında etkisiz hale getirilmesindedir (Gürsoy, 2021: 151). İnsan zihninden bağımsız bir nesnel gerçekliğin varlığı çağdaş felsefe tartışmalarında güçlü argümanlarla desteklenir. Nesnel gerçekliğin ifade ediliş biçimi ise öznenlikten payını alan bir eylem durumudur. Barbara A. Biesecker, Hakikat sonrası tanımlayıcılarının tamamına yakınının yaptığı gibi, öznel bakışların etkisiyle hakikat sonrasının bilgiden yoksun olma durumuna büründüğünü belirtir (Biesecker, 2018: 335). Öznel bakışların etkisiyle ifadesi, öznel olanın hakikatten tamamen uzak olması gibi algılansa da, bizce bu tam olarak böyle değildir. Hakikat sonrası çağda öznel olanın hakikatle arasındaki köprünün yıkılmış olması, öznenliğin anlamsızlığından ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Hiçbir öznel görüşün, anlamlı düşünüş eylemi gösterdiğinde hakikate uzak olması söz konusu değildir. Sorunu bu zeminde tanımlayarak öznel olan ile hakikat arasındaki ilişki sorgulandığında, gerçeğe odaklı bir öznenliğin hakikat sonrasını geçersiz kılması kuvvetli bir ihtimaldir.

Hakikat sonrası çağın günümüzde bu denli görünür olması konusunda felsefenin de payına düşen bir husus olduğunu Balanuye şöyle ifade eder:

“Felsefenin uzunca bir süredir ve giderek daha fazla “hakikat” fikrinden uzaklaştığını düşünüyorum. Bunun türlü nedenleri var; ama bunların en azından birinin “entelektüel yanılgı” olduğunu düşünmeseydim bu konu bu ölçüde zihnimi meşgul etmezdi. Üstelik sözünü ettiğim yanılgının kaynağında yine felsefenin kendisi var.” (Balanuye, 2020: 7).

Aydınlanma sonrası modernizmin en üst seviyelerine varması ve salt aklın “tek” olarak görülmeye başlanması ve hemen ardından postmodern anlayışın da hem modernizm hem de geleneksel felsefenin birçok kazanımını yok saymasıyla felsefenin yaşadığı “hakikat” krizi, bugünün hakikat sonrası dünyasını bir sonuç olarak ortaya çıkardı. Aklın tek koşul olarak hüküm sürmesi ve bilimsel devrim ile birlikte felsefenin geri plana atılması, hakikat sonrası dünyada da kendini gösterdi. Teknoloji ve dijitalleşme ile felsefenin hakikate dair tanımlamalarının yeniden irdelenmesi gerektiği sonucu ortaya çıktı.

Hakikat sonrası çağın giderek daha çok alanda daha çok çalışmaya konu edilmeye başlanması bütünlüklü olarak soruna çözümlerin aranmaya başlandığını gösterebilir. Bu konu ile ilgili kesin kanının tüm çalışmaların incelenmesiyle verileceği açık olsa da geniş alan çalışması yine de bir farkında olma bakımından önemlidir. Dünya üzerindeki toplumsal ve siyasal krizlerin gerçeklikle olan ilişkisi ilk bakışta da olsa göz önüne getirildiğinde hakikat sonrası eleştiricilerinin elinin daha da güçlendiği kanaatini taşımaktayız. Biesecker’in hakikat sonrası için, “nesnel hareketten, hakikatin göreceleştirilmesine doğru olan yanlış hareketin son adımıdır. (Biesecker, 2018: 330).” tanımlaması yerinde bir tanımlama gibi görünmektedir. Yalan ile ilgili okuduklarımızdan yola çıkarak söyleyebiliriz ki, hakikatin eğilip bükülmesi, gerçeğin nesnel halinden uzaklaşıp bir nevi onun etrafından dolanarak ifade edilmiş tarzları her zaman var olmuştur. Bugün hakikat sonrasını başlı başına bir çağın adı olarak ifade ediyor oluşumuz da bu durumun belirleyicilerinin potansiyellerinin en yüksek noktasına ulaşmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Biesecker’in “son adım” olarak tanımladığı bu çağ, sorunun tüm yönleriyle görülmekte olduğu ve sorunun çözümüne dair yapılması gerekenlerin zamanının geldiğini göstermektedir. Günümüzün teknik ve düşünsel anlamda değişimindeki hız da göz önüne alındığında yakın geçmişten mirasla kuracağımız “yeni” düşünsel çağlarımızın olacağı da beklenen bir durumdur (Özçelik, 2023: 141). Bu yüzden hakikat sonrası dünyanın anlamlı bir yeniden kuruluşla geçersiz kılınması, sonraki “yeni durumlar” için daha güvenli bir düşünsel zemini de kuracağımızı göstermektedir.

Hakikat sonrasının düşünsel anlamda karşılık geldiği noktayı göstermek bu çalışma için önemlidir. Buraya kadar hakikat sonrası ile ilgili kavramsal tartışmalar incelenmiş ve hakikat sonrasının tanımı üzerinden açıklamalar yapılmış, bir katkı sunması açısından hakikat sonrası ile ilgili tarihsel süreç de ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu perspektif, kavramın günümüzdeki anlam ve etkilerini daha iyi kavrayabilmemize olanak tanımaktadır. Böylece, hakikat sonrası olgusu sadece teorik bir çerçevede değil, aynı zamanda tarihsel dinamikler bağlamında da ele alınarak, daha derin bir anlayışa zemin hazırlanmıştır.

1.3. Hakikat Sonrası Çağın Tarihsel Süreci

Hakikat sonrası ile ilgili gerek tanımlama gerekse tartışmalar çok uzak olmayan bir tarihi işaret etse de, hakikat sonrası ile ilgili temel konuların incelenmesinde felsefe tarihinin ilk zamanlarından başlamak mümkün görünüyor. İlkçağ filozoflarının bilgi, gerçeklik ve inanç hakkında öne sürdükleri fikirler, hakikat sonrası çağda bugün tartıştığımız hakikatin göreceli olması fikri ve yaşam içerisinde diğer dinamiklerle olan ilişkisi gibi konularda benzerlikler göstermektedir. Tarihin genelinde de olduğu gibi felsefe tarihinde de hakikatin mevcut olduğu veya olmadığı, bilinebilirliği veya bilinemezliği ya da tekliği veya göreceliği hakkında çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Hakikat sonrasını geçmişten bugüne dek incelemeye de felsefe tarihinin başlangıç dönemlerindeki bu çerçevedeki görüşlerle ilişkilendirmek yerinde olacaktır. Burada ilkçağ düşüncesinde mitoloji ve felsefe, Sofistlerin retorik ve bilginin kesinliği hakkındaki görüşleri ile Ortaçağ düşüncesinde inanç merkezli bilgi anlayışına değinilecektir.

1.3.1. Bilmek ve İnanmak: İlkçağdan Ortaçağa

Hakikat sonrasının bugünkü görünümünün olduğu gibi ilkçağ ve ortaçağda da olduğunu savunmamakla birlikte, hakikat sonrasını oluşturan temel etkenlerin felsefe tarihinin başlangıç zamanlarında da tartışılan konular olduğu bir gerçektir. Her ne kadar hakikat sonrası modern zamanların bir getirisi olarak günümüzde daha belirgin hale gelmiş olsa da bilginin doğası ve iknaya dönük konuşma sanatı olan retorik ilkçağda, inanç merkezli bilgi anlayışı ve inancın otorite haline gelmesi ise ortaçağda hakim olmuştur. Tüm bunlar, hakikat sonrası olgusunun kökenlerinin geçmişe dayanan yönlerini ortaya koymaktadır.

Sözlü kültürlerde, bilgi aktarımı genellikle mitler, efsaneler ve destanlar aracılığıyla gerçekleştirilirdi. Bu anlatılar, tarihsel gerçeklikten ziyade sembolik anlamlar ve daha çok ahlaki dersler içerirdi. Bu durum, hakikatin tamamen anlatıcının aktardıklarına ve buradaki güçlü hitabetle birlikte onu dinleyen inancına bağlı bir bilgi akışını ifade ediyordu. Antik Yunan mitolojisi de ilkçağda bu durumun bir örneğini teşkil etmektedir. Felsefe tarihinde ilkçağ felsefesinin başlangıcından bahsederken her zaman bir mitos – logos ayırımından bahsedilir (Yanık, 2020; 271). Felsefenin başlangıcının sözlü kültürü ifade eden mitolojiden, akıl ve bilgiyi ifade eden felsefeye geçişle gerçekleştiği felsefe tarihçileri arasında hemfikir olunan bir konudur. Buradan hareketle mitolojik dönemin anlatılarının akıl ve bilgi odaklı değil de algısal bir özellik taşımasında hakikat sonrasının temellerini aramak yerinde gibi görünmektedir. Her ne kadar hakikat sonrasının belirgin özelliği nesnel gerçekliği değil de, buna alternatif bir durumu gerçekmiş gibi sunarak algısal bir durum ortaya koymak olsa da, mitolojide de nesnel gerçekliği doğrudan gizlemek yerine, gerçekliği duyguların ön planda olduğu bir biçimde gizleme vardır. Mitolojik unsurların da kendi gerçeklikleri ortaya çıkar böylece. Mitolojik bir

hikayede tek gözlü bir dev olabilir veya uzak bir coğrafyada oraya gelen herkesi başka bir canlıya çeviren bir yaratık da yaşıyor olabilir. Bu yaratık o uzak coğrafyada yaşadığı müddetçe oraya gitmek, görmek pek de istenen bir eylem türü değildir. Kimse gidemediği için de bu uzak coğrafya hakkında bir anlatıcının tüm anlattıkları gerçekmiş gibi görünebilir. Süslü cümleler ile yazıldığında ve güçlü bir hitabet ile canlandırıldığında insan algısında gerçeğe çok yakın hatta gerçek gibi yer edinebilen bu ögeler ile hakikat sonrası arasında tek taraflı bir ilişki olduğu göze çarpmaktadır. Sözlü kültür ve mitolojiler hakikat sonrasını bilinçli olarak beslemiyor olsa da, hakikat sonrası durumu ortaya çıkaran temel özelliklerden bir tanesi, logos karşısındaki mitos düşüncesidir.

Felsefe tarihinde hakikat sonrasının izleri mitolojiden felsefeye geçiş sürecinin ardından da kendini göstermeye devam etmiştir. Felsefenin hakikati arama yolculuğunda ilkçağda Sofistlerin ortaya çıkışı ile hakikat sonrasını doğrudan ilgilendiren hem retorik hem de nesnel gerçeklik konularında tartışmalar yaşanmıştır. Antik Yunan dünyasında retorikğin sanatsal anlamda önemi büyüktü. Fakat Sofistler retorikği, doğruluktan ziyade etkileycilik odağında kullanmayı tercih ettiler (Skirbekk & Gilje, 2011; 54). Sofistlere göre, tek bir hakikatten bahsetmek gereksizdi. Gerçek, durumlar ve kişilere göre değişirdi. Hakikatin mutlak olmadığını, kişiden kişiye ve duruma göre değişebileceğini savunan Sofistlere göre bir insanın düşüncesini değiştirme ve algısını yönlendirmedeki en önemli etken dildir. Sofistlere göre dilin üstün bir meziyetle kullanılmasıyla herhangi bir düşünce herhangi bir insan üzerinde etkili olabilecektir. Sofist felsefenin öncü filozoflarından Protogaras, hakikatin göreliliği hakkındaki görüşlerini şu sözlerle savunmuştur:

“Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle. Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen içinse soğuk değildir.” (Zeller, 2001; 102).

Sofist Protogaras’ın buradaki görüşünden hareketle şunu söyleyebiliriz; nesnel gerçekliğin kişiden kişiye değişmesi ve gerçekliğin kişiye zorunluluğu söz konusudur. Rüzgarın farklı kişilerde hem soğuk hem soğuk olmayan biçimde bir hal alması onun aynı zamanda bir belirli bir özelliğinin olmadığını da gösterecektir. Rüzgarın nesnel özelliği, hepimizin zihninde rüzgarı düşündüğümüzde ortaya çıkan serinliktir. Ondan etkilenmek veya etkilenmemenin onda olanı farklı kılacağı durum nesnel gerçekliğe aykırıdır.

İlkçağ felsefesinde Sofistlerin bilginin doğası ve hakikat karşısında takındıkları tutum, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar tarafından doğrudan eleştirilmiştir. Her biri arasında farklılıklar olsa da temelde aynı felsefi anlayıştan beslenen bu üç filozof, özellikle felsefi görüşlerini her iki filozofun görüşlerinden beslenerek ve bunları eleştirip yenileyerek

ortaya koyan Aristoteles, bilginin bilinebilirliği ve öğrenilebilirliği ile hakikat konularında daha hakim bir anlayışın oluşmasını sağlamışlardır.

Ortaçağda ise dini merkezîyetçiliğin toplumun her alanına nüfuz etmesi ile dini dogmalar ve inançlar, bilginin ve hakikatin temel kaynağı olarak kabul edilmekteydi. “Doğru” ve “Yanlış” hakkında karar vermeye yetkili tek yerin kilise olması özgürce düşünebilmenin önündeki büyük engeli teşkil etmekteydi. Kilisenin otorite misyonunu yalnızca dini meselelerde verdiği kararlarla değil bireysel, toplumsal ve kültürel her alanda yetkili olmasıyla açıklamak mümkündür (Çotüksöken & Babür, 2019; 15). Hakikat sonrası ile Ortaçağın bu genel durumu arasındaki bağlantıyı modern anlamda otoritenin bilimselden algısal dönüşümü olarak görebiliriz. Hakikat sonrası çağda bilim insanlarının ve uzmanların görüşleri nesnel gerçekliği ifade ediyor olsalar dahi, duygulara hitap eden ve algı oyunları ile nesnel gerçekliğe aykırı ifadeler insanların daha çok ilgi gösterdiği konular haline gelmiştir.

1.3.2. Aklın Egemenliği: Modernizm

Hakikat sonrası tarihsel sürecini belirgin hale getirme aşamasında ilkçağ ve ortaçağın ardından, modern dönem olarak adlandırdığımız ve aklın her anlamda ön plana alındığı dönemin bir incelemesini de yapmak gerekiyor. Çünkü hakikat sonrası anlamının yolu modernizmin savunularını kavramaktan geçer. Hakikat sonrası modernitenin temel varsayımlarının bazılarını bir tepki, devamlılık ve de nihayetinde bir kopuş noktasıdır. Kısacası hakikat sonrası modernizmin temelleri üzerinde bugünkü halini almış ve modernizmle zıtlıklar üzerinden bir ilişki kurmuştur. Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi adlı eserinin girişinde modernizmin ne olduğuna dair sorusunu incelemenin en geniş tanımını içine alacak şekilde sorar ve açıklar;

“Üç yüzyılı aşkın süredir düşünce ve davranışlarımızda böylesine temel bir öneme sahip olup da bugün sorgulanan, reddedilen ya da yeniden tanımlanan modernlik nedir? En iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi; insanın yaptığıyla bir olduğunun, dolayısıyla bilim, teknoloji ya da yönetimin daha etkili kıldığı bir üretimle, toplumun yasayla örgütlenmesi ve çıkarların, ama aynı zamanda da tüm kısıtlamalardan kurtulma isteğinin harekete geçirdiği kişisel yaşam arasında bir denklik ilişkisinin olması gerektiğinin olumlanmasıdır.” (Touraine, 2018; 14).

Buradan hareketle ilerleme yolunu seçmiş olanlar için modernizmi incelemek, üç yüzyıllık bir geçmişe odaklanmak anlamına gelir. Aynı zamanda modernizmin insanı bireysel ve toplumsal nasıl değiştirdiğini sorgulamak ve modernliğin eleştirilerini de mercek altına almak da gerekmektedir.

Modernizmin ortaya çıkışı, 17. yüzyılda başlayan Aydınlanma hareketlerine dayandırılır. Bu yüzyılda gerçekleşen Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilali ile birlikte geleneksel

anlayışların sorgulanması ve geçerliliklerinin kalmadığı fikri hakim bir anlayış haline gelmiştir. Bu dönem ortaçağın baskıcı ve dogmatik fikirlerine karşı bir birikmişliğin dışa vurumu olarak da nitelendirilmektedir (Kırılmaz & Ayparçası, 2016; 37). Bu anlamda hem Fransız İhtilali hem de Sanayi Devrimi ile birlikte bireysel ve toplumsal değişimler meydana gelmiştir. Bireysel anlamda özgürleşmeye verilen önem, modern dönemde ortaya çıkan bir durumdur. Toplumsal anlamda da Sanayi Devrimi'nin bir getirisi olarak kentleşme, sanayileşme ve aile yapısına varana dek ortaya çıkan birtakım dönüşümler modernizm sürecinde kendini göstermiştir.

Modernizmin temelini oluşturan Aydınlanma çağının önem verdiği ilk konulardan bir tanesi aklın ön plana çıkarılmasıdır. Akıl, modern dönemde ilerlemenin ve sosyal düzenin belirleyicisi olarak görülmüştür. Modern dönemden hemen önce masalsi mitolojilerin ve dinsel otoritelerin hakimiyeti ile geçen bir çağ yaşanmıştır. Akıl bu otoriteleşmeye karşı güçlü bir araç olarak görülmüştür. Aynı zamanda 17. yüzyılda Kopernik, Galile ve Newton gibi bilim insanlarının buluşlarında ve Descartes gibi filozofların felsefede özgün ve geçmişin otoritesinden uzak fikirlerinin ortaya çıkmasında insan aklı başarılı bir sınav vermiş ve Aydınlanma çağı için ne denli önemli olduğunu ispatlamıştır (Arslan, 1992; 26).

Aklın Aydınlanma çağındaki yükselişi, sadece bilimsel ve felsefi alanlarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal ve siyasi düşünceyi de önemli ölçüde etkilemiştir. Aydınlanma düşünürlerinden John Locke ve Rousseau'nun "doğal haklar" ve toplum sözleşmesi" fikirleri, bireyin özgürlüğünü ve kendi kaderini tayin edebileceği düşüncesini geçerli kılmıştır. Bu Aydınlanmanın bir getirisi olan özgürleşme fikirlerinin görünür olmasıdır. Bireysel özgürleşmenin toplumsal yansıması ise akla önem veren bir toplumun oluşturacağı kurumlar ve bu kurumlarca uygulanan kuralların da akıl odaklı olmasını getirecektir. Modernizm bu anlamda aklın inkâr ettiği geleneksel alışkanlıkları ve kutsalı ifade eden dini durumları reddeder. Modernizme göre bu tarz alışkanlıklara sahip toplumların modern olma durumları imkansızdır (Touraine, 2018; 25).

Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı ilkesi ise iktidarın tek bir elde toplanmasının tehlikelerine dikkat çeker ve akılcı yönetimlerin de önemine dikkat çeker. Akıl odaklı siyasi yönetim anlayışı ile denetlenebilen siyasi yapıların imkanını gerekli kılar.

Aydınlanmanın büyük filozofu Immanuel Kant'ın "Aydınlanma, insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmasıdır." sözü, aklın bağımsız kullanımının ve bireysel sorumluluğun önemini vurgulayarak, Aydınlanma'nın temel felsefesini özetlemiştir. Ona göre bu ergin olmama durumu aşp Aydınlanma'ya erişebilen insanların sayısı azdır. Oysa Aydınlanma durumu için gerekli olan tek durum özgürlük durumudur. Özgür birey, zihninde özgürlüğünün niteliklerinin farkında olacak ve özgürce aklını

kullanabileceklerdir. Özgürce kendi aklını kullanabilen bireylerin Kant’a göre toplumsal ödevlerini gerçekleştirme noktasında işleri daha da kolay olacaktır. Çünkü özgürlük ve aklını kullanma ile kişi ödevinin farkında olacak ve bu sayede gerek kamusal gerek de bireysel işleyiş sorunsuz devam edecektir. (Eyigün, 2019; 147).

1.3.3. Hakikat Sonrası ve Postmodernizm

Modernizmin akla verdiği önem ve aklı ön plana alan anlayışının bir eleştirisi olarak ortaya çıkan postmodernizm anlayışı, modernitenin savunularının karşısına fazlasıyla eleştirel yaklaşmış ve bu eleştirilerin üzerine de farklı alternatifler sunmuştur. Modernizmin aklı birinci plana taşıyan anlayışını ve akla yönelik tek merkezci anlayışını reddeden postmodernizm, bu anlamda akıl üzerindeki tekçi anlayışın karşısına birden fazla ve görece değişebilen hakikatler sunmuştur. Posmodernizmin, modernizmden ayrıldığı temel nokta gerçeklik hakkındaki görüş farklılıklarıdır. Modernizm anlayışına göre gerçeklik, nesnel bir biçimde keşfedilmeyi beklemektedir. Postmodern anlayışta gerçeklik denilen şey kişiye bağlı öznel yorumlamalar neticesinde meydana gelmektedir (Tekkökoğlu, 2023, 456). Hakikat sonrasının algısal olma ve alternatif gerçeklikler sunma durumu göz önüne alındığında posmodernizmin gerçeklik anlayışı, buna zemin hazırlamıştır.

Modernizmin hakikat ile ilgili görüşü tek bir hakikatin bulunduğu ve bu hakikatin bilgisine de ancak aklın rehberliğiyle ulaşılacağı fikri, postmodern durumda birden fazla hakikat olduğu fikriyle eleştirilmiştir. Durumlar ve kişiler özelinde değişimlere uğrayan bir durumu ifade eden postmodernizm tarihi ve bilgiyi göreceli olarak görmüş ve kesintisiz bir şekilde süregelen bir şey olmaktan çıkarmıştır. Her ikisi için de kopuşlar, kesintiler söz konusudur. Bu duruma göre hem bilginin hem de tarihin kesinliği de sorgulanmalıdır. İşte bu yüzden ki, tarih ve bilginin bu kesintili durumları farkedildiğinde artık tek bir hakikatten bahsetme imkanı kalmamıştır (Alpay, 2019; 38). Doğrudan bilime karşı bir şüpheye de yol açan bu postmodern durum, hakikat sonrasının temellenmesi için de bir zemin hazırlamıştır. Bilgiyi kesinlikten çıkarıp kişi ve durumlar karşısında değişken bir hale getiren postmodernizm, hakikati de parçalı olarak algılar ve modernliğin bu en temel savunusuna karşı çıkar. Hakikat sonrası da buradan yakaladığı zeminle alternatif hakikatlerin imkanını ortaya atar (Özçelik, 2023; 147).

Postmodern filozof Lyotard, modernizm eleştirisini temelde modernizmin “büyük anlatılar”ı üzerine kurmuştur. *Postmodern Durum*⁴ adlı eserinde modernizmin, “rasyonalite”, “ilerleme”, “aydınlanma” ve “özgürlük” gibi büyük anlatılarının hiçbir geçerliliklerinin

⁴ Jean François Lyotard, Postmodern Durum, (Çev. İsmet Berkan), BilgeSu Yayıncılık, 2014.

kalmadığını, toplumların artık bu anlatılara şüphe ile yaklaştığını ve böylece bu anlatıların hiçbir yere varmadığı tespitinde bulunur. Postmodernizmin başlangıcını da burada görür Lyotard. Ona göre modernizmin büyük anlatılarının toplumsal bir kuşkuyla yol açmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni yaşam biçiminin adıdır postmodernizm (Özcan, 2022; 169). Hakikat sonrası durum da tam olarak buradan kendini bulmuş gibi görünüyor. Göreceli bir hakikat anlayışı ve nesnel gerçekliğin değil de yorumların dikkate alındığı bir toplumsal durumda hakikat sonrası ortaya çıkmıştır. Bir pragmatizm söz konusudur. Çünkü hakikat sonrası çağda bilgi bir keşifle elde edilmekten ziyade inşa edilmektedir (Tekkökoğlu, 2023; 459). Lyotard bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Anlatısalın, şu veya bu biçim altında anlatısal olmayanın içine geri dönüşü, kesin olarak aşılmış bir olgu olarak görülmemeli. Kaba bir kanıt: Bir buluşun ardından televizyona çağırılan, gazetelere mülakat veren bilim insanları ne yapıyorlar? Tamamen destansılık dışı olan bir bilginin destanını anlatıyorlar. Böylece anlatı oyununun kurallarını yerine getirmiş oluyorlar ki, bunun baskısı, yalnız medya kullanıcılarında değil, kendi içlerinde hala ciddi ölçüde hissediliyor. Şimdi, böyle bir olgu ne dikkate değmez ne de marjinal sayılmalı; zira bilimsel bilginin popüler bilgiyle ya da bundan ne kalmışsa onunla ilişkisini gündeme getiriyor (Lyotard; 2013; 57).”

Jean Baudrillard ise, postmodern felsefede gerçeğin neliği ve niteliği üzerine görüşlerini belirtirken “Simulakr” kavramını kullanır. Postmodern dünyada gerçeğin yerini alan göstergeler olarak Simularklar aynı zamanda bir yansımayı da ifade eder. Baudrillard şöyle söyler;

“... Bundan böyle bir varlıkla çeşitli görünüşleri; gerçekten gerçek kavramına özgü bir yansıtmadan (metafizikten) söz edilemeyecektir. Bundan böyle gerçekten gerçek kavramı arasında düşsel bir beraberlik kurabilmek de mümkün olmayacaktır. Çünkü genetik minyatürleşmeyle ancak simülasyon evreninde karşılaşılmaktadır. Günümüzde gerçek artık minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler, bellekler ve komut modelleri tarafından üretilmektedir. Böylelikle gerçeğin sonsuz sayıda yeniden üretimi mümkün olmaktadır. Bundan böyle gerçeğin akılcı bir görünüme sahip olmasına gerek yoktur, çünkü “gerçek” ideal ya da olumsuz süreçlerle başa çıkabilecek (boy ölçüşebilecek) bir durumda değildir. Gerçek artık işlemsel bir görünüme sahiptir. Aslında buna gerçek bile denilemez, çünkü çevresinde onu sarıp sarmalayan bir düşsellik yoktur. Bu atmosferden yoksun bir hiperuzamda kombinatuvar modeller yayan, sentetik bir şekilde üretilmiş gerçek yani hipergerçektir.” (Baudrillard, 2021; 14).

Baudrillard’ın gerçek hakkında yukarıda söylediklerini hakikat sonrası ile doğrudan ilişkilendirmek mümkündür. Filozofun gerçek hakkında 20. yüzyılın ortalarında ortaya arttığı bu ifadeler hakikat sonrasının bir habercisi gibidir. Baudrillard’ın simülakrlar ve hipergerçeklik kavramları, hakikat sonrası çağı anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Baudrillard'a göre,

modern toplumda simülakrlar o kadar yaygındır ki, gerçeklik ile kopyası arasındaki ayrım giderek bulanıklaşır ve hipergerçeklik olarak adlandırılan yeni bir gerçeklik ortaya çıkar. Bu durum, hakikat sonrası çağda nesnel gerçeklerin önemini kaybetmesine ve duyguların ve inançların ön plana çıkmasına yol açar. Medya, bu süreçte önemli bir rol oynar ve gerçekliği yansıtmak yerine onu yeniden üretir ve simüle eder.

1.4. Hakikat Sonrasının Yansımaları

Hakikat sonrasının başlangıçtan bugüne fikirsel köklerini bir çerçeveye sığdırmanın ardından bugüne, yaşadığımız ve tanık olduğumuz zamanlara değinmek gerekmektedir. Başlıkta yansıma ifadesinin seçilmiş olması, geçmişin getirilerine dikkat çekmektir. Hakikat sonrasına dair bugün yaşadığımız her şey bir sonucu ifade etmektedir. Felsefî anlamda günümüzün en fazla tartışılan bu kavramının sosyal yaşantımızda nasıl görünür olduğu ve hem toplumsal hem de bireysel olarak hangi sonuçları doğurduğu konuları bu başlık altında incelenecektir.

Hakikat sonrası çağda bilginin üretimi, dolaşımı ve özellikle tüketiminin niteliği gündelik yaşantımızda birçok dönüşümün yaşanmasına neden olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Tek bir hakikatin olmadığına iddia edildiği ve bilgi sahibi olduğumuzu düşündüğümüz hemen her konuda “görece” bir durumun içerisinde kaldığımız bu dönemde teknolojinin de hızlıca gelişim göstermesiyle birlikte nesnel gerçekliklerin kolayca gizlenebildiği durumlar yaşıyoruz.

Hakikat sonrasının yansımaları dört başlıkta incelenecektir. Bunlar; hakikat sonrası medya, hakikat sonrası politika, hakikat sonrası toplum ve hakikat sonrası özne. Bu başlıklar altında günümüzde algıların gerçekliği nasıl perdelediğini ve ortaya çıkardığı tabloyu görmemiz, bu durumu ortaya koymak ve farkındalığı arttırmak açısından önemli görünmektedir.

1.4.4. Hakikat Sonrası Özne

Hakikat sonrası çağda Hakikat sonrası özne, olgusal gerçeklerin ve kanıtların önemini yitirdiği, duyguların, inançların ve tekrarlanan iddiaların ön plana çıktığı bir toplumsal bağlamda şekillenen bireyi ifade eder. Bu özne, bilgiye eleştirel bir şekilde yaklaşmak yerine, kendi inançlarını ve ön yargılarını doğrulayan bilgilere daha fazla eğilim gösterir. Bu durum, hakikat sonrası toplumun temel özelliklerinden biri olan gerçekliğin görecelileştirilmesi ile yakından ilişkilidir (Gözel, 2020: 87).

Hakikat sonrası özne, rasyonel düşünceden ziyade duygusal tepkilere öncelik verir. Korku, öfke, umut gibi duygular, bilgi değerlendirme süreçlerini etkiler ve bireylerin belirli iddialara inanmasına veya reddetmesine yol açabilir. Hakikat sonrası çağın bir siyasi liderinin

duygusal bir konuşması, olgusal kanıtlardan bağımsız olarak birçok insanı etkileyebilir. Bu özne, kendi inançlarını doğrulayan bilgilere daha fazla dikkat ederken, bunlarla çelişen bilgileri göz ardı etme eğilimindedir. Bu durum, bireylerin kendi yankı odalarında yaşamasına ve farklı bakış açılarına maruz kalmamasına yol açabilir. Bir komplo teorisine inanan bir kişi, bu teoriyi destekleyen her türlü bilgiyi kabul ederken, çürüten kanıtları görmezden gelebilir. Hakikat sonrası özne, geleneksel otorite kaynaklarına olan güvenini kaybetmiştir (Blumenberg, 2014; 132). Bu durum, bireylerin uzman görüşlerine ve bilimsel verilere şüpheyle yaklaşmasına ve alternatif bilgi kaynaklarına yönelmesine yol açabilir. Mesela, yeni bir bilimsel bulguya karşı bir kişi, bilimsel kanıtlara rağmen, internetteki güvenilir olmayan kaynaklara daha fazla inanabilir. Hakikat sonrası özne, kimlikleri üzerinden düşünmeye ve hareket etmeye daha yatkındır. Bu durum, bireylerin kendi kimlik gruplarından olanların görüşlerini daha fazla benimsemesine ve diğer grupların görüşlerini reddetmesine yol açabilir. Belirli bir siyasi partiye oy veren bir kişi de, bu partinin her türlü eylemini destekleyebilirken, rakip partilerin eleştirilerini görmezden gelebilir. Hakikat sonrası özne, tekrarlanan iddialara, komplo teorilerine ve manipülatif söylemlere karşı daha savunmasızdır. Bu durum, bireylerin kolayca yönlendirilmesine ve belirli siyasi veya ticari amaçlar için kullanılmasına yol açabilir. Sosyal medyada yayılan yanlış bir haber, birçok insanı etkileyebilir ve belirli bir ürünün satışlarını artırabilir (Bulut, 2021; 99). Günümüzde bu durumu kripto para olarak adlandırılan sanal paraların yükselmesi veya düşüşe geçmesiyle örneklendirmek mümkündür. Sosyal medya üzerinden bu paralarla ilgili manipülasyonlar yapıldığında, kripto paralara yatırım yapanların ellerindeki miktarı arttırıp azalttığına şahit oluyoruz.

Hakikat sonrası özne, toplumsal kutuplaşmanın artmasına da katkıda bulunur. Farklı gerçekliklere inanan ve farklı kimliklere sahip olan bireyler arasında diyalog ve anlayış zorlaşır. Nesnel gerçekliğin üzerinden bir ortak anlayış oluşturulamaz. Böyle durumlarda da özne, kendini kutuplaşmış bir dünyanın içerisinde bulur. Hakikat sonrası özne, ortak bir gerçeklik algısının ve dolayısıyla ortak bir iletişim zemininin kaybolmasına neden olur (Çiftçi, 2021; 140). Farklı gerçekliklere inanan bireyler, birbirlerini anlamakta ve ortak bir paydada buluşmakta zorlanırlar. Rasyonel argümanlar ve olgusal kanıtlar, inançlar ve duygular kadar etkili olmadığında, diyalog kurmak ve uzlaşmaya varmak neredeyse imkânsız hale gelir. Bu durum, toplumsal tartışmaların kısır döngülere saplanmasına, karşılıklı suçlamaların ve ithamların havada uçuşmasına ve nihayetinde iletişimin tamamen kopmasına yol açabilir. Örneğin, toplumsal bir karar verme sürecinde karar alma konusunda farklı gerçekliklere inanan iki kişi arasında, bilimsel verilerin tartışılmasından ziyade, birbirlerinin niyetlerini sorgulayan ve kişisel saldırılara varan bir tartışma yaşanabilir. Burada farklı kimlikler konusu yine kendini

gösterecektir. Hakikat sonrası özne, farklı kimliklere sahip gruplar arasında önyargıların ve düşmanlığın artmasına katkıda bulunur. Kendi yankı odalarında yaşayan ve sadece kendi inançlarını doğrulayan bilgilere maruz kalan bireyler, diğer gruplar hakkında stereotipler geliştirebilir ve onlara karşı olumsuz duygular besleyebilir. Bu durum, toplumsal ayrışmayı derinleştirir ve farklı gruplar arasında güvensizlik ve korku ortamı yaratır. Özellikle sosyal medyada yayılan nefret söylemi ve manipülatif içerikler, bu önyargıları daha da körükleyebilir ve toplumsal gerilimleri tırmandırabilir. Günümüzde kendini çok fazla belli etmeye başladığını gördüğümüz bu durumu şöyle örneklendirebiliriz; belirli bir etnik gruba mensup bireyler hakkında yayılan yanlış bilgiler ve nefret söylemleri, bu gruba karşı ayrımcılık ve düşmanlık duygularının artmasına yol açabilir (Gören, 2015; 310). Sosyal medyada bu bahsedilen durumların yaşanmaya başladığını ve hakikat sonrası öznenin burada kendi önyargılarını doğrulayan içerikleri seçici biçimde tüketerek, alternatif gerçeklikler içinde kendini pekiştirdiğini söyleyebiliriz.

1.4.1. Hakikat Sonrası Medya

Geleneksel medya ile günümüzdeki medya arasında hem teknolojik gelişmelerin hızlıca gerçekleşmesi hem de bilgiyi iletme anlayışının değişmesiyle birlikte büyük farklar oluşmuştur. Bu başlık altında bizi ilgilendiren ise hakikat sonrasının günümüzde bir kitle iletişim aracı olarak medyaya nasıl yansıdığıdır. Hakikat sonrası çağda medya, gerçekliğin sunulma ve algılanma biçiminde köklü değişikliklere yol açan karmaşık ve çok boyutlu bir rol oynamaktadır. Hakikat sonrası çağda, nesnel gerçeklerin kamuoyunu şekillendirmede duygulardan ve kişisel inançlardan daha az etkili olduğu bir durum söz konusudur. Medya, bu yeni gerçeklikte hem bu durumun bir yansıtıcısı hem de onu destekleyen bir güç olarak işlev görmektedir. Medya, gerçekleri sunarken duygusal etki yaratmaya ve ilgi çekici hikayeler anlatmaya odaklanmaktadır. Bu durum, rasyonel argümanlar yerine duygusal tepkilerin ön plana çıkmasına ve gerçeklerin manipüle edilmesine yol açmaktadır Ralph Keyes, manipülasyonların zihinleri nesnel gerçeklikten uzaklaştırmasını şöyle vurgular;

“Hakikat sonrasının öğretisi şunu söyler: Yaratıcı veri manipülasyonu ve olgu icat etmek, bizi tek bir doğrunun dünyasının ötesine, anlatısal gerçeğin dünyasına taşıyabilir. Süslenmiş bilgiler ruhen doğru, böylece hakikatin kendisinden daha doğru olabilir.” (Keyes, 2017; 199).

Günümüzde yeni medya olarak isimlendirilen ve doğrudan bireylerin de bilgiyi yayabilmelerine olanak sağlayan internet ve sosyal medya platformları, yanlış bilgi ve dezenformasyonun hızla yayılması için ideal bir zemin oluşturmaktadır. Hakikat sonrasının algısal ortamını kolaylıkla destekleyen bu sosyal medya, bu yanlış bilgileri bazen kasıtsızca, bazen de kasıtlı olarak yayarak kamuoyunu etkileyebilmektedir.

Medya, siyasi aktörler, şirketler ve diğer güç odakları tarafından algı yönetimi ve propaganda amaçlı kullanılabilir. Bu durum, kamuoyunun manipüle edilmesine ve gerçeklerin çarpıtılmasına yol açabilmektedir. Algı yönetimi ve propaganda, medyanın çeşitli yollarla kullanılmasıyla gerçekleştirilebilir. Bunlar arasında, seçici bilgi sunumu, olayların çerçevelenmesi, duygusal dil kullanımı, tekrar, itibar karalama, komplo teorileri yayma ve sahte haber üretme gibi taktikler bulunur. Örneğin, bir siyasi aktör, rakibini kötülemek için gerçekleri çarpıtabilir veya bağlamından koparılmış ifadeler kullanabilir. Bir şirket, ürününün faydalarını abartırken zararlarını gizleyebilir. Bir devlet, düşman olarak gördüğü bir ülkeyi kötülemek için propaganda kampanyaları yürütebilir. Bu tür manipülasyonlar, kamuoyunun algısını etkilemeyi, belirli bir siyasi gündemi desteklemeyi, ticari çıkarları korumayı veya toplumsal kontrolü sağlamayı amaçlar (Köse, 2021: 203).

Hakikat sonrasının medyaya yansması durumunda geleneksel medyanın yanı sıra sosyal medya, bloglar, podcast'ler ve diğer dijital platformlar, farklı bakış açılarının ve bilgi kaynaklarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum, izleyici kitlesinin parçalanmasına ve ortak bir gerçeklik algısının oluşmasının zorlaşmasına neden olmaktadır. Bu parçalanmış medya ortamında, bireyler genellikle kendi inançlarını ve önyargılarını destekleyen bilgi kaynaklarına yönelme eğilimindedir. Bu durum, "yankı odaları" veya "filtre baloncukları" olarak adlandırılan olguların ortaya çıkmasına yol açar (Özdemir & Çokluk, 2021; 243). Yankı odalarında, bireyler sadece kendi görüşlerini yansıtan ve pekiştiren bilgilerle karşılaşır. Bu durum, farklı bakış açılarının duyulmasını engeller, hoşgörüsüzlüğü artırır ve kutuplaşmayı derinleştirir. Filtre baloncukları ise, algoritmaların kişiselleştirilmiş içerik sunması sonucu, bireylerin kendi ilgi alanlarına ve inançlarına uygun olmayan bilgilerden izole edilmesine neden olur. Bu durum, bireylerin dünya görüşlerinin daralmasına ve farklı perspektifleri anlamakta zorlanmalarına yol açabilir (Özdemir & Çokluk, 2021; 246).

Medyanın güvenilirliği konusunda artan şüpheler ve yanlış bilginin yaygınlaşması, doğrulama mekanizmalarının önemini artırmıştır. Ancak, doğrulama süreçlerinin de manipüle edilebilmesi, medya ve bilgi kaynaklarına olan güvenin daha da azalmasına yol açabilmektedir. Medyanın algı yönetimi ve propaganda amaçlı kullanılması, kamuoyunun manipülasyona açık hale gelmesine neden olabilmektedir. Farklı medya platformlarında farklı gerçekliklerin sunulması, bireylerin gerçeklik algısının bulanıklaşmasına ve neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmenin zorlaşmasına yol açabilmektedir. Bu sorunlarla etkin bir şekilde mücadele edebilmek için sadece bireysel medya okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesi yeterli görülmemektedir. Hakikat sonrası durumda aynı zamanda, medya kuruluşlarının etik sorumluluklarını yerine getirmesi, devletlerin dezenformasyonla mücadele konusunda yasal

düzenlemeler yapması ve sivil toplum kuruluşlarının bu konuda farkındalık yaratması gerekmektedir. Bilgi çağının getirdiği bu zorlukların tamamıyla mücadele etmek ancak çok yönlü bir yaklaşımla mümkün olabilir. Aksi takdirde, farklı gerçekliklerin yarattığı kaos ortamı, bireylerin ve toplumların geleceği için ciddi bir tehdit oluşturmaya devam edecektir (Özkan, 2020; 68).

Manipülasyonlara karşı koymak için medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünme becerileri büyük önem taşır. Bireylerin, farklı bilgi kaynaklarını karşılaştırabilmesi, haberlerin ve bilgilerin kaynağını ve amacını sorgulayabilmesi, önyargılarının farkında olması ve duygusal tepkiler yerine rasyonel analizlere dayanması gerekmektedir. Ayrıca, bağımsız ve tarafsız medyanın desteklenmesi, doğrulama kuruluşlarının güçlendirilmesi ve dezenformasyonla mücadele eden sivil toplum örgütlerinin desteklenmesi de önemlidir. Unutulmamalıdır ki, bilgi güçtür ve doğru bilgiye erişim, demokratik bir toplumun sağlıklı işleyişi için vazgeçilmezdir (Schaberg, 2020; 181). Hakikat sonrası çağda medyanın etkilerini anlamak ve manipülasyona karşı korunmak için eleştirel bir medya okuryazarlığına sahip olmak önemlidir. Bu, medya mesajlarını analiz etme, farklı bilgi kaynaklarını karşılaştırma, doğrulama mekanizmalarını kullanma ve kendi önyargılarımızın farkında olma becerilerini içerir. Hakikat sonrası çağda medya, gerçekliğin sunulma ve algılanma biçiminde önemli değişikliklere yol açmıştır. Duygusal etki, yanlış bilgi, algı yönetimi ve sosyal medyanın etkisi, bu çağda medyanın temel özellikleridir. Bu nedenle, medya okuryazarlığına sahip olmak ve medyaya eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmak, günümüz dünyasında giderek daha önemli hale gelmektedir. Neticede geleneksel medyanın tekelinin kırılması ve dijital platformların yaygınlaşması, bilgiye erişimde önemli bir dönüşüm yaratmıştır. Ancak, bu dönüşümün beraberinde getirdiği parçalanmış izleyici kitlesi, yankı odaları, filtre baloncukları ve bilgi kirliliği gibi sorunlar, ortak bir gerçeklik algısının oluşmasını zorlaştırmakta ve toplumsal birlikteliği tehdit etmektedir. Bu nedenle, medya okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesi, farklı bilgi kaynaklarını eleştirel bir şekilde değerlendirebilme yeteneğinin kazanılması ve diyalog kültürünün teşvik edilmesi, hakikat sonrası çağda toplumsal uyumun ve demokratik değerlerin korunması için büyük öneme sahiptir.

1.4.2. Hakikat Sonrası Politika

Hakikat sonrası politika, hakikat sonrasının genel tanımı gereği, olgusal gerçeklerin ve kanıtların kamuoyunu şekillendirmede ve siyasi söylemi etkilemede daha az rol oynadığı, duygulara, kişisel inançlara ve tekrarlanan iddialara daha fazla ağırlık verilen bir siyaset yapma biçimidir. Bu kavram, özellikle 21. yüzyılın başlarından itibaren, internetin ve sosyal medyanın

yaygınlaşmasıyla birlikte siyasi iletişimde yaşanan değişimlerin bir sonucu olarak önem kazanmıştır (Schindler, 2021; 124).

Hakikat sonrası politikada, rasyonel argümanlardan ve olgusal kanıtlardan ziyade, korku, öfke, umut gibi duygulara hitap eden söylemler ön plandadır. Siyasi liderler ve aktörler, kamuoyunu etkilemek için duygusal tepkiler yaratmaya odaklanırlar. Hakikat sonrası politikada, siyasi aktörlerin, kamuoyunun duygularını manipüle etmek ve belirli algılar yaratmak için çeşitli yöntemler kullandıklarını gözlemliyoruz. Bu yöntemleri kullanırken de hakikat sonrasının, günümüzde insanları gerçekten uzaklaştırmak için kullandığı aynı yöntemi başa koyduklarına şahit oluyoruz. Bu da, hakikat sonrası çağın duygular üzerinden oluşturduğu algısal duruma karşılık gelmektedir. Korku ve öfke gibi negatif duygular, düşman yaratmak, tehdit algısı oluşturmak ve seçmenleri belirli bir siyasi çizgiye yönlendirmek için hakikat sonrası politika durumunda sıklıkla kullanılır. Örneğin, göçmenler, azınlık gruplar veya siyasi rakipler, toplumun huzurunu bozan, tehdit oluşturan unsurlar olarak resmedilebilir. Aynı şekilde, umut ve coşku gibi pozitif duygular, edilmiş bir gelecek vizyonu sunmak, birlik ve beraberlik mesajları vermek ve seçmenleri motive etmek için kullanılabilir. Bu duygusal manipülasyon, seçmenlerin doğru düşünme yeteneklerini zayıflatabilir ve onları duygusal tepkilere dayalı kararlar vermeye yönlendirebilir. Böylece hakikat sonrası politikada insan gerçeklerden uzaklaşmış ve algının yönlendirmesi altına girmiş olur. Hakikat sonrası politikada, kimlik siyaseti önemli bir rol oynar. Siyasi aktörler, etnik köken, din, milliyet veya cinsel yönelim gibi kimlik unsurlarına dayanarak belirli gruplarla duygusal bağlar kurmaya çalışırlar. Bu bağlar, rasyonel tartışmanın ve eleştirel düşüncenin önüne geçebilir ve seçmenlerin belirli bir siyasi lidere veya partiye koşulsuz bir bağlılık duymasına yol açabilir. Bu durum, kutuplaşmayı artırabilir ve farklı kimlik grupları arasında gerilim yaratabilir (Önkal, 2021; 200).

Doğruluğu kanıtlanmamış veya hatta yanlış olduğu bilinen iddiaların sürekli tekrarlanması, hakikat sonrası politikanın önemli bir özelliğidir. Bu tekrarlar, zamanla bu iddiaların gerçekmiş gibi algılanmasına yol açabilir. Tekrarlanan yanlış iddialar, "büyük yalan" olarak adlandırılan bir yöntemin bir parçası olarak kendini göstermektedir. Bu duruma göre, ne kadar büyük ve inanılmaz olursa olsun, sürekli tekrarlanan bir yalan, zamanla insanlar tarafından gerçekmiş gibi algılanmaya başlar.⁵ Bu durumun psikolojik nedenleri vardır. İnsanlar, sürekli maruz kaldıkları bir bilgiyi, ilk başta inanmasalar bile, zamanla daha aşına ve dolayısıyla daha inandırıcı bulabilirler. Ayrıca, insanlar, özellikle belirli bir konuda yeterli

⁵ Yalan ile hakikat sonrası arasındaki bu bağlantı çalışmanın "Hakikatin Sonrası Neyi İfade Ediyor?" başlığı altında detaylı olarak incelenmiştir.

bilgiye sahip değillerse, çoğunluğun benimsediği görüşe uyma eğiliminde olabilirler. Bu nedenle, tekrarlanan yanlış iddialar, kamuoyunda bir "çoğunluk görüşü" yanılsaması yaratabilir ve bireylerin kendi düşüncelerini sorgulamasına yol açabilir (Lefebvre, 2019; 12).

Hakikat sonrası politikada, bilimsel veriler, uzman görüşleri ve akademik araştırmalar gibi güvenilir bilgi kaynakları genellikle göz ardı edilir veya itibarsızlaştırılır. Bunun yerine, kişisel inançlar, ideolojik dogmalar ve komplo teorileri ön plana çıkarılır. Hakikat sonrası politikada, uzman düşmanlığı olarak adlandırılabilen bir tutum sıklıkla gözlemlenir. Siyasi aktörler, bilim insanlarını, akademisyenleri ve diğer uzmanları "elitist," "gerçeklikten kopuk" veya "çıkar gruplarının etkisi altında" olarak etiketleyerek itibarsızlaştırmaya çalışırlar. Bu durum, kamuoyunda bilimsel şüpheciliğin yayılmasına ve bilimsel verilere olan güvenin azalmasına yol açabilir. Özellikle iklim değişikliği, aşılar, salgınlar gibi bilimsel olarak aynı fikirlerin olduğu konularda, bu tür itibarsızlaştırma çabaları, toplumların bu sorunlarla etkin bir şekilde mücadele etmesini engelleyebilir. Bilimsel verilerin ve uzman görüşlerinin reddedilmesi, alternatif gerçekliklerin ve komplo teorilerinin yayılması için uygun bir zemin hazırlar (Alpay, 2021; 159). Bu teoriler, genellikle karmaşık olayları basit ve sansasyonel açıklamalarla sunar ve belirli grupları veya kurumları suçlar. Hakikat sonrası politikada, bu tür teoriler, siyasi aktörler tarafından kendi söylemlerini desteklemek, seçmenleri kontrol etmek veya dikkatleri başka yönlere çekmek için kullanılabilir. Bu durum, kamuoyunda kafa karışıklığı yaratabilir, güvensizlik duygusunu artırabilir ve toplumsal kutuplaşmayı derinleştirebilir. Bilimsel verilerin ve uzmanlığın itibarsızlaştırılması, genel olarak bilgi ekosisteminde bir bozulmaya yol açar. Güvenilir bilgi kaynaklarına olan güvenin azalması, bireylerin doğru ve yanlış bilgiyi ayırt etmesini zorlaştırır ve dezenformasyonun yayılması için uygun bir ortam yaratır. Bu durum, sadece siyasi alanda değil, sağlık, eğitim, ekonomi gibi diğer alanlarda da olumsuz sonuçlar doğurabilir. Örneğin, aşı karşıtlığı gibi bilimsel temeli olmayan hareketler, kamu sağlığını tehdit edebilir ve toplumların salgınlarla mücadele etmesini zorlaştırabilir.

1.4.3. Hakikat Sonrası Toplum

Hakikat sonrası toplumda, objektif bir gerçekliğin varlığı sorgulanır ve her bireyin kendi gerçekliğine sahip olduğu iddia edilir. Bu durum, ortak bir zemin üzerinde anlaşmayı zorlaştırır ve toplumsal diyalogu sekteye uğratar. İnsanlar, farklı gerçekliklere inandıklarında, ortak sorunlara ortak çözümler bulmakta zorlanırlar. Bu durum, toplumsal uyumu ve iş birliğini olumsuz etkiler (Köse, 2021; 205). Hakikat sonrası toplumda, rasyonel argümanlardan ziyade duygusal bağlar ve kimlikler ön plana çıkar. İnsanlar, benzer duyguları paylaşan ve aynı kimliklere sahip olanlarla daha kolay etkileşim kurarlar. Hakikat sonrası toplumda, geleneksel

otorite kaynaklarına (bilim, medya, hükümet gibi) olan güven azalır. İnsanlar, sürekli olarak yanlış bilgilerle ve manipülatif söylemlerle karşılaştıklarında, bilgi kaynaklarına şüpheyle yaklaşmaya başlarlar. Bu durum, toplumsal güveni sarsar ve iş birliğini zorlaştırır. Özellikle salgınlar, iklim değişikliği gibi küresel sorunlarla mücadelede, bilimsel verilere ve uzman görüşlerine olan güvenin azalması, toplumların bu sorunlara etkin çözümler bulmasını engelleyebilir (Henstch, 2010; 72).

Medya, özellikle sosyal medya, hakikat sonrası söylemlerin ve duygusal mesajların yayılmasında önemli bir rol oynar. Sosyal medya platformlarındaki algoritmalar, benzer düşüncelere sahip insanların bir araya gelerek "yankı odaları" oluşturmaya ve bu odalarda yanlış bilgilerin ve manipülatif içeriklerin hızla yayılmasına zemin hazırlayabilir. Bu durum, kutuplaşmayı daha da artırabilir ve farklı görüşlere sahip insanlar arasında iletişimi zorlaştırabilir. Ayrıca, sosyal medyada yayılan yanlış bilgiler ve manipülatif içerikler, kamuoyunun duygularını daha da körükleyebilir ve rasyonel tartışma ortamını zehirleyebilir. Hakikat sonrası toplumda, toplumsal etkileşimler de önemli ölçüde değişir. Çevrimiçi platformlar, yüz yüze etkileşimlerin yerini almaya başlar. Bu durum, insanların farklı bakış açılarına maruz kalmasını azaltabilir ve empati duygusunu zayıflatır. Ayrıca, çevrimiçi ortamlarda anonimlik ve fiziksel mesafenin olması, nefret söylemi ve siber zorbalık gibi olumsuz davranışların artmasına yol açabilir (Gürel, 2021; 80).

Hakikat sonrası toplumun tehlikeleri konusunda kamuoyunu bilinçlendirmek için eğitim ve farkındalık çalışmaları yapılması önemlidir. Farkındalık çalışmaları, hakikat kavramının önemini ve bilgi etiğinin temel prensiplerini vurgulamalıdır. Bireylerin, doğru bilgiye ulaşma, bilgiyi doğru bir şekilde paylaşma ve başkalarının bilgi edinme hakkına saygı gösterme sorumlulukları konusunda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Eğitim programları, yalan söylemenin, aldatmanın ve manipülasyonun bireysel ve toplumsal sonuçlarını ele almalı ve dürüstlüğü, şeffaflığı ve hesap verebilirliğin önemini vurgulamalıdır. Örneğin, öğrencilere bilgi hırsızlığı, intihal, yanlış beyan gibi konular hakkında bilgi verilebilir ve bu davranışların etik sonuçları tartışılabilir. Eğitim ve farkındalık çalışmaları, eleştirel düşünme ve sorgulama alışkanlıklarının geliştirilmesine odaklanmalıdır. Bireylerin, karşılaştıkları her türlü bilgiye şüpheyle yaklaşması, iddiaların kanıtlarını araştırması, farklı bakış açılarını değerlendirmesi ve kendi önyargılarının farkında olması teşvik edilmelidir. Eğitim programları, mantık hatalarını tanıma, argümanları analiz etme, kanıtları değerlendirme ve sonuç çıkarma gibi eleştirel düşünme becerilerini öğretmelidir. Örneğin, öğrencilere farklı argümanları analiz etmeleri, mantık hatalarını tespit etmeleri veya bir soruna farklı açılardan yaklaşmaları gibi görevler verilebilir. Sosyal medya platformlarının yanlış bilginin ve manipülatif içeriklerin yayılmasını

engellemek için daha fazla çaba göstermesi ve algoritmalarını bu yönde düzenlemesi gerekmektedir. Hakikat sonrası toplum, modern toplumlar için ciddi bir zorluk teşkil etmektedir. Bu sorunla mücadele etmek için bireylerin, medyanın, devletlerin ve sivil toplum kuruluşlarının iş birliği yapması ve çok yönlü bir yaklaşım benimsemesi gerekmektedir (Forrester, 1999; 194). Aksi takdirde, olgusal gerçeklerin ve rasyonel tartışmanın yerini duygusal tepkilerin ve manipülatif söylemlerin aldığı bir toplumsal ortamla karşı karşıya kalabiliriz. Bu durum, toplumsal uyumu, iş birliğini ve demokratik süreçleri olumsuz etkileyebilir.

Hakikat sonrası çağın toplumsal, kültürel ve bilişsel düzeyde yarattığı dönüşümler, yalnızca bilgiyle kurulan ilişkileri değil, aynı zamanda bireylerin ve toplulukların anlam dünyalarını da derinden etkilemektedir. Bilginin çarpıtılması, duyguların olguların önüne geçmesi ve hakikat fikrine duyulan güvensizlik, bireyin dünyayla kurduğu anlam bağına zayıflatmakta; güven, istikrar ve yön duygusu gibi temel insani ihtiyaçları tehdit etmektedir. Bu noktada, yalnızca hakikatin krizinden değil, aynı zamanda anlamın da erozyonundan söz etmek mümkündür. Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz çağın bu çift yönlü krizi olan hakikatin itibarsızlaştırılması ve anlamın buharlaşması daha derin bir felsefi sorgulamayı gerekli kılmaktadır. İlerleyen bölümde, bu kriz bağlamında hakikat kavramının ne anlama geldiğini, tarihsel ve düşünsel kökenlerini ve bu kavramın yitiminden doğan anlamsızlık durumunu daha yakından ele almayı amaçladım.

İKİNCİ BÖLÜM

HAKİKATİN ANLAMI / HAKİKAT SONRASININ ANLAMSIZLIĞI

2.1. Anlam Neden Önemlidir?

Anlamı düşünüyor olmanın, bütün bir yaşamı düşünüyor olmakla bir olduğuna inanıyorum. Yaşamımız boyunca deneyimlediğimiz her ne varsa küçük küçük parçalar halinde bütün bir hayatı oluşturuyor çünkü. Anlam, insan deneyiminin temel bir yönüdür ve hayatımızın birçok alanında kritik bir rol oynar. Basitçe ifade etmek gerekirse, anlam, bir şeyin ne anlama geldiği, neyi temsil ettiği veya neyi ifade ettiğiyle ilgilidir. Etrafımızdaki dünyayı anlamlandırmamıza yardımcı olur. Olayları, nesneleri ve deneyimleri anlamlandırarak, onlara bir bağlam yerleştirir ve onları daha anlaşılır hale getiririz. Anlam olmadan, dünya kaotik ve anlaşılmasız görünürdü. Anlam, etkili iletişimin temelidir. Başkalarıyla iletişim kurarken, kelimelerin, sembollerin ve jestlerin ortak bir anlamı paylaşmasını bekleriz. Anlam olmadan, iletişim imkansız hale gelir ve yanlış anlamalar ortaya çıkar. Yeni bilgiler öğrenirken, bu bilgileri mevcut bilgi ve anlayışımızla ilişkilendirerek onlara anlam veririz. Anlam, bilgiyi kalıcı hale getirmemize ve onu etkili bir şekilde kullanmamıza yardımcı olur aynı zamanda. Hayatımıza bir amaç ve yön duygusu verir. Hayatta neyin önemli olduğunu, neye değer verdiğimiz ve ne için çabaladığımızı anlamamıza yardımcı olur. Anlam olmadan, hayat boş ve amaçsız görünebilir (Grünberg, 2019; 25).

Anamlı bir şeyler yaptığımızda, daha motive ve tatmin hissederiz. Anlam, eylemlerimize bir değer katar ve onları daha tatmin edici hale getirir. Kim olduğumuz ve hayattaki yerimiz hakkında bir anlam duygusuna sahip olmak, kimliğimiz ve benlik saygımız için önemlidir. Anlam, kendimizi daha güvende, bağlı ve değerli hissetmemize yardımcı olur. Zor zamanlarda, anlam duygusu bize dayanma gücü verir. Zorlukların üstesinden gelmek için bir neden bulmamıza ve umudu korumamıza yardımcı olur. Ortak anlamlar ve değerler, insanları bir araya getirir ve topluluklar oluşturur (Barfield, 2019; 101). Anlam, sosyal bağları güçlendirir ve aidiyet duygusunu teşvik eder. Kültürler, anlam sistemleri aracılığıyla bilgi, değer ve gelenekleri nesilden nesile aktarır. Anlam, kültürel kimliğimizi korumamıza ve kültürel mirasımızı anlamamıza yardımcı olur. Anlam, toplumda kabul edilebilir davranışları tanımlayan sosyal normların ve kuralların temelini oluşturur. Anlam, sosyal düzeni korumamıza ve toplumsal etkileşimleri düzenlememize yardımcı olur. Anlam, insan deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır ve hayatımızın her alanında önemli bir rol oynar. Dünyayı anlamamıza, iletişim kurmamıza, öğrenmemize, motive olmamıza, kimliğimizi oluşturmamıza,

topluluklar oluşturmamıza ve zorluklarla başa çıkmamıza yardımcı olur. Anlam olmadan, hayat boş, amaçsız ve kaotik görünürdü. Bu nedenle, anlam arayışı insanlığın temel bir özelliğidir ve anlamlı bir yaşam sürmek, insan refahı ve mutluluğu için kritik öneme sahiptir.

2.1.1. Epistemolojik Anlam / Ontolojik Anlam

Anlam kavramı, felsefe tarihinde uzun bir süre boyunca, daha çok epistemolojik bir mesele olarak ele alınmış; bilginin doğası, doğruluğu ve aktarımıyla ilişkilendirilmiştir (Grünberg; 2019: 39). Bu bağlamda anlam, zihinsel kavrayışın bir sonucu ya da düşünsel bir içeriğin açık ve tutarlı bir şekilde dışavurumu olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Kartezyen gelenekte, anlam, rasyonel bir öznenin doğru temellendirilmiş bilgiye ulaşmasında bir araç, bir temsil düzeneği olarak işlev görür. Burada anlamın araçsallaşmasındaki önemli nokta, belirtildiği gibi modern felsefeyle birlikte yeniden şekillenen özne ile doğrudan ilişkilidir (Saygın, 2014; 17). Böylece anlam, öznenin nesneye dair bilgisini dile getirdiği bir ifade biçimi olarak konumlandırılır. Bu yaklaşım, anlamı bilgiyle özdeşleştiren ve onu daha çok dış dünyayı temsil eden önermelerin içeriğiyle sınırlayan bir düşünce biçimini beraberinde getirmiştir. Bu düşünce biçiminin daha da açılmış hali Saygın'a göre şu şekilde ifade edilir;

“Modern felsefenin ürettiği özne yeni bir ontoloji ve epistemoloji kategorisidir. Descartes varlığın tözsel bağınsı insana indirgeyerek varlık – töz ilişkisinde yeni bir başlangıç yapmıştır ve bu başlangıç, onto-epistemik gediği aşmaya yönelik klasik felsefelerden de özel bir kopuş olmuştur. İnsanın varlığına dair ifade ettiğimiz iki boyutu temellendirmek üzere Aristoteles, bilgi boyutunun en temel ilkesi olarak özdeşlik ilkesine ulaşırken; varlık boyutunda ise ilk hareket ettiriciye ulaşmaktaydı. Varlık boyutu ve bilgi boyutu arasındaki ilişkiyi ise Aristoteles hareket ve oluş ile kurmuştur. Bu bağın, başka bir ifadeyle bir ve çok ilişkisinin, doyurucu olmayan tarafları İslam felsefesinde Vahdet-i Vücut felsefesiyle, Batı felsefesinde ise panteizm ve Hegelci mutlak idealizm ile aşılmaya çalışılmıştır. Modern felsefenin öznesi, onto-epistemik gediğin bağrında varlık boyutu itibarıyla bakışını dünyayla sınırlandıran bir öznedir. Bu nedenle özne, modern felsefede varlık bağlamında bazı yönleriyle boşlukta salınır. Dolayısıyla da çoğunlukla episteme alanını sorun edinmiştir (Saygın; 2014, 17).”

Bu epistemolojik odak, bilginin kesinliği ve doğrulanabilirliği üzerine kurulu bir felsefi arayışı ortaya çıkarmış, anlamı da bu arayışın bir aracı olarak görmüştür. Anlamın nesnel gerçekliği yansıtma yeteneği ve evrensel geçerliliği, bu dönemde temel sorgulama alanları olmuştur. Ancak modern itibaren günümüze ulaşan felsefi gelişmeler, anlamın salt bir epistemik araç olmanın ötesinde, çok daha derin, varlıksal bir boyuta sahip olduğunu ortaya koymuştur (Tufan, 2020; 54). Özellikle fenomenoloji ve varoluşçuluk gibi yönelimler, anlamın yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda ontolojik bir zeminde ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Anlam, bu perspektiften bakıldığında artık sadece "ne bildiğimiz" değil, "nasıl

var olduğumuz" ile ilgilidir. Bilmenin ötesinde, anlamak ve anlamlı bir şekilde var olmak, insan varoluşunun temel özelliklerinden biri olarak belirir. Bu ontolojik dönüşüm, felsefeyi soyut bilgi kuramlarından, somut insan deneyiminin ve varoluşun incelenmesine yöneltmesiyle sonuçlanmıştır.

Bu dönüşümün önemli izlerini ilk olarak Edmund Husserl'in yönelimsellik (intentionalite) kavramında görmek mümkündür. Husserl'e göre bilinç her zaman bir şeye yöneliktir ve bu yönelmişlik, anlamı ortaya çıkaran asli yapıdır (Taşkın, 2021: 157). Anlam burada, zihinsel bir içeriğin pasif bir şekilde temsil edilmesinden ziyade, öznenin dünyayla kurduğu aktif ilişki çerçevesinde ortaya çıkar. Bu ilişkisellik, varlık ve anlam arasında kurulan yeni bir bağın başlangıcını teşkil eder. Husserl'in bu yaklaşımı, bilincin dünya ile olan etkileşimini merkeze alarak, anlamın salt zihinsel bir inşa olmadığını, aynı zamanda deneyimin içsel yapısıyla ilişkili olduğunu göstermiştir. Bilinç, dünyayı pasif bir şekilde alımlayan değil, aktif olarak anlamlandıran bir yapı olarak belirlenir. Husserl'in 1901 yılında yayımladığı ve yönelimsellik ve bilinç ilişkisine değindiği Mantık Araştırmaları⁶ kitabında hocasının yönelimsellik kavramını ele alarak bu görüşleri elde eder. Tarhan, Husserl'de yönelimselliğin bilinç ile ilişkisine değinir:

"Husserl'e göre 'intensijonalite', bilinç yaşantılarının ayırt edici özelliğidir. Zira bilincin yaşama dünyasındaki tüm olgusal, psişik, edimsel, empirik, metafizik ve göreceli şeylerle beraber indirgemeye uğratılması sonucunda elde kalan tek şey, bilinç ile bilincinde olunan şey arasındaki intensiyonel ilişkidir. Yani bilinç ile bilincinde olunan şey ortadan kalksa bile bu ikisi arasındaki intensiyonel bağ, varlığını sürdürmektedir. İşte tam da bu nedenle Husserl, bilincin her daim bir şeyin bilinci olduğunu kabul edip, fenomenolojik yaşantıları 'intensiyonel yaşantılar' olarak karakterize etmektedir (Tarhan, 2022; 323)."

Bilincin dünyayı algılama noktasında edilgen değil de etken bir görevde olduğu konusunu bir başka düşünür Martin Heidegger çok daha güçlü bir şekilde tesis eder. Heidegger'in temel iddiası, insanın dünyayla olan ilişkisinin en başta anlam üzerinden kurulduğudur. Heidegger'e göre insan varlığı (Dasein), dünyada var olmaya içkin bir şekilde anlam yaratandır (Heidegger, 2011; 218). Bu anlam, dışsal bir açıklama ya da tanımın ürünü değil, doğrudan doğruya varlık ile ilişki içinde açılan bir "açıklık"tır (Lichtung). Bu bağlamda anlam, varlığın içkin bir boyutu olarak belirir; insan, varlığı anlamakla kalmaz, aynı zamanda anlamı dünyada var olma biçimiyle kurar. Anlam artık epistemolojik bir içeriğin konusu değil, ontolojik bir açığa çıkış halidir. Heidegger, Dasein'ın zamansallığını ve sonluluğunu vurgulayarak, anlamın statik bir kavram olmadığını, aksine Dasein'ın sürekli "önünde-olma" ve

⁶ Orj. Logische Untersuchungen.

"atılmışlık" durumlarıyla şekillenen dinamik bir süreç olduğunu ileri sürer (Heidegger, 2011; 303).

Martin Heidegger'den sonrası, anlamı ontolojik düzleme taşıyan bir diğer önemli düşünür Hans-Georg Gadamer'dir. Gadamer, anlamın bir metin ya da söz aracılığıyla aktarılan bir içerikten çok daha fazlası olduğunu, tarihsel bilinç (Historisches Bewusstsein) ve önyargılar (Vorurteile) yoluyla şekillendiğini savunur (Gadamer, 2023; 10). Anlam, hermeneutik bir süreç içerisinde, yorumcunun kendi tarihsel konumlanması ile metin ya da söylem arasındaki diyalojik ilişki üzerinden oluşur. Bu süreç, anlamın her zaman tamamlanmamış, sürekli açığa çıkan ve yeniden şekillenen bir yapı olduğunu ortaya koyar. Böylece anlam, öznel niyetten ya da nesnel içerikten bağımsız olarak, varlıkla kurulan bir ortak zeminde belirir. Gadamer'e göre önyargılar, anlamın oluşumunda olumsuz bir engel değil, aksine tarihsel bilincin bir parçası olarak anlamaya olanak tanıyan yapısal unsurlardır. Yorumlama süreci, geçmişin ve şimdinin diyalogunu gerektirir, bu da anlamın her zaman bağlamsal ve dinamik olmasını sağlar (Gadamer, 2023; 98).

Burada üç filozof üzerinden süreci ortaya konan bu ontolojik yönelim, anlamın durağan, evrensel ve sabit bir içerik olmadığı; aksine, sürekli bir oluş ve etkileşim içinde ortaya çıktığı fikrini doğurmuştur. Anlam, bu bakış açısından değerlendirildiğinde, yalnızca dış dünyaya dair bilgilerin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili bir mesele değil, insanın kendini, dünyayı ve ötekini anlamlandırma biçimlerinin temelini oluşturan bir varoluşsal etki halini alır. Bu bağlamda, anlam sadece zihinsel bir fonksiyon olmaktan çıkarak, insanın dünya ile kurduğu temel ilişkiyi, onun eylemlerini, değerlerini ve varoluşsal yönelimini belirleyen bir güç haline gelir. Anlamın bu sürekli oluş hali, aynı zamanda onun kırılganlığını ve belirsizliğini de beraberinde getirir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Anlam nedir, nasıl ortaya çıkar ve hangi koşullar altında sahicidir?⁷ Epistemolojik yaklaşımlar, bu sorulara nesnellik, tutarlılık ve dilsel temsil üzerinden cevap verirken; ontolojik yaklaşımlar, insanın dünyadaki varoluş biçimlerine, zamansallığına, dil öncesi deneyimlerine ve tarihsel konumlanışına odaklanarak yanıt vermeyi tercih etmektedir. Bu ayrım, anlam krizinin yalnızca bilgiye dair bir sorun olmadığını, aynı zamanda insanın dünyadaki kökensel yönelimiyle ilgili daha derin bir meseleyi açığa çıkardığını göstermektedir. Dolayısıyla, modern felsefe, anlam arayışını, sadece ne bildiğimizin değil, aynı zamanda kim olduğumuzun ve nasıl var olduğumuzun bir sorunu

⁷ Soru cümlesinin ikinci kısmı bu çalışmanın geneli ve ifade etmeye çalıştığı konu açısından çok önemli bir yer kaplamaktadır. Anlamın "sahiciliği" onun doğrudan hakikatle olan ilişkisinin irdelenmesi anlamına gelir. Sahici ve hakiki birbirine yakın anlamlar taşıdıkları için çalışmanın bundan sonraki kısmı, çalışmanın olgunlaşması açısından daha dikkatli okunması gereken kısımdır.

olarak yeniden konumlandırmıştır. Bu varoluşsal arayış, anlamı insani deneyimin merkezine yerleştirerek, felsefenin ve yaşamın temel sorularına yeni bir perspektif sunar.

2.1.2. Anlamın Üç Boyutu: Bilişsel, Duygusal ve Bedensel Katmanlar

Felsefe tarihinde anlamın doğasına ilişkin tartışmalar çoğunlukla onun bilişsel yönü üzerine odaklanmıştır. Anlam, uzun süre boyunca zihinsel bir çözümleme konusu olarak ele alınmış; kavramların içeriği, önermelerin doğruluğu ve düşüncenin tutarlılığı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, anlamı daha çok öznenin rasyonel faaliyetleriyle sınırlandırmış, onun duygusal ve bedensel boyutlarını görmezden gelmiştir. Oysa insan deneyimi yalnızca düşünen bir zihnin ürünü değildir; hisseden bir beden ve yönelen bir varlığın çok katmanlı yapısıyla iç içedir. Bu nedenle anlamı yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda duygusal ve bedensel katmanlarla birlikte ele almak, onu daha kapsayıcı ve varoluşa içkin bir biçimde kavramayı mümkün hale getirir (Johnson, 2007; 2).

Anlamın bilişsel boyutu, klasik felsefenin en belirgin bileşenlerinden biridir. Platon'un idea kuramında anlam, duyulur dünyanın ötesinde bulunan ezeli ve ebedi formların bilgisiyle özdeşleşir. Anlamak, düşünülür dünyanın bilgisine ulaşmak anlamına gelir. Bu yaklaşıma göre anlam, akıl yoluyla kavranabilir ve değişmezdir. Aristoteles ise anlamı daha çok dilsel ve mantıksal çözümlemeler bağlamında ele alır. Kavramların tanımlanabilirliği, önermelerin doğruluk değeri ve kıyas yapısı, anlamın bilişsel zeminini oluşturur. Bu çizgisellik, Descartes'la birlikte zihinsel açıklık ve seçiklik ilkelerine dayanarak daha da sistemli hâle gelir. Descartes için anlam, düşünen öznenin açık ve seçik biçimde kavradığı içeriklerle sınırlıdır. Kant'ta ise anlam, zihnin apriori kategorileri ve duyularla birleşen tecrübesi içinde şekillenir; burada anlamın temelinde bilişsel yapıların etkinliği vardır. Kısacası, yukarıda da daha önceden belirtildiği gibi, modern felsefe boyunca anlam, büyük ölçüde zihinsel temsillere, kavramsal çözümlemelere ve öznenin rasyonel yetilerine dayandırılmıştır. Ancak insan, yalnızca düşünen bir varlık değil; aynı zamanda hisseden, yönelen ve duygular aracılığıyla dünyaya bağlanan bir varlıktır. Bu nedenle anlamın yalnızca kavramsal düzeyde değil, duygusal düzeyde de üretildiği kabul edilmelidir (Dreyfus, 1991; 50).

Duygular, yalnızca zihinsel içeriklerin pasif eşlikçileri değildir; aksine, anlamın doğrudan belirleyicileri arasında yer alır. Hume'un felsefesinde bu vurgu dikkat çekicidir: Ona göre akıl, tutkuların kölesidir; insan eylemleri çoğu zaman rasyonel çıkarımlardan değil, duygusal eğilimlerden kaynaklanır. Bu görüş, anlamın yalnızca zihinsel bir etkinlik değil, aynı zamanda duygusal bir yönelim meselesi olduğunu ortaya koyar.

Duygular, yalnızca bireysel yaşantılara indirgenemez; aynı zamanda sosyal ve dilsel olarak biçimlenmiş yönelimlerdir. Wittgenstein'in geç döneminde geliştirdiği dil oyunları

kavramı, anlamın yalnızca zihinsel temsillerden değil, toplumsal etkileşim ve duygusal tonlama gibi faktörlerden de kaynaklandığını vurgular. Örneğin bir kelimenin anlamı, yalnızca sözlükteki karşılığıyla değil, o kelimeyle ne tür duygusal çağrışımlar yapıldığıyla da şekillenir. Dolayısıyla duygular, dilin kullanımında ve anlamın üretilmesinde aktif bir rol oynar. Bu, anlamın yalnızca ne söylendiğiyle değil, nasıl söylendiğiyle de kurulduğunu gösterir.

Anlamın üçüncü boyutu ise çoğu zaman ihmal edilen, fakat insan varoluşu açısından en temel katmanlardan biri olan bedensel boyuttur. Antik felsefede beden çoğunlukla ruhun taşıyıcısı ya da düşüncenin pasif nesnesi olarak görülmüştür (Hadot, 2020; 70). Burada en önemli referanslardan bir tanesi Platon'un Phaidon adlı eserinde ileri sürdüğü görüşleridir. Platon şöyle aktarır:

“Gerçek filozoflar bedenle değil, ruhla meşguldürler. Onların bütün çabası, ruhu bedenden mümkün olduğu kadar ayırmaya yöneliktir. Çünkü beden, ruh için bir yük ve engeldir. Bedenin tutkuları yüzünden hakiki bilgiye ulaşmak zordur. Bu yüzden beden, ruhun hapisanesidir (Platon, 1998; 69).”

Ancak bu anlayış, 20. yüzyılda fenomenolojiyle birlikte ciddi biçimde sorgulanmıştır. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde anlamın bedensel bir yönelimle kurulduğunu ileri sürer. Ona göre beden yalnızca dünyada bulunan bir nesne değil, dünyayla ilişkili olmanın asli biçimidir. Anlamak, çoğu zaman zihinsel bir çıkarım değil, bedensel bir sezgidir. Merleau-Ponty'nin deyiimiyle insan bedeniyle dünyayı kavrar. Dolayısıyla beden, anlamın kurucu koşullarından biridir (Merleau-Ponty, 2018; 178). Merleau-Ponty bu koşulu şu şekilde verir:

“Beden, dünyaya açılma biçimimizdir. Bedenim olmadan dünyayla ilişki kuramam, dünyayı algılayamam. Bedeni bir nesne olarak değil, yaşayan bir bilinç biçimi olarak anlamamız gerekir. Beden yalnızca mekanik bir taşıyıcı değildir; dünyayla kurduğum anlam ilişkisinin temelidir. Algı, yalnızca zihnin bir işlemi değildir; bedenin yönelimleri, hareketleri ve dünyaya dönüklüğü içinde gerçekleşir. Anlam, bedensel yaşantılarla kurulur. Görmek, işitmek, dokunmak gibi duysal edimler, doğrudan doğruya dünyayla bir temas oluşturur ve bu temasın kendisi anlam üretir. O hâlde anlam, zihnin kapalı bir iç dünyasında inşa edilen bir temsil değildir. Anlam, bedenin dünyayla olan sürekli etkileşiminde, yönelmişliğinde ortaya çıkar. Bedenin hareketleri, algıdaki jestleri ve çevreyle ilişkisi, anlamın asli kaynağıdır (Merleau-Ponty, 2018; 174).”

Bu anlayışa göre anlam, görme, işitme, dokunma gibi duysal eylemlerle bedenin dünyaya açılması sırasında belirir. Özne, bir sözü yalnızca işitmez, aynı zamanda onu hisseder;

bir metni yalnızca okumaz, aynı zamanda onunla etkileşime girer. Beden, bu bağlamda anlamın yalnızca taşıyıcısı değil, aynı zamanda üreticisidir.⁸

Anlamın bilişsel, duygusal ve bedensel bu üç boyutu birlikte ele alındığında anlamın çok katmanlı, dinamik ve içkin bir fenomen olduğu anlaşılır. Modern çağın anlam krizleri⁹ büyük ölçüde bu çoklu yapının indirgenmesiyle ilgilidir. Anlam yalnızca akla, mantığa ya da dile indirgenmiş, bedenin duyumsal deneyimi ve duyguların yönelimi göz ardı edilmiştir. Oysa anlam, tüm bu yönlerin iç içe geçtiği bir varoluşsal alanda ortaya çıkar. Bu çıkarımla açıkça söylenebileceği gibi anlam, yalnızca ne düşündüğümüz değil ne hissettiğimiz ve nasıl yaşadığımız ile ilgilidir (Damasio, 1994; 173).

Anlamı felsefî olarak kavrayabilmek, onu yalnızca zihinsel süreçlerle değil, aynı zamanda duygusal yönelimlerle ve bedensel farkındalıkla birlikte düşünmekten geçer. Böylece anlam, yalnızca bilginin içeriği değil; varoluşun kendini açma biçimlerinden biri olarak anlaşılabilir hâle gelir. Bu üçlü yapı, anlamın yalnızca aklın ürünü olmadığını; duyguların yönlendirdiği, bedenin dünyaya açıldığı ve deneyimin taşıyıcılığıyla kurulan karmaşık bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu noktada, anlamın nerede başladığı ve nasıl ortaya çıktığı sorusu daha da belirginleşmektedir. Anlam, yalnızca dilsel bir yapının içinde mi kurulur, yoksa onu önceleyen daha temel bir deneyim alanına mı dayanır?

2.1.3. Anlamın Kaynağı

Anlamın doğasına ilişkin felsefî tartışmaların en temel meselelerinden biri, onun kaynağının ne olduğuna dairdir. Bu tartışma, yalnızca kuramsal bir sorun olmanın ötesinde, insanın dünyayı nasıl algıladığına, nasıl ilişkilendiğine ve nasıl yaşadığına dair varoluşsal boyutları da içinde barındırır (Gadamer, 2019; 340). Bu çerçevede şu soru belirleyici hâle gelir: Anlam, dilin içinde mi kurulur, yoksa dile öncelik olarak gelen daha temel bir deneyim alanına mı dayanır? Bu soru, özellikle 20. yüzyıl düşüncesinde belirginleşen iki güçlü eğilim aracılığıyla ele alınabilir: bir tarafta anlamı dilin kullanımında temellendiren yaklaşımlar; diğer tarafta da anlamı deneyime doğrudan bağlayan fenomenolojik yönelimler.

Dil merkezli yaklaşımlar, özellikle analitik gelenek içinde gelişmiş ve anlamın temelini dilsel yapılar içinde aramıştır. Bu anlayışın belirleyici örneklerinden biri, Ludwig Wittgenstein'in geç döneminde şekillendirdiği “dil oyunları” kuramıdır. Wittgenstein'a göre bir ifadenin anlamı, onun dil içindeki kullanımına bağlıdır (Hacker, 1980; 43). Her sözcük,

⁸ Husserl'in “intentionalite” anlayışı da bu görüşü destekler. Bilinç bir şeye yöneldiği ölçüde anlam kurulur ve bu yönelim sadece zihinsel değil, bedensel bir edimdir. Bir nesneye bakmak, yalnızca görsel bilgi edinmek değil; aynı zamanda o nesneyle anlamlı bir ilişki kurmaktır. (Bkz. S38)

⁹ İlerleyen sayfalarda ayrı bir başlık olarak incelenecektir.

ancak belirli bir bağlamda, belirli bir toplumsal pratik içinde anlam kazanır. Bu yaklaşımda anlam, sabit ya da evrensel bir içerik değil; kullanımla oluşan, ilişkili ve pratik bir görünümdür. Wittgenstein, bir sözcüğün anlamını onun dilsel kullanımına bağlar (Wittgenstein; 2001; 43). Böylelikle anlamın doğrudan dilsel bağlamla ilişkili olduğunu vurgular. Bu anlayışta dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda dünyanın nasıl görüldüğünü ve kavrandığını belirleyen bir sistemdir. Anlam, bu sistemin içinde kurulur ve bireyin bu sistem içindeki konumu kadar toplumsal ilişkilere de bağlıdır. Dil temelli bu yaklaşıma göre, deneyim bile ancak dile döküldüğünde anlaşılır kılınabilir. Bu görüş, anlamı dile içkin bir fenomen olarak konumlandırır.

Fenomenolojik yaklaşımda ise, anlamın yalnızca dile indirgenemeyeceği, onu önceleyen daha temel bir yaşantı zemini olduğu ileri sürülür. Burada yukarıda daha önce de sırayla görüşlerine yer verilen üç filozofumuzun görüşleriyle ilerlemek yerinde olacaktır. Çünkü anlamın kaynağına dair fenomenolojik görüşler doğrudan yine bu üç filozofun görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Edmund Husserl, bilinçteki yönelimsellik yapısını vurgulayarak, anlamın her zaman bir şeye yönelmiş bilinç içinde doğduğunu savunur (Husserl; 1984; 143). Husserl'e göre bilinç, nesneleri rastgele ya da pasif biçimde algılamaz; onları belirli bir anlam doğrultusunda, yönelimli olarak deneyimler. Bu yönelim, anlamın yalnızca sözel anlatımlarla değil, bilinçle nesne arasındaki ilişki biçimiyle de oluştuğunu gösterir. Dolayısıyla anlam, zihinsel içeriğin dili aracılığıyla dışsallaştırılmasından ibaret değildir; anlam, daha dil öncesi bir bilinç durumunda, özneye dünya arasındaki ilişkinin yapısında yer almaktadır.

Bu görüş, Maurice Merleau-Ponty'nin beden ve algı eksenli yaklaşımıyla daha da ortaya çıkar. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde anlamın, bedeninin dünya ile kurduğu ilişkide doğrudan hissedildiğini savunur. Beden, bu ilişkide yalnızca aracılık eden bir nesne değil; anlamın doğrudan taşıyıcısıdır. Görmek, dokunmak, işitmek gibi deneyimler, yalnızca duysal verilerin alımı değil, aynı zamanda dünyayla anlamlı bir etkileşimdir. Merleau-Ponty'ye göre bir şeyi anlamak, çoğu zaman onu söyleyebilmekten önce gelir; birey, daha ne söyleyeceğini bilmeden, bir şeyin anlamlı olup olmadığını hissedebilir. Bu görüş, anlamın yalnızca sözcüklerle inşa edilmediğini; sezgisel, bedensel ve dil öncesi süreçlerle iç içe oluştuğunu vurgular (Merleau-Ponty, 2018; 221).

Martin Heidegger ise bu tartışmayı ontolojik zemine taşır. Heidegger'e göre insan varlığı, dünyada olmaklığıyla anlam üretir. Anlam, var olan şeylerle ilişkiye geçme biçimimizde açığa çıkar. Bu nedenle anlam, dış dünyaya dair bilgi üretiminin sonucu değil; zaten dünyada anlamla var olan bir varlığın yönelimiyle belirlenir. Dil ise bu ontolojik anlamın ifadesi, bir tür söylenebilirlik düzlemidir. Heidegger'in dili varlığın merkezine alan görüşü,

anlamın yalnızca dilsel kurallar içinde değil, varlıkla kurulan ontolojik ilişkinin bir sonucu olarak açıldığını dile getirir. Yani deneyim anlamı kurar; dil ise onu taşıyan, görünür kılan bir ortamdır(Heidegger, 2011; 165).

Dil temelli ve deneyim temelli bu iki yaklaşım çoğu zaman birbirinin alternatifi gibi görülse de, çağdaş düşüncede bu ayrımın keskinliği sorgulanmaktadır. Dilin deneyimi biçimlendirdiği kadar, deneyimin de dili öncelediği kabul edilmektedir (Evans, 2014; 119). Anlam, ne salt bir dil içi yapı ne de yalnızca duysal bir yaşantıdır; bu iki alanın kesişiminde, çoğu zaman sınır bölgelerinde ortaya çıkan, sürekli yeniden üretilen bir fenomendir. Paul Ricoeur bu konuda bir denge noktası sunar. Ona göre anlam, hem deneyimin zamansallığında hem de dilin anlatısal yapısında kurulur. Yani insan hem yaşar hem anlatır; hem hisseder hem söyler. Bu çift yönlü hareket, anlamın sabit ve tekil bir kaynaktan değil, çok katmanlı bir etkileşimden doğduğunu gösterir. Hakikat sonrası çağda yaşanan anlam krizinin temelinde de bu iki kaynağın birbirinden koparılması yer alır. Anlam, yalnızca dile sıkıştırılmış, görsel ve söylemsel temsillere indirgenmiş; buna karşılık deneyimin derinliği, bedensel ve duygusal yönleri göz ardı edilmiştir. Bu da anlamın yüzeyselleşmesine, hızla tüketilen ama derinleşemeyen bir olguya dönüşmesine neden olmuştur. Dolayısıyla anlamı yeniden düşünmek, bu kopuşu onarmak ve dil ile deneyim arasındaki ilişkileri yeniden kurmakla mümkündür. Anlam tek bir kaynağa indirgenemeyecek kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. Ne sadece dildir, ne de yalnızca deneyimdir; anlam, insanın dünyayla kurduğu çok boyutlu ilişkinin içinde doğar ve şekillenir. Felsefe, bu ilişkinin sınırlarını, kaynaklarını ve olanaklarını sorguladıkça, anlamı yalnızca tarif etmekle kalmaz; onu yeniden kurmanın yollarını da açar. Anlamın neye dayandığına dair dil ve deneyim eksenli bu tartışmalar, yalnızca kuramsal bir ayrım değil, aynı zamanda tarihsel olarak yaşanan kırılmaların felsefi arka planıdır. Özellikle modern dönemde, anlamın kaynağına dair bu ikili yapının nasıl dönüştüğü ve zamanla nasıl krize sürüklendiği sorusu önem kazanır. Anlamın aşkın, ortak ve bütünsel yapısından uzaklaşılması; bireysel, görelî ve parçalı yorumlara yöneliş, modernliğin anlam tasarımıında ciddi bir dönüşümün işareti olmuştur. Bu dönüşümün sonuçları, bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

2.1.4. Modern Anlam Krizi

Modernlik, tarihsel olarak yalnızca bilimsel ve teknik ilerlemeleri değil, aynı zamanda anlamın üretiminde yaşanan köklü bir dönüşümü de temsil eder. Marshall Berman *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* isimli kitabının girişinde bu durumu şöyle ifade eder;

“Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; diğer bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim bütününü modernlik diye adlandırmak istiyorum (Berman, 2000; 12).”

Aydınlanma düşüncesiyle birlikte akıl, birey ve özgürlük kavramları ön plana çıkmış; insan, doğa karşısında yalnızca düşünen bir varlık değil, aynı zamanda kendi anlam dünyasını yaratma kapasitesine sahip bir etken olarak konumlandırılmıştır. Ancak bu özgürleştirici hamlenin içinde paradoksal bir gerilim de barınmaktadır. Geleneksel olarak anlamın dayandığı aşkın ve kolektif temellerin çözülmesiyle, birey artık kendi anlamını kendi başına kurmak zorundadır. Bu durum, görünürde bir kontrol vaadi sunsa da, aynı zamanda bireyi anlamın mutlak sorumluluğuyla baş başa bırakarak ciddi bir varoluşsal kriz yaratır (Touraine, 2018; 467).

Modern düşüncenin bu dönüşümündeki ilk kırılma, anlamın aşkın kaynaklardan özellikle dinî ve metafizik yapıtlardan kopartılmasıdır. Ortaçağ felsefesinde anlam, Tanrı’nın düzeni içinde belirlenir; insan yaşamı, ilahî bir planın parçası olarak anlam kazanır. Augustinus ve Aquinas gibi düşünürler, anlamı Tanrı’nın logos’una dayandırır. Oysa Descartes’la başlayan modern düşüncede, anlamın kaynağı artık dışsal bir varlığa değil, içsel bir benliğe, düşünen öznelliğe yerleştirilir. “Cogito, ergo sum” ifadesi, yalnızca varlık anlayışında değil, anlam anlayışında da radikal bir kopuşu işaret eder. Anlam artık Tanrı’dan değil, düşünceden ve bireysel bilinçten türetilmektedir (Çotüksöken & Babür, 2019; 126). Bu değişimin sonucunda birey, evrenin merkezine oturur; ancak bu merkezileşme bir tür yalnızlaşmayı da beraberinde getirir. Descartes’in öznesi, dünyadan ayrılmış, kendi kesinliğini dışsal olandan koparak kurmak zorunda kalan bir bilinçtir. Kant’ın eleştirel felsefesiyle birlikte bu bilinç, artık yalnızca düşünümsel değil, aynı zamanda yapısal bir kurucu işlev kazanır. Anlam, insan zihninin apriori kategorileri tarafından biçimlendirilir. Ancak bu yapılar, anlamın öznel sınırlarına çekilmesine neden olur. Kant’ın öznesi evrensel olsa da, anlamı ancak fenomenal dünya içinde üretir; numenal olan, yani şeyin kendisi, erişilemez kalır. Böylece anlam, mutlak bir zemin kazanmak yerine, sınırları içinde kalan bir inşaya dönüşür (Oriono, 2022; 191).

Bu sınırlandırma, modernliğin ilerleyen dönemlerinde bireysellik ile birleşerek derinleşir. Nietzsche’nin “Tanrı öldü” ilanı, yalnızca bir teolojik iddianın değil, anlamın aşkın dayanaklarının yitimiyle açığa çıkan bir varoluşsal krizin ifadesidir. Anlam artık hazır verilmiş bir yapı olmaktan çıkmış, bireyin kendi kendine üretmesi gereken bir yük hâline gelmiştir. Ancak birey, bu yükü taşımakta zorlanmaktadır. Ortak değerlerin çöküşü, anlamın öznel

tercihlere indirgenmesine neden olmuş; bu da, hakikatle olduğu kadar anlamla da bağ kurma kapasitesini zayıflatmıştır (Young, 2003; 45).

2.1.5. Anlam ve Toplumsallık

Anlam, yalnızca bireyin zihninde doğan, içsel bir tecrübenin sonucu olan bir olgu değildir. İnsan, anlamı her zaman başkalarıyla birlikte, toplumsal bir bağlam içinde üretir, taşır ve dönüştürür. Bu nedenle anlamın doğasını çözümlemek, bireysel bilinçten çok, bireyin başkalarıyla kurduğu ilişkiler ağı ve içinde bulunduğu kültürel yapıların işleyişiyle birlikte ele alınmalıdır. Anlamın toplumsallığı, onun yalnızca bilişsel ya da duygusal bir etkinlik olmadığını; aynı zamanda sosyal, tarihsel ve sembolik ilişkiler alanında şekillendiğini gösterir.

Felsefi hermeneutik geleneğin önemli bir temsilcisi olan Hans-Georg Gadamer da anlamın toplumsal ve tarihsel boyutunu vurgular. *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde Gadamer, anlamın yorumcunun önkabulleri, tarihsel konumu ve ait olduğu gelenekle girdiği etkileşim yoluyla ortaya çıktığını ileri sürerek şöyle belirtir;

“Anlam, her zaman bir yoruma muhtaçtır ve yorum süreci içinde ortaya çıkar. Yorumu mümkün kılan şey, yorumcunun ait olduğu tarihsel bağlamla, metnin sunduğu anlam ufkunun birleşmesidir. Bu birleşme, anlamın sabit olmadığını, aksine bir ‘anlama olayı’ olduğunu gösterir (Gadamer,2003; 417).”

Ona göre anlam, ne tamamen öznel bir niyetin ürünü ne de salt nesnel bir veridir. Anlam, yorum sürecinde tarihsel bağlamla kurulan bir “horizontverschmelzung”¹⁰ içinde oluşur. Bu süreç, bireyin anlamı yalnızca kendisi için değil, başkalarıyla ortak bir zeminde üretmesi gerektiğini gösterir. Gadamer’in yaklaşımı, anlamın dil içinde, ama tekil bir bilinçte değil, gelenekle ve ötekiyle yürütülen diyalojik bir süreçte üretildiğini ortaya koyar. Modern çağda anlamın krize girmesi, büyük ölçüde bu toplumsal yapılarla olan bağın kopmasıyla ilgilidir. Ortak anlatıların çözülmesi, geleneksel anlam üretim biçimlerinin yitimi, bireyin kendi anlamını yalnız başına üretmeye zorlanmasına yol açmıştır. Bu durum, bireyin hem bireysel hem toplumsal düzeyde yabancılaşmasına neden olmuş; anlam artık yalnızca içsel bir sezgiye veya kişisel tercihlere dayandırılmak durumunda kalmıştır. Bu da anlamın kırılğan, geçici ve doğrulanamaz bir yapı hâline gelmesine yol açmıştır. Anlamın toplumsal doğasını yeniden kavrayabilmek, yalnızca bireyin iç dünyasına değil, onun ötekilerle ve kurumlarla kurduğu

¹⁰ Ufukların Kaynaşması : Gadamer’e göre anlamın oluşumu, farklı tarihsel ve kültürel ufukların karşılaşması ve kaynaşması sürecidir; buna “Horizontverschmelzung” yani ufukların kaynaşması denir. Her birey, kendi geçmişi, deneyimleri ve önvarsayımlarıyla belirlenen bir anlam ufkuna sahiptir. Anlamı kavramak, salt bir nesneye ya da metne sabit ve nesnel bir şekilde bakmak değil, karşı tarafın ufkunu kendi ufkuyla birleştirerek yeni bir anlayış alanı yaratmaktır. Bu süreçte, önyargılarımızın ve ön yargılarımızın farkına vararak, onları diyalog yoluyla dönüştürürüz. Böylece anlam, statik bir kavram olmaktan çıkar, tarihsel ve sosyal bağlamda sürekli yenilenen, zenginleşen dinamik bir olgu haline gelir. Gadamer’in bu yaklaşımı, hermenötik anlayışta yorumun özünü ve anlamın tarihsel-temporal yapısını kavramamıza olanak tanır.

ilişkilere odaklanmayı gerektirir. Anlam, yalnızca düşünülmez; yaşanır, paylaşılır ve çoğu zaman ortak sembolik biçimlerle inşa edilir. Bu nedenle anlamın imkânı, yalnızca bireyin zihninde değil; aynı zamanda kolektif bilinçte, tarihsel pratikte ve dilsel ortaklıklarda aranmalıdır (Kolektif, 2023; 101).

Buraya kadar olan anlatımlardan ortaya çıkacak sonuç şunu göstermektedir; anlam toplumsal bir fenomendir. O, yalnızca bireyin iç dünyasında değil, başkalarıyla kurduğu ilişkiler ağı, ortak değerler ve semboller sisteminde şekillenir. Anlamın bu ilişkisel doğası, onun hem paylaşılabılır hem de tartışılabilir olmasını sağlar. Bu nedenle anlamı yeniden düşünmek, toplumsal birlikteliği, tarihsel kökleri ve kamusal etkileşimi yeniden kurmakla yakından ilişkilidir. Anlamın toplumsal bağlamda üretildiği ve bireyin bu süreçte yalnızca alıcı değil, aynı zamanda katılımcı bir fail olduğu açıktır. Ancak bu toplumsal zeminin modernlik sonrası süreçlerde çözülmesi, ortak anlam yapılarını zayıflatmış; bireyler, artık kendi anlatılarını yalnız başına kurmakla yükümlü hâle gelmiştir. Bu durum, postmodern düşüncenin merkezinde yer alan anlamın dağılması, çoğullaşması ve nihayet çökmesi fikrini beslemiştir. Bir sonraki bölümde, postmodern felsefede anlamın nasıl ele alındığı ve bu yaklaşımların hangi krizleri beraberinde getirdiği incelenecektir.

2.1.6. Postmodernizmde Anlamın Çöküşü

Postmodernizm, anlamı sabit, evrensel ve aşkın bir yapı olarak kabul eden geleneksel yaklaşımlara karşı köklü bir eleştiridir. Bu eleştiri, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik, kültürel ve siyasal düzeyde kök salmıştır (Koçakoğlu, 2012; 83). Modernliğin büyük anlatılarına akıl, ilerleme, özne, bilim, hakikat gibi kavramlara yöneltilen bu eleştirel bakış, anlamın doğasına ilişkin düşünme biçimlerinde de radikal bir dönüşüm yaratmıştır. Postmodern düşünürler, anlamın durağan ve mutlak bir öz olarak var olmadığını, aksine sürekli ertelenen, bağlama bağlı, çoğul ve kırılğan bir yapı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu çoğullaşma, zamanla bir çözülmeye ve nihayetinde bir tür anlam çöküşüne evrilmiştir.

Jean-François Lyotard'ın, postmodern durumu “büyük anlatılara inanılmaması” biçiminde tanımladığını daha önce belirtmiştik. Ona göre modern çağın aydınlanmacı projeleri artık inandırıcılığını yitirmiştir. İnsanlık, tarihin anlamlı bir yöne doğru ilerlediğine dair inancını kaybetmiş; bilgi, anlam ve hakikat kavramları parçalanmıştır. Lyotard'a göre artık evrensel geçerliliği olan bir hakikat tasarımı ya da anlam çerçevesi yoktur; bunun yerine birbirinden kopuk, yerel, bağlama özgü “küçük anlatılar” egemen olmuştur. Bu durum, anlamı sabitleyen referans noktalarının kaybına yol açarken, özne ile dünya, birey ile toplum, düşünce ile gerçeklik arasındaki bağları da zayıflatır (Lyotard, 1991, 45).

Postmodernizmde anlam yalnızca çoğullaşmakla kalmaz; aynı zamanda kendi kendini boşa çıkaran, erteleyen, asla tam olarak belirlenemeyen bir yapı hâline gelir. Jacques Derrida'nın "fark" (différance) kavramı, bu çöküşün felsefî temelini oluşturur (Rutli, 2016; 52). Derrida'ya göre hiçbir kavram, kendi başına sabit ve yeterli değildir; her anlam, başka bir anlama gönderme yaparak oluşur. Anlam, bu sürekli ertelenme ve farklılaşma içinde bir türlü "orada" olmaz. Bu anlayış, anlamın her zaman geçici, kararsız ve tamamlanamaz olduğunu öne sürer. Bu bakış açısı, dilin merkezinde bir boşluk olduğunu ve bu boşluğun anlamı sürekli olarak yerinden ettiğini gösterir. Böylece anlam, güvenilir bir yapı olmaktan çıkar; onun yerine, kaygan, çoğul ve sabitlenemeyen bir alan oluşur (Derrida, 2017; 123).

Jean Baudrillard ise anlamın yalnızca çözülmediğini, yerini sahte olanın, yani simülakrların aldığını ileri sürer. Baudrillard'a göre çağdaş toplumda gerçeklik, imgeler tarafından kuşatılmış ve sonunda ortadan kaldırılmıştır. Simülakrlar, artık gerçekliği temsil etmez; onun yerini alır (Baudrillard, 2021; 134). Bu durum, anlamın temsil yoluyla kurulmasını da imkânsız hâle getirir. Çünkü artık ortada temsil edilecek bir "gerçek" yoktur. Baudrillard, bu durumu "gerçekliğin çölünde simülasyon" olarak tanımlar. Anlam, burada yalnızca bir boşlukta dolaşan görüntüler, imajlar ve gösteriler düzeyinde var olur. Bu anlamda postmodern toplum, anlamın değil, etkileyciliğin, hızın ve geçiciliğin toplumdur. Baudrillard bunu şu şekilde ifade eder:

"Simülasyon, artık gerçekliği sadece taklit etmekle kalmaz; onun yerine geçer, yerini tamamen alır. Gerçeklik, simülasyonun içinde erir ve yok olur. Artık gerçek ile temsil arasındaki ayrım bulanıklaşmıştır; çünkü simülasyon, gerçekliğin yerine geçen yeni bir gerçeklik düzeyi yaratmıştır. Bu yeni gerçeklikte, gerçeklik ve simülasyon birbirine karışır, birbirinden ayırt edilemez hale gelir. Simülasyon, gerçekliğin sınırlarını aşarak, onun yerini alan ve belirleyen bir güç konumundadır (Baudrillard; 2021; 18)."

Postmodern düşünce, anlamın merkezi bir özne tarafından üretildiği fikrini de reddeder. Öznenin kendisi parçalanmış, çoğul ve geçici bir yapı hâline gelmiştir. Böylece anlam, artık sabit bir fail tarafından inşa edilen bir yapı değil; farklı toplumsal, kültürel ve dilsel konumlanışların geçici kesişiminde ortaya çıkan bir olay hâline gelir. Bu, anlamı hem daha açık hem de daha belirsiz kılar. Anlam artık yalnızca "ne söylendiği"yle değil, "kim tarafından, hangi bağlamda, ne amaçla söylendiği"yle de ilgilidir. Bu çoğulculuk, bir özgürleşme imkânı sunduğu kadar, anlamın derinleşmemesi, ortaklık kurulamaması ve normatif bir zemin üretilmemesi gibi krizleri de beraberinde getirir. Postmodern söylemin merkezinde yer alan bu anlam çözülmesi, yalnızca teorik düzeyde kalmaz; aynı zamanda sanat, siyaset, medya ve gündelik yaşam gibi alanlarda da gözlemlenebilir. Sanatta içerikten çok biçimin; siyasette ilke yerine imajın; iletişimde derinlik yerine hızın egemen olması, bu çözülmenin toplumsal

tezahürleri olarak okunabilir. Bu koşullarda anlam, artık yaşamın yönünü belirleyen bir pusula değil; geçici olarak başvuru, ancak derinlikli bir yönelim sağlayamayan bir etiket hâline gelmiştir. Postmodernizm, anlamı sabitleyen bütün yapıları yerinden ederek, bireye çoğul, açık ama aynı zamanda kırılğan bir anlam evreni bırakmıştır. Bu evrende birey, kendi anlatısını kurmakta özgürdür; fakat bu anlatı ne kadar sağlam temellere dayanırsa dayansın, daima başka anlatılarla kuşatılmış, sorgulanabilir ve geçici kalacaktır. Bu durum, anlamın otoriter biçimlerde dayatılmasına karşı bir eleştiri olarak değerli olsa da, aynı zamanda bireyi sürekli bir anlam erozyonuna maruz bırakır. Anlamın çöküşü, yalnızca metafizik yapıların yıkımı değil; aynı zamanda yönelim kaybı, derinlik kaybı ve hakikatin çözülmesiyle iç içe ilerleyen bir varoluşsal krizin adıdır. Postmodern düşüncenin anlamı sabitleyen tüm yapıları sorgulaması, yalnızca bireyin yönelim kapasitesini değil, hakikatin doğasına dair felsefi güveni de zayıflatmıştır. Bu çözülme, yalnızca anlamın kaybı değil, aynı zamanda hakikatle kurulan ilişkinin krizi olarak da okunmalıdır. Bu nedenle, anlam sorunsalını derinleştirebilmek için hakikatin tarihsel ve felsefi temellerine yeniden bakmak zorunlu hâle gelmektedir.

2.2. Hakikatin Felsefe Tarihindeki Bazı Durakları

Hakikat, felsefe tarihinin en temel ve karmaşık konularından biridir. İnsanlık tarihi boyunca filozoflar, hakikatin ne olduğu, nasıl bilinebileceği ve hayatımızdaki rolü üzerine farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Sokrates için hakikat, ahlaki ve etik ilkelerle yakından ilişkilidir. "Kendini bil" düsturuyula, hakikate içsel bir sorgulama ve diyalektik yöntemle ulaşılabilceğini savunmuştur. Platon'un İdealar Kuramı'na göre, görünen dünya bir yanılsamadır ve gerçek hakikat, duyularla algılanamayan, değişmeyen İdealar dünyasında bulunur. Örneğin, bir "güzellik" İdeası vardır ve dünyadaki güzel şeyler bu İdeanın yansımalarıdır. Aristoteles için hakikat, gerçeklikle uygunluktur. Bir önermenin gerçek olması için, gerçek dünyadaki durumla örtüşmesi gerekir. Gökyüzü mavi önermesi, gökyüzü gerçekten mavi ise doğrudur (Kenny, 2007; 59).

Orta Çağ felsefesi, Hristiyanlık inancının etkisi altında kalmıştır. Hakikat, Tanrı ile özdeşleştirilmiş ve vahiy yoluyla bilinebileceği düşünülmüştür. Augustinus, hakikatin içsel bir aydınlanma ve Tanrı'nın lütfuyla bilinebileceğini savunmuştur (Augustinus; 2003; 274). Aristoteles'in felsefesini Hristiyan teolojisiyle sentezleyen Thomas Aquinas, hakikate hem akıl yoluyla hem de vahiy yoluyla ulaşılabilceğini savunmuştur (Aquinas; 2006; 102).

Yeni Çağ felsefesi, aklın ve deneyin önemini vurgulamış ve hakikatin bilgiyle ilişkisini yeniden ele almıştır. Descartes, "Düşünüyorum, öyleyse varım" (Cogito ergo sum) önermesiyle, şüphe edilemeyecek bir temel hakikat arayışına girmiştir. Rasyonel düşüncenin hakikate ulaşmanın temel yolu olduğunu savunmuştur. Locke, bilginin kaynağının deneyim olduğunu

savunmuş ve hakikatin duyular aracılığıyla algılanan dünya ile uyum içinde olduğunu belirtmiştir. Kant, bilginin hem deneyimden hem de akıldan kaynaklandığını savunmuş ve "kendinde şey" ile "görünüş" arasında bir ayrım yapmıştır. Hakikate, "kendinde şey"e tam olarak ulaşamayacağını, ancak "görünüş" dünyasında bilgi edinebileceğimizi belirtmiştir.

Nietzsche, geleneksel hakikat anlayışlarını eleştirmiş ve hakikatin bir "yorum" olduğunu, güç istencinin bir ifadesi olduğunu savunmuştur (Nietzsche, 2006; 36). Pragmatistler için hakikat, pratik sonuçlarıyla değerlendirilir. Bir inancın doğru olması, işe yaraması, sorunları çözmesi ve deneyimde doğrulanması anlamına gelir. Fenomenoloji, bilincin deneyimini ve deneyimin yapısını inceleyerek hakikate ulaşmayı hedefler. Postmodernistler, evrensel ve nesnel bir hakikatin olmadığını, hakikatin söylemler, güç ilişkileri ve kültürel bağlamlar tarafından inşa edildiğini savunmuşlardır. Hakikat, felsefe tarihinin en temel ve karmaşık konularından biri olmaya devam etmektedir. Farklı filozoflar ve felsefi akımlar, hakikatin doğası, kaynağı ve bilinebilirliği üzerine farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Günümüzde ise, hakikat sonrası çağıın getirdiği yeni zorluklarla birlikte, hakikat kavramı yeniden değerlendirilmektedir.

2.2.1. Klasik Felsefede Hakikat: Platon ve Aristoteles

Hakikat kavramı, felsefe tarihinin en köklü meselelerinden biri olarak özellikle Antik Yunan düşüncesinde güçlü biçimde ele alınmıştır. Platon ve Aristoteles, bu bağlamda yalnızca Batı metafiziğinin değil, aynı zamanda hakikat tasavvurunun da kurucu figürleri olarak öne çıkar. Her iki düşünür de hakikati insanın bilgi arayışıyla ilişkilendirmiş, ancak onu temellendirme biçimlerinde önemli farklılıklar ortaya koymuştur. Platon'da hakikat, değişmeyen ideaların bilgisiyle özdeşken; Aristoteles'te hakikat, önermeler aracılığıyla nesnel gerçekliğe uygunlukla belirlenir. Bu ayrım, anlamın ve bilginin doğasına ilişkin köklü yaklaşımları da beraberinde getirir.

Platon'un düşüncesinde hakikat, duyulur dünyada değil, akılsal düzlemde bulunan idealar dünyasında temellenir. Ona göre duysal dünya, sürekli değişim ve aldatıcı görünüşlerle doludur; bu nedenle gerçek bilgiye, yani episteme'ye duyular yoluyla ulaşamaz. Hakikat, yalnızca aklın kavrayabileceği, ezeli ve ebedi idealar dünyasına yönelmekle elde edilir. Bu görüş, *Devlet* adlı eserinde yer alan "mağara alegorisi"nde çarpıcı bir biçimde dile getirilir. Bu alegorinin merkezinde, gölgeleri gerçek zanneden insanın, hakikate ulaşabilmesi için mağaradan çıkması, yani görünenin ötesine geçmesi gerekir (Platon, 1998; 86). Platon'a göre hakikat, görünüşlerin ardında yer alan, değişmez olanın bilgisiyle özdeşir; bu bilgi, yalnızca felsefi sezgi ve akıl yoluyla kavranabilir. Böylece hakikat, bireyin duysal deneyimlerinden

bağımsız, aşkın ve ontolojik bir yapıya sahiptir. Platon'un bu hakikat anlayışı, anlam kavrayışına da doğrudan etki eder. Zira anlam, duysal dünyadaki bireysel ya da bağlamsal ifadelerle değil, ideaların kavranmasıyla mümkündür. Yani bir nesne, bir söz ya da bir kavram ancak ilgili ideasıyla ilişki kurduğunda gerçekten anlamlı hâle gelir. Bu yönüyle Platon'un düşüncesi, anlamı aşkın bir zeminde temellendirir ve onu mutlaklıkla ilişkilendirir. Hakikat, bu bağlamda, yalnızca doğru olan değil, aynı zamanda gerçek anlamın kendisidir.

Aristoteles ise Platon'un bu aşkın hakikat anlayışına daha deneyimsel ve mantıksal bir yaklaşım getirir. Ona göre hakikat, düşüncenin ya da ifadenin, nesnel gerçeklikle uygunluk ilişkisi içinde olmasıdır. *Metafizik* adlı eserinde meşhur ifadesiyle: “Bir şeyi, olduğu gibi olduğunu söylemek doğru (*aletheia*), olmadığı gibi olduğunu söylemek ise yanlıştır.” Bu tanım, hakikati epistemolojik düzleme çeker. Burada hakikat, aklın kendi başına ulaştığı aşkın bir bilgi değil, özne ile nesne arasındaki uygunlukta ortaya çıkan bir ilişkidir. Bu yönüyle Aristoteles, hem ontolojik hem de dilsel düzlemde hakikati tanımlamaya yönelir. Hakikat tartışmalarının kökeni, Batı felsefesinin doğuşuyla birlikte gündeme gelen *aletheia* kavramına kadar uzanır. Eski Yunanca'da “gizlenmemişlik”, “açığa çıkma” anlamlarına gelen *aletheia*, yalnızca epistemolojik bir doğruluğu değil, varlığın kendisini açığa vurma biçimini de ifade eder. Platon ve öncesindeki düşünürlerde *aletheia*, bilginin nesnesi olan gerçekliğin üzerindeki perdeyi aralama, onu görünür kılma süreci olarak düşünülmüştür. Bu nedenle hakikat, yalnızca bir cümledeki doğruluğu belirten bir ölçüt değil, aynı zamanda varlığın ontolojik açıklığıdır.

Bu çerçevede *aletheia*, klasik doğruluk teorilerinden ayrılır. Modern dönemde yaygınlaşacak olan uyum, tutarlılık ya da pragmatik doğruluk gibi yaklaşımlar, çoğunlukla yargıların nesnel gerçeklikle ilişkisini temellendirmeye çalışırken; *aletheia*, varlık ile zihin arasındaki bu ilişkiden önce gelen, ontolojik bir açıklık durumuna işaret eder. Heidegger'in de 20. yüzyılda tekrar gündeme getirdiği bu kavram, hakikatin yalnızca bir epistemik uygunluk değil, bir varlık tarzı olduğunu gösterir. Bu nedenle, *aletheia* temelli hakikat anlayışı, anlam ile doğrudan ilişkili bir zeminde yer alır: çünkü anlam da, tıpkı *aletheia* gibi, gizli olanın görünür hale gelmesidir. Platon'un hakikat anlayışı, onun ontolojisi olan idealar kuramıyla doğrudan bağlantılıdır. Platon'a göre duysal dünya sürekli değişim içinde olduğundan, hakikat burada bulunamaz. Gerçek bilgi ve hakikat, ancak değişmeyen ve ezeli olan idealar dünyasında mevcuttur. Bu nedenle Platon'un felsefesi, hakikati yalnızca düşünceyle kavranabilen aşkın bir alanın bilgisi olarak konumlandırır. İdealar, varlığın hakiki biçimleridir; duysal nesneler ise bu hakiki biçimlerin yalnızca gölgeleri ya da kopyalarıdır. Bu çerçevede anlam da, duysal olanın ötesindeki idealarla kurulan ilişki üzerinden mümkündür. Bir nesne ancak ideaya olan yakınlığı ölçüsünde anlamlı hale gelir (May, 2022; 56). Örneğin, adaletin hakiki anlamı,

duyusal dünyadaki adil ya da adaletsiz olaylarla değil, adalet ideasıyla kurulan düşünsel ilişkiyle anlaşılabilir. Bu yaklaşımda anlam, doğrudan hakikate bağlıdır ve bu hakikat aşkındır. Duyusal olanın içsel bir anlamı yoktur; anlam, ideaya katılım ile kazanılır.

Aristoteles, hocası Platon'un idealar kuramını eleştirerek hakikati aşkın bir dünyada değil, bu dünyadaki varlıkların yapısında temellendirir. Ona göre hakikat, var olanın ne ise o olarak ifade edilmesidir. "Bir şeyin var olduğunu söylemek, o şey gerçekten var ise doğrudur; var olmadığını söylemek, gerçekten yoksa yine doğrudur." biçimindeki tanımı, Aristoteles'in klasik *doğruluk* teorisinin ilk formülasyonlarından birini sunduğunu gösterir. Ancak Aristoteles'in hakikat anlayışı yalnızca mantıksal bir ilkeye indirgenemez. O, dili yalnızca ifade aracı olarak değil, varlığın kavranmasını sağlayan bir yapı olarak görür. Dil, düşünce ile varlık arasında bir köprü işlevi görür ve bu köprü sayesinde anlam oluşur. Bu çerçevede, anlamın kaynağı hem varlığın düzeninde (ontolojik düzlemde), hem de bu düzenin doğru temsilinde (epistemolojik düzlemde) aranmalıdır. Aristoteles'in *logos* kavramı da bu bağlamda önem kazanır. *Logos*, hem söz, hem düşünce, hem de akıl anlamına gelir. Bu bütünlük, anlamın yalnızca dışsal bir ilişki değil, varlığın içkin bir niteliği olduğunu gösterir. Dolayısıyla Aristoteles için hakikat, yalnızca bir bilgi kategorisi değil; aynı zamanda bir dilsel ve mantıksal açıklık biçimidir. Bu da anlamın felsefi olarak nasıl temellendirileceğine dair köklü bir örnektir (Aristoteles, 2020; 97).

Aristoteles'in önerdiği bu uygunluk kuramı, hakikatin yalnızca kavranan değil, aynı zamanda söylenen ve mantıksal olarak ifade edilen bir şey olduğunu gösterir. Burada dil, hakikatin taşıyıcısıdır. Hakikat, ancak önermeler aracılığıyla dile getirilebilir; yani anlamlı sözler içinde var olur. Bu da hakikatin anlamla kurduğu bağın daha görünür olmasını sağlar. Dolayısıyla Aristoteles'te anlam ve hakikat arasındaki ilişki, Platon'daki gibi aşkın bir düzlemde değil, dilsel ve mantıksal düzlemde temellenir. Bununla birlikte Aristoteles'in hakikat anlayışı da yalnızca yüzeysel bir betimleme değildir; o da gerçekliğin doğasına ilişkin soruları merkezine alır (Platon, 1998; 45).

Ancak Platon'un değişmez olanı esas alan yaklaşımına karşılık, Aristoteles bu değişimi, neden-sonuç ilişkileri içinde, varlığın ereksel yapısıyla birlikte anlamlandırmaya çalışır. Bu çerçevede hakikat, yalnızca doğruyu söylemek değil, varlığın doğasını açıklamakla da ilgilidir. Çünkü onun dört neden kuramı, hakikati yalnızca görünenin ötesinde değil, onun işleyişinde ve ereğinde de arar. Bu da Aristoteles'in hakikati hem düşünce hem deneyimle ilişkili olarak gördüğünü gösterir. Platon ve Aristoteles'in hakikat yaklaşımları, anlam felsefesi açısından da iki temel yönelim ortaya koyar. Platon, anlamı idealarla ilişkili bir sezgiye bağlarken; Aristoteles, anlamı dilsel çözümleme ve gerçeklik uyumuna dayandırır. Bu iki yaklaşım,

sonraki felsefe tarihinde sık sık yeniden üretilmiş; hakikatin aşkın mı, deneyimsel mi, zihinsel mi yoksa toplumsal mı olduğu tartışmalarının zeminini hazırlamıştır. Klasik felsefede hakikat, her ne kadar farklı biçimlerde ele alınsa da, hem Platon hem Aristoteles için gerçekliğe ulaşmanın imkânı olarak merkezî bir konumdadır. Bu anlayış, anlamın kaynağı ve işlevi bakımından da felsefenin temel dayanaklarından birini oluşturur. Hakikatin idealarla özdeş ya da önermelerle doğrulanabilir olması, anlamın da ya aşkın ya da bağlamsal biçimde temellenmesine yol açar. Her iki düşünürün yaklaşımı, hakikatin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda evrensel ve kavranabilir bir yapı olduğunu savunarak, anlam krizlerinin doğmasına neden olan sonraki felsefî kırılmaların zeminine karşı güçlü bir gelenek sunar. Platon ve Aristoteles'in ortaya koyduğu hakikat anlayışları, anlamı ya aşkın bir idealar düzenine ya da dilsel ve mantıksal uygunluk ilişkisine dayandırarak temellendirmiştir. Ancak bu yaklaşımlarda hakikat, hâlâ evrensel, sabit ve erişilebilir bir yapıya sahiptir. Oysa modern felsefeyle birlikte hakikatin bu evrensel doğasına yönelik ciddi sorgulamalar başlamış; özne, bilginin ve anlamın merkezine yerleştirilmiştir. Bir sonraki bölümde, Descartes ve Kant'ın düşüncelerinde hakikat tasarımının nasıl dönüştüğü ve bu dönüşümün anlam meselesini nasıl etkilediği ele alınacaktır.

2.2.2. Modern Felsefede Hakikat: Descartes ve Kant

Modern felsefe, hakikatin doğasına ilişkin yaklaşımda köklü bir paradigma değişimini temsil eder. Bu değişim, özellikle bilgi arayışının merkezine insan öznesinin yerleştirilmesiyle belirginleşir. Hakikat artık aşkın bir düzlemde, değişmez ilkelere bağlı bir gerçeklik olarak değil; düşünen, bilen ve yargılayan öznelliğin etkinliği içinde temellenmeye başlanır. Bu yeni dönemde hakikatin ölçütü, artık nesnel bir ontoloji değil, öznel bir epistemolojidir. Descartes ve Kant, bu dönüşümün iki temel figürü olarak hakikat kavrayışını yeniden tanımlamış; anlamın doğasına ilişkin yaklaşımları da radikal biçimde etkilemişlerdir.

René Descartes, modern düşüncenin kurucu figürü olarak bilinir. Onun felsefesi, hakikatin ancak kesinlik ve kuşkuyla yer bırakmayan bir temelde kurulabileceği fikrine dayanır (Descartes, 2022; 32). *Meditasyonlar* adlı eserinde Descartes, tüm bilgileri sistematik biçimde sorgularken, sonunda ulaştığı temel ilke “Cogito, ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım) olur. Bu ilke, hakikatin artık dış dünyada değil, düşünen öznenin bilinçli farkındalığında temellendiğini ortaya koyar. Hakikat, bu anlayışta, nesnel gerçekliğin doğruluğundan ziyade, öznenin kendi düşüncelerinin apaçıklığına ve seçikliğine dayanır. Dolayısıyla hakikat, öznel kesinlik ile tanımlanır ve dış dünyaya yönelmeden önce, bilincin içeriğinde aranır (Descartes, 2022; 76).

2.2.2.1. Hakikatin Yeni Anlamı

17. yüzyılda modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Rene Descartes, hakikatin felsefî temellerini radikal bir biçimde yeniden ele almıştır. Ortaçağın skolastik düşüncesinden koparak yeni bir bilgi sistemi kurma hedefi, Descartes’i “hakikatı” kesinlik kavramı üzerinden kurmaya yönlendirmiştir. Bu bağlamda filozofun en ayırt edici yöntemi metodik şüphedir. Ona göre duyular, gelenekler ve otoriteler yanılabılır. Dolayısıyla tüm bunlara dayalı hiçbir bilginin hakikatle ilgisi yoktur. Bu yaklaşım, yalnızca felsefî bir kuşku değil, aynı zamanda epistemolojik bir devrimdir. Descartes’ın düşünüyorum, öyleyse varım önermesi, hakikatin artık dış dünyadan değil, bireyin düşünme eyleminden türediğini gösterir. Bu, hakikatin nesnede değil, öznde temellendirileceği bir çağın başlangıcıdır. Modern özne, artık sadece bilen değil; hakikati kuran ve onu yargılayan fail hâline gelir. Böylece Descartes’ın özne merkezli bilgi felsefesi, hakikatin kaynağını tanrısal vahiyden ya da evrensel düzenden alıp bireysel aklın içsel tutarlılığına dayandırır. Bu bağlamda anlam da yeni bir biçim kazanır. Artık anlam, Tanrı’nın yarattığı ontolojik düzenden değil; insan zihninin açıklığı ve matematiksel yapısından doğmaktadır. Matematiksel düşünce, Descartes için yalnızca bir araç değil, aynı zamanda hakikatin doğasına en uygun ifade biçimidir. Böylece “hakikat” sözcüğü, klasik felsefede varlığın açığa çıkması anlamını taşıırken; modern felsefede artık temellendirilebilirlik, kesinlik ve şüpheden arındırılmışlık gibi özelliklerle tanımlanır hale gelir (Caputo,2022; 51).

Ne var ki, bu yaklaşım aynı zamanda anlamın deneyimden kopuşunu da beraberinde getirir. Descartes’ın zihinsel kesinlik arayışı, duyu verilerini ikincil konuma indirerek anlamı soyut ve geometrik bir düzleme çekmiştir. Bu durum, hakikatin giderek dış dünyaya yabancılaşması ve bireyin kendi içsel dünyasında sıkışması gibi varoluşsal sorunlara zemin hazırlar. Modern felsefenin sonraki dönemleri, bu içe kapanık özne modeliyle hesaplaşma çabası olarak da okunabilir. Bu yaklaşıma göre anlam da artık dış dünyayla kurulan ilişkiden değil, öznenin kendi düşünsel yapılarından türetilir. Descartes, hakikatin teminatı olarak Tanrı’yı muhafaza etse de, epistemolojik süreci öznenin zihinsel işlemleri üzerinden yürütür (Descartes, 2022; 81). Bu durum, hakikatin içkinleşmesine, bireyin anlamı dışsal bağlamlardan bağımsız olarak üretme yükümlülüğü altına girmesine neden olur. Duyuların aldatıcı olabileceğini vurgulayan Descartes, hakikatin duyusal deneyime değil, aklın açık ve seçik kavrayışına dayanması gerektiğini savunur. Bu bağlamda hakikat, artık duyuya değil düşünceye, deneyime değil yansıtıcı bilinç yapısına bağlanır.

Immanuel Kant, modern düşüncenin Kartezyen mirasını sürdürmekle birlikte onu aşan bir çerçeve sunar. Descartes’ın özne merkezli bilgi anlayışını, deneyimle ilişkilendirerek dönüştürür. Kant’a göre bilgi, ne yalnızca duyulardan (ampirizm), ne de yalnızca zihinden

(rasyonalizm) gelir. Bilgi, duyuşsal verilerin aklın apriori kategorileriyle işlenmesi sonucu oluşur. Bu görüş, hakikat kavramına radikal bir yön kazandırır: Hakikat artık dış dünyada hazır ve bekleyen bir şey değil, insan zihninin yapısal koşulları altında kurulan bir düzendir. Kant'ın bu yaklaşımı, “transandantal” felsefenin temelini oluşturur (Kant, 1998; 43). Ona göre, insan zihni belirli formlarla (mekân, zaman) ve kategorilerle (nedensellik, birlik, çokluk vb.) deneyimi şekillendirir. Bu şekillendirme süreci olmadan ne bilgi ne de anlam oluşabilir. Dolayısıyla anlam, artık nesnenin kendisinde değil; zihnin kurucu etkinliğinde ortaya çıkar. Bu yönüyle Kant, hem hakikati hem de anlamı ontolojik olmaktan çıkarıp epistemolojik koşullara bağlamıştır (Kant, 1998; 49).

Ancak bu epistemolojik dönüşüm, aynı zamanda ontolojik bir belirsizliği de beraberinde getirir. Kant'ın “kendinde şey” (*Ding an sich*) kavramı, hakikatin asla tam olarak bilinemeyeceğini, çünkü bizim bildiğimiz şeyin her zaman zihnin formlarından geçmiş olduğunu belirtir. Bu durum, bilgiyle birlikte anlamın da asla tam olarak hakikate ulaşamayacağı düşüncesini doğurur. Kant'a göre insan, dünyayı yalnızca fenomenal düzeyde kavrayabilir; numenal (kendinde) düzey ise kavranamaz. Bu da anlamın artık her zaman sınırlı, bağlamsal ve zihinsel olarak çerçevelenmiş olduğunu gösterir. Kant'ın bu yaklaşımı modern düşüncenin sonraki evrelerini derinden etkilemiştir. Anlam, artık hakikatin doğrudan yansıması değil; zihnin bilgi üretme süreçlerinin ürünüdür. Bu anlayış, çağdaş felsefede yapılandırmacı (constructivist) teorilerin temelini atmış, aynı zamanda postmodern kuşkuculuğa da zemin hazırlamıştır. Çünkü eğer hakikat yalnızca zihinsel yapıların sonucuysa, o hâlde farklı zihinler farklı hakikatler üretebilir. Böylece Kant, hakikatin güvenilirliğini sağlarken, onun mutlaklığını da ilk kez açık biçimde sınırlandıran düşünür olmuştur. Immanuel Kant ise Descartes'ın başlattığı özne merkezli düşünceyi daha sistematik ve yapısal bir hale getirir. Kant'a göre bilgi, ne yalnızca duyuların sağladığı ampirik malzeme ile ne de yalnızca aklın kavramsal işlemleriyle elde edilir (Kant, 1998; 88). Bilgi, ancak bu ikisinin birleşimiyle mümkündür. *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde geliştirdiği “transendental idealizm” anlayışı, hakikatin ne yalnızca nesnede ne de yalnızca öznenin içinde olduğunu; bilakis, nesnenin özneye belirli biçimde açığa çıktığını ileri sürer. Kant için hakikat, zihnin apriori formları (uzay, zaman, nedensellik) ve kategorileri sayesinde mümkün hâle gelir. Bu durumda hakikat, öznenin dünyayı nasıl yapılandığına bağlı olarak belirlenir. Kant'ın bu yaklaşımı, anlamın da yalnızca dışsal bir temsil veya içsel bir yargı olarak değil, aktif bir yapılandırma süreci olarak kavranmasını beraberinde getirir. Anlam, dünyada hazır bulunan bir içerik değil; insan zihninin deneyimi biçimlendirme tarzıdır. Bu nedenle Kant'ta anlam, sabit ve aşkın bir hakikatin yansıması değil; öznenin dünya ile kurduğu yapısal ilişkinin ürünüdür. Bu yapılandırma süreci, her bireyin ortak

apriori formlara sahip olması nedeniyle nesnel görünebilir; ancak nihayetinde hakikatin zemini, insan zihninin evrensel yapılarıdır. Böylece hakikat, bir “verili” olmaktan çıkar, bir “kurucu etkinlik” hâline gelir.

Descartes ve Kant’ın düşüncelerinde ortak olan yön, hakikatin artık öznenin etkinliğiyle belirleniyor olmasıdır. Ancak bu etkinlik, anlamın da köklü biçimde bireyselleşmesini ve içkinleşmesini beraberinde getirmiştir. Öznenin bu denli merkezî hâle gelmesi, anlamı hem özgürleştirmiş hem de yalıtmıştır. Çünkü dış dünyayla kurulan ontolojik bağ zayıflamış; hakikat, artık yalnızca öznde doğrulanan bir yapı hâline gelmiştir. Bu durum, anlamı daha çok bireyin zihinsel süreçlerine bağımlı kılmış ve toplumsal ya da aşkın bağlamları geri plana itmiştir. Modern felsefede hakikat böylece aşkın ve evrensel bir ilkedен, öznel ve zihinsel bir işlem hâline evrilmiştir. Bu evrilme, anlamın da güvenilirliğini ve paylaşılabiliğini sorgular hâle getirmiştir. Çünkü birey artık yalnızca anlamı kurmakla değil, aynı zamanda onun doğruluğunu temellendirmekle de baş başadır. Bu, modern anlam krizinin ilk işaretlerini verir. Descartes ve Kant, bir yandan insanı bilginin öznesi hâline getirirken, diğer yandan anlamı ortak bir zemin olmaktan çıkarıp, bireysel yargının sınırlarına çekmişlerdir. Böylece modern felsefede hakikat, Descartes’la birlikte içkin bir kesinlik ilkesine, Kant’la birlikte ise zihinsel yapıların transendental etkinliğine bağlanmıştır. Bu yönelim, anlamın doğasını da nesnel bir temsil olmaktan çıkararak, öznenin yapılandırıcı faaliyeti içinde tanımlanabilir bir sürece dönüştürmüştür. Bu durum, modernliğin anlam krizine zemin hazırlayan en temel kırılmalardan birini oluşturur.

2.2.2.3. Modern Felsefede Anlam Krizi

Descartes ve Kant’la birlikte şekillenen modern hakikat anlayışı, 19. yüzyıldan itibaren ciddi krizlerle karşılaşmaya başlamıştır. Bilginin kesin temellere dayandırılabilceği inancı, zamanla yerini güvensizliğe, kuşkuya ve parçalanmışlığa bırakmıştır. Özellikle Hegel sonrası felsefe, hakikatin ve anlamın mutlak temellere dayandırılmayacağını kabul etmeye yönelmiştir. Bu durum, yalnızca bilgi teorisi açısından değil, aynı zamanda bireyin dünyayla kurduğu ilişki açısından da ciddi bir anlam boşluğu yaratır.

Nietzsche, bu krizi en açık şekilde dile getiren düşünürlerden biridir. Ona göre Batı düşüncesi, hakikati mutlaklaştırarak yaşamı inkâr eden bir düşünsel yapı kurmuştur. “Tanrı öldü” ifadesi, yalnızca teolojik bir yargı değil; aynı zamanda tüm hakikat rejimlerinin çöküşünü ilan eden bir felsefi yargıdır. Nietzsche’ye göre hakikat, insanın yaşamsal içgüdülerini bastıran bir soyutlamalar dizisidir. Bu bağlamda anlam, artık hakikate değil; hayata, güce, iradeye ve yaratıcı eyleme bağlanmalıdır. Düşünür bu durumu şu şekilde ifade eder:

"Tanrı öldü! Tanrı hâlâ yaşıyor sanan bizleriz, ama şimdi O'nu öldürdük. Ve bu ölümle birlikte, hakikatin mutlaklığına olan inancın da yıkımı geldi. Artık değerlerin temeli çökmüştür; eski hakikatler, yaşamsal güçlerin önünde bir engel olmaya devam edemez. Hakikat, yaşamı bastıran, onu incelten soyutlamalar yığındır. Gerçek anlam, yaşamın yaratıcı iradesine ve güç isteğine bağlıdır (Nietzsche, 2004; 125)."

Benzer şekilde Kierkegaard, modern düşüncenin hakikat anlayışını bireyin varoluşsal gerilimlerinden kopuk olmakla eleştirir (Kierkegaard; 2022; 17). Ona göre hakikat, nesnel bilgi değil; öznel bir tutumdur. Bu yaklaşım, anlamın da yalnızca bilişsel değil; aynı zamanda duygusal ve etik bir boyutu olduğunu vurgular. Bu görüşler, modern felsefenin rasyonalist zemininin çözülmekte olduğunu ve hakikat ile anlam arasındaki bağın yeniden düşünülmesi gerektiğini ortaya koyar. Modern felsefe, hakikati kesinlik içinde temellendirmeye çalışırken, bu çabanın sınırlarını da kendisiyle birlikte açığa çıkarmıştır. Descartes'ın kesinlik arayışıyla başlayan süreç, Kant'ın zihinsel kategorilerinde sınırlanmış; Nietzsche ve Kierkegaard ile öznel, hatta varoluşsal bir boyuta evrilmiştir. Bu evrim, hakikatin epistemolojik statüsünün yıkımı kadar, anlamın da parçalanması, çoğullaşması ve bağlam kaybı yaşamasını beraberinde getirmiştir. Bu noktadan sonra felsefe, hakikati artık temellendirmek değil; anlamı nasıl yaşayacağımızı sormak zorundadır.

2.2.3. Postmodern Felsefede Hakikat: Foucault ve Lyotard

Postmodern felsefe, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve modern felsefenin temel varsayımlarına eleştirel bir yaklaşım getiren bir düşünce akımıdır. Bu akım, hakikat kavramına da köklü bir yeniden bakış getirmiş; modern felsefenin evrensel, nesnel ve değişmez hakikat anlayışını sorgulamıştır. Bu bağlamda Michel Foucault ve Jean-François Lyotard, postmodern hakikat anlayışının şekillenmesinde önemli rol oynamış iki düşünürdür. Bu bölümde, Foucault ve Lyotard'ın hakikat anlayışları karşılaştırmalı bir şekilde incelenecektir.

Michel Foucault, 20. yüzyıl düşüncesinde hakikat kavramını en kökten sarsan filozoflardan biridir. Foucault'nun temel tezi, hakikatin nesnel ve evrensel bir gerçeklik değil; söylemler aracılığıyla inşa edilen, tarihsel olarak değişen ve iktidar ilişkilerince şekillenen bir yapı olduğudur. Bu yaklaşım, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda politik bir felsefi dönüşümü temsil eder. Foucault'ya göre hakikat, hiçbir zaman "gizli" bir öz olarak ortaya çıkarılmaz; tersine, belirli tarihsel koşullar altında, belirli iktidar mekanizmaları tarafından üretilir (Foucault, 2010; 26). Foucault'nun "söylem" (discourse) kavramı, bu inşanın temel aracıdır. Söylem, yalnızca dilsel bir yapı değil; bilgiyi, normları, pratikleri ve kurumları da kapsayan çok katmanlı bir ilişkiler ağını ifade eder. Tıp, ceza hukuku, psikiyatri, eğitim gibi alanlardaki söylemler, yalnızca bilgi üretmekle kalmaz; aynı zamanda bireyleri sınıflandırır, düzenler, normalleştirir. Böylece hakikat, yalnızca doğruyu ifade etme biçimi değil; aynı

zamanda bireyler üzerinde güç uygulayan bir araç halini alır (Foucault; 2021; 37). Foucault'nun "iktidarın mikro-fiziği"¹¹ adını verdiği yaklaşım, iktidarın yalnızca baskıcı değil, üretken doğasını da açığa çıkarır. İktidar, bireyleri bastırmaktan çok, onları "üretir". Yani hangi bireyin hasta, hangisinin suçlu, hangisinin anormal sayılacağı; hangi davranışların kabul edilebilir, hangilerinin sapkın olduğuna karar verilirken kullanılan kriterler hep belirli hakikat rejimlerinin ürünüdür. Bu noktada bilgi ile iktidar ayrılmaz hale gelir: "Bilgi iktidardır" ifadesi, Foucault'da literal bir anlam taşır.

Bu bağlamda hakikat, artık bağımsız bir ideal değil; politik ve tarihsel olarak inşa edilmiş bir güç mekanizmasıdır. Bireyler, içinde bulundukları söylemsel rejimlere göre düşünür, hisseder ve eylemde bulunur. Dolayısıyla anlam da, bireyin içinden gelen değil; dışsal olarak biçimlendirilmiş bir yapıdır. Foucault'nun bu düşüncesi, öznenin özgür iradesine değil; yapısal etkilenmişliğine vurgu yapar. Bu da modern anlam anlayışının merkezinde yer alan bireysel özerkliği sarsar. Foucault'nun perspektifi, günümüzde medya, bilim, siyaset gibi alanlarda hakikat mücadelesinin aslında iktidar mücadelesi olduğu gerçeğini ortaya koyar. Hangi bilginin geçerli sayılacağı, hangi görüşün marjinalize edileceği, hangi bireyin "akıl dışı" sayılacağı; bunların hepsi iktidarın söylem üzerinden çalıştığı alanlardır. Böylece hakikatin yalnızca neyin doğru olduğu sorusu değil, aynı zamanda "kim konuşabilir?", "kimin sözü geçerlidir?" gibi sorularla ilişkilendiği görülür (Miller, 2021; 50). Foucault'nun bu yaklaşımı, hakikatin nesnellik zeminini sarsmakla kalmaz; aynı zamanda anlamın da artık sabit, içkin ya da evrensel olamayacağını gösterir. Anlam, söylemsel düzen içinde inşa edilir ve bu düzen değiştikçe anlam da dönüşür. Böylece postmodern düşüncede hakikatle birlikte anlam da tarihsel, bağlamsal ve güce bağlı hale gelir.

Michel Foucault, hakikati iktidarla yakından ilişkili bir kavram olarak ele almıştır. Ona göre, hakikat iktidardan bağımsız, nesnel bir gerçeklik değildir. Aksine, hakikat söylemler aracılığıyla üretilir ve iktidar ilişkileri tarafından şekillendirilir. Foucault'nun "söylem" kavramı, belirli bir dönemde belirli bir konuda üretilen tüm ifadeleri, pratikleri ve kurumları kapsar. Söylemler, neyin doğru, neyin yanlış, neyin normal, neyin anormal olduğunu belirler ve böylece iktidarı uygularlar. Foucault'ya göre, her söylem kendi hakikat rejimini yaratır. Bu

¹¹ Michel Foucault'nun "iktidarın mikro-fiziği" kavramı, iktidarın sadece merkezi ve büyük yapılar tarafından değil, aynı zamanda günlük yaşamın en küçük ilişkilerinde, kurumlarda, bedenlerde ve söylemlerde de işlediğini ifade eder. Foucault'ya göre iktidar, yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir baskı değil; yaygın, yayılmış ve incelikli bir ağ olarak işler. Bu mikro-fiziksel iktidar biçimleri, bireylerin davranışlarını şekillendirir, bedenleri disipline eder ve toplumun genel işleyişini mümkün kılar. Foucault, bu kavramı özellikle *Disiplin ve Ceza* adlı eserinde geliştirir; burada iktidarın hapishane, okul, hastane gibi kurumlarda nasıl işlerlik kazandığını, bireylerin bedenleri üzerinde nasıl denetim ve kontrol uygulandığını gösterir. Bu mikro-iktidar mekanizmaları görünmez olabilir ama toplumsal düzenin temel taşlarıdır (Foucault; 2013; 29).

rejim, hangi ifadelerin hakiki olarak kabul edileceğini, kimin hakikati söyleme yetkisine sahip olduğunu ve hakikatin hangi amaçlarla kullanılacağını belirler. Foucault, iktidarın mikro fiziki kavramıyla, iktidarın sadece devlet gibi büyük kurumlar aracılığıyla değil, aynı zamanda günlük pratikler, söylemler ve kurumlar aracılığıyla da işlediğini gösterir (Foucault, 2020; 80). Örneğin, tıp, psikiyatri ve ceza hukuku gibi alanlardaki söylemler, bireyleri "normal" ve "anormal" olarak sınıflandırarak iktidarı uygularlar. Bu sınıflandırma süreci, yalnızca bireylerin davranışlarını yönlendirmez, aynı zamanda onların hakikat ile olan ilişkisini de belirler. Böylelikle hakikat, bireyin değil, söylemin ve iktidarın ürünüdür. Foucault'nun bu yaklaşımı, hakikatin sabit ve değişmez bir öz olmaktan çok, tarihsel olarak inşa edilen ve yeniden üretilen bir yapı olduğunu ortaya koyar. Ona göre, geçmişte olduğu gibi günümüzde de farklı kurumlar örneğin medya, eğitim sistemi ya da bilimsel söylemler, hakikati belirleyen ve meşrulaştıran birer iktidar aygıtı gibi çalışmaktadır. Bu durum, hakikatin yalnızca neyin doğru olduğu değil, aynı zamanda kimin sözünün geçerli kabul edileceği sorusuyla da iç içe geçtiğini gösterir (Foucault, 2020; 89).

Jean-François Lyotard, postmodernizmin en çok referans verilen düşünürlerinden biri olarak, hakikat sonrası çağın epistemolojik yapısını "büyük anlatıların çöküşü" kavramıyla açıklar. Modernite, insan aklının ilerleyişi, bilimsel bilginin evrenselliği ve özgürleşmenin kaçınılmazlığı gibi büyük, kapsayıcı anlatılar etrafında şekillenmiştir. Ancak Lyotard'a göre, bu anlatılar 20. yüzyılın sonunda meşruiyetlerini yitirmiştir; çünkü artık tek bir hakikat rejimi yoktur. Yerine geçen şey, çoğul, yerel ve geçici anlatılardır. Lyotard bu durumu "bilginin postmodern durumu" olarak adlandırır (Lyotard, 2013; 144). Artık bilgi, merkezi otoriteler tarafından düzenlenmez; çoğullukla farklı toplulukların kendi içsel mantıklarına göre şekillenen dil oyunları içinde üretilir. Dil oyunları kavramı, Wittgenstein'dan ilhamla, her söylemin kendine özgü kuralları, geçerlik ölçütleri ve anlam yapısı olduğunu ima eder. Bu oyunlar arasında mutlak bir üstünlük ya da evrensel doğruluk kıstası yoktur. Böylece hakikat artık tekil bir referans değil; birçok küçük oyunun içsel normlarına göre değişen bir değer haline gelir. Bu çoğulluk, anlam üretiminde hem bir özgürlük hem de bir kırılma yaratır. Özgürlük, bireylerin artık farklı anlatıların içinde hakikat arayabilmeleriyle ilgilidir. Ancak bu özgürlük aynı zamanda anlamın parçalanması, dilin merkezsizleşmesi ve bireyin yön­süzleşmesi riskini de beraberinde getirir. Çünkü bir oyunun kurallarına göre anlamlı olan bir söylem, başka bir oyunun içinde tamamen anlamsız ya da geçersiz olabilir. Böylece, anlam artık yalnızca bağlama bağlı değil; aynı zamanda kurala, tercihe ve topluluğa bağlı hale gelir. Lyotard'ın "meşruluk krizine" dair vurgusu, yalnızca bilgi değil; anlamın kaynağına dair güvenin de sarsıldığını ortaya koyar. Eğitim, hukuk, bilim, siyaset gibi alanlarda normatif temellerin zayıflaması,

kamusal alanın ortak bir hakikat zemini olmaktan çıkmasına neden olur. Böylece birey yalnızca epistemolojik değil, varoluşsal bir krizin içine çekilir: Anlamı kuracak ortak bir çerçeve kalmadığında, bireyin yön tayini yapabilmesi giderek zorlaşır. Lyotard'a göre bu duruma teslim olmak yerine, postmodern çoğulluğu yaratıcı ve dirençli bir potansiyele dönüştürmek mümkündür (Lyotard, 2013; 144).

Foucault ve Lyotard'ın hakikat anlayışları, postmodern felsefenin ortak paydalarına işaret eder. Her ikisi de hakikati nesnel ve evrensel bir veri olarak değil; tarihsel, toplumsal ve söylemsel bağlamlarda şekillenen bir süreç olarak kavrar. Bununla birlikte, Foucault daha çok iktidar ilişkilerine ve söylemlerin disipline edici yönlerine odaklanırken; Lyotard bilgi üretiminde oyun, çeşitlilik ve yaratıcılığı vurgular. Dolayısıyla biri daha eleştirel bir tarih çözümlemesi sunarken, diğeri daha yapıcı ve çoğulcu bir önerme geliştirir. Postmodern felsefede hakikat; mutlak, evrensel ve değişmez bir gerçeklik olmaktan çıkarılmış, yerini çoğul, görelî ve sürekli inşa edilen bir sürece bırakmıştır. Bu yaklaşım, yalnızca felsefî değil, aynı zamanda toplumsal, siyasal ve kültürel düzeyde de hakikatle kurduğumuz ilişkiyi temelden dönüştürmektedir. Foucault'nun söylem-iktidar analizleriyle Lyotard'ın anlatsal çoğulluk anlayışı, günümüzün parçalanmış hakikat rejimlerini anlamak için önemli kuramsal araçlar sunmaktadır. Foucault ve Lyotard'ın ortaya koyduğu bu postmodern hakikat anlayışları, hakikatin artık merkezi bir otorite tarafından belirlenemeyeceği; aksine, her bireyin, grubun ya da kurumun kendi koşullarına göre hakikati yeniden tanımladığı bir düşünsel ve toplumsal ortam yaratmıştır. Bu ortam, öznel yorumların çoğaldığı, mutlak doğruların yerini göreliliğe bıraktığı ve hakikat iddialarının gücünü çoğunlukla söylemdeki etkileyciliğinden aldığı bir çağın habercisidir. Postmodernizmin bu görelî hakikat tasarımı, bireylerin ve toplumların anlam üretme süreçlerinde de köklü bir dönüşüm yaratmıştır (Caputo, 2022; 135). Artık anlam, sabit ve evrensel bir düzlemden çok, parçalı ve kişisel deneyimlere dayalı bir zeminde inşa edilmektedir. Bu kırılma, hakikat sonrası çağın yalnızca epistemolojik değil; aynı zamanda varoluşsal bir sorun olan anlamsızlık duygusunu nasıl beslediğini anlamak için bir başlangıç noktası sunar. Şimdi, bu bağlamda hakikat sonrası çağın neden bir "anlamsızlık çağı" olarak nitelendirilebileceğine dair felsefî bir değerlendirme yapma zamanıdır.

2.3. Hakikat Sonrasının Anlamsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme

Hakikatin, evrensel ve ortak bir referans noktası olmaktan çıkarak bireysel yorumlara, duygulara ve inançlara bağlı hale gelmesi, yalnızca bilgiyle ilgili bir epistemolojik zemin kayması değil; aynı zamanda insanın varlık düzeyinde karşılaştığı anlam kaybını da beraberinde getirmiştir. Bu durum, hakikat sonrası çağın yalnızca doğru-yanlış ayrımını bulanıklaştıran bir dönem olmasının ötesinde, bizzat anlamın temellerini sarsan bir niteliğe sahip olduğunu

göstermektedir. Çünkü anlamın inşası, her zaman belirli bir gerçeklik algısı üzerinden şekillenmiştir. Hakikatin parçalanmasıyla, bu gerçeklik algısı da parçalanmış; bireyler, yaşadıkları dünyaya yönelik tutarlı, sürdürülebilir ve bütünlüklü bir anlam haritası oluşturmakta zorlanır hale gelmişlerdir. Anlam, yalnızca dilsel ya da kavramsal bir kurgu değil; aynı zamanda varoluşsal bir yönelimdir. İnsan, dünyayla ilişkisini anlamlandırarak kurar; kararlarını, yönelimlerini, kimliğini ve değerlerini bu anlamlandırmalar üzerinden inşa eder. Ancak hakikat sonrası çağda bu temel yönelimin altı boşalmaktadır (Keyes, 2019; 213).

Çünkü bireyin dünyaya dair “doğru” bildiği şeyler, hızla değişebilmekte, farklı bağlamlarda çelişkili biçimlerde yeniden üretilmektedir. Bilginin çoğulluğu, yalnızca bilgiye erişimi kolaylaştırmakla kalmaz; aynı zamanda bireyin neye güveneceği, hangi bilgiye dayanacağı ve nasıl bir yön tayin edeceği konusunda tereddüde düşmesine neden olur. Bu tereddüt, bilgiye değil, anlam üretme yetisine yöneltilmiş bir şüphe biçimidir. Tezin önceki bölümlerinde de belirtildiği gibi Jean Baudrillard’ın simülakrlar kuramı ve hipergerçeklik kavramı, bu bağlamda hakikat sonrası çağın anlamsızlık krizini anlamamıza yardımcı olur. Baudrillard’a göre, postmodern toplumlarda gerçeklik yerini göstergelere bırakmış; bu göstergeler ise artık bir gerçekliğe değil, yalnızca kendilerine referans vermektedir. Böylelikle hakikatin yerini hipergerçeklik alır (Baudrillard, 2021; 38). Hipergerçeklik, gerçekliğin simülasyonlar aracılığıyla yeniden üretildiği, fakat artık bu yeniden üretimin gerçekliğe hiçbir karşılığı kalmadığı bir durumu ifade eder. İnsanlar, bir anlamın ya da hakikatin peşinden gitmektense, sürekli yenilenen simülasyonların içinde yaşarlar. Bu durum, hakikatin kaybından çok daha ötesidir; çünkü artık anlam da, hakikat gibi, birer “görüntü” ya da “yansıma” haline gelmiş, kendi köklerinden kopmuştur.

Hakikat sonrası çağın anlam krizini derinleştiren bir diğer unsur da, otorite figürlerinin parçalanmasıdır. Modern dönemde anlam çoğunlukla din, bilim, ideoloji ya da felsefe gibi otoriter bilgi rejimleri tarafından üretilmekteydi. Bireyler bu rejimlerin sunduğu çerçeveler aracılığıyla dünyayı anlamlandırabiliyor, kendi yerlerini bu yapılar içinde konumlandırabiliyorlardı. Ancak postmodern çoğulluk ve görecelilik anlayışı, bu merkezî anlatıların güvenilirliğini sarsmış; onların sunduğu anlamlar artık “tek ve geçerli” olmaktan çıkmıştır. Bu durum bireyi özgürleştirmek şöyle dursun, çoğu zaman anlamsızlıkla baş başa bırakmıştır. Anlam arayışında artık bir yönlendirici, bir rehber ya da bir dayanak kalmamıştır. Birey, bir yandan sınırsız seçeneklerin sunulduğu bir özgürlük yanılsaması yaşarken, diğer yandan bu seçenekler arasında bir bağlam oluşturamadığı için varoluşsal bir boşluk içinde savrulmaktadır. Bireysel düzeyde bu durum, nihilizme varan bir boşluk duygusunu doğurabilir. Anlamın çözüldüğü, değerlerin göreceli hale geldiği ve hakikatin yönünü yitirdiği bir çağda, insan

kendini yalnız, kopuk ve anlamsız bir dünyanın içinde bulabilir. Bu anlamda hakikat sonrası çağ, yalnızca bilginin değil, varlığın da anlam krizini yaşadığı bir dönemdir. Birey, artık sadece “ne biliyorum?” değil, aynı zamanda “neden yaşıyorum?” sorusuna da tutarlı bir yanıt verememektedir.

Toplumsal düzeyde ise bu anlamsızlık, bireyler arasındaki ortak zeminin kaybına yol açmaktadır. Ortak anlamlar, bir topluluğun sürekliliğini ve bütünlüğünü sağlayan temel unsurlardır. Ancak hakikat sonrası çağda ortak hakikatler yerine bireysel “doğrular” öne çıkmaktadır. Bu bireysel doğruların çoğu zaman birbiriyle uzlaştırılmaz olması, toplumsal ilişkilerde güvensizlik, yabancılaşma ve çatışmaya neden olmaktadır. Ortak anlam haritasının parçalanması, yalnızca kültürel ve siyasal kutuplaşmayı değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma duygusunun zayıflamasını da beraberinde getirir. Bu anlamda hakikat sonrası çağ, yalnızca bireyin değil, toplumun da anlam dünyasını çözmektedir. Bu değerlendirmeler ışığında, hakikat sonrası çağın anlam krizini bir semptom olarak değil, çağın kurucu özelliği olarak görmek gerekmektedir. Bu çağda anlam artık hazır ve devralınmış bir şey değil, bireylerin yeniden inşa etmesi gereken bir mesele haline gelmiştir. Ancak bu inşa süreci, hakikatin yokluğunda değil, hakikatin yeniden düşünülmesinde mümkün olacaktır. Anlamı yeniden kurmak için öncelikle hakikatin doğası, oluşumu ve imkânı üzerine yeniden düşünmek gerekir. İşte bu noktada Eugene Gendlin’in “hissedilen anlam” kavramı, hem bireysel hem de toplumsal anlam üretiminde önemli bir alternatif yol sunmaktadır. Bir sonraki bölümde Gendlin’in bu felsefesi detaylı olarak ele alınacak ve hakikat sonrası çağın anlamsızlığı karşısında nasıl bir düşünsel direnç sunduğu değerlendirilecektir.

2.3.1. Bilginin Güç Yitimi

Hakikat sonrası çağda bilgi, yalnızca sarsılmış bir kuramsal temele değil; aynı zamanda ciddi bir otorite kaybına da maruz kalmıştır. Bir zamanlar toplumu yönlendiren, bireyin davranışlarını şekillendiren ve karar alma süreçlerini meşrulaştıran bilgi rejimleri; günümüzde çoğunlukla kuşkuyla karşılanan, manipülasyon aracı olarak görülen yapılara dönüşmüştür. Bu dönüşüm, hakikatle bilginin olan tarihsel ilişkisini radikal biçimde dönüştürmüştür; bilginin güvenilirliğini değil, etkileyciliğini önceleyen bir epistemolojik kültür yaratmıştır. Modern dönemde bilgi, akıl ve deneyime dayalı olarak sistematik biçimde üretilir; evrensellik iddiasıyla toplumlara yön gösterirdi (Çiftçi, 2021; 139).

Bilimsel bilgi bu bağlamda yalnızca “doğru olan”ı değil, aynı zamanda neyin makul, uygulanabilir ya da ahlaken tercih edilebilir olduğunu belirleme kudretine sahipti. Ancak postmodernitenin eleştirel bakışları ve hakikat sonrası çağın kültürel dinamikleri, bu epistemik otoriteyi çözmüştür. Artık bilgi, yalnızca bir güç değil; aynı zamanda bir gösteri ögesi halini

almıştır. Bu bağlamda, bilgi ve hakikat arasındaki bağ zayıflarken; bilginin toplumsal rolü de dramatik bir dönüşüm geçirmiştir. Özellikle dijital çağla birlikte bilgi üretimi, doğrulama süreçlerinden bağımsız hale gelmiş, “enformasyon akışı” hakikatin yerini almaya başlamıştır. Sosyal medya platformlarında, algoritmalar aracılığıyla kullanıcıların dikkatini çeken içerikler, genellikle bilgi değil; inanç, duygu ya da sansasyon temellidir. Bu durum, “doğru” olanın değil; “paylaşılan” olanın öne çıktığı bir bilgi rejimi doğurur.

Bilginin bu bağlamda yaşadığı güç yitimi, yalnızca bilgiye güvenin sarsılmasıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda bu durum, bireyin anlam üretme kabiliyetini de doğrudan etkiler. Çünkü bilgi, sadece bilmek için değil; aynı zamanda dünyada yerimizi belirlemek, kararlarımızı temellendirmek ve değerler üretmek için gereklidir. Bilginin yönlendirici ve açıklayıcı niteliğini kaybetmesi, bireyi sürekli bir algı labirentinde yaşamaya mahkûm eder. Bu labirentte, hakikati temsil ettiği düşünülen bilgi parçaları birbirine çarpar, parçalanır ve yerini duygulara, varsayımlara ya da ideolojik tercihlere bırakır. Bu dönüşüm, Hannah Arendt’in “hakikatin kamusal alandan sürgünü” olarak tanımladığı bir süreçle örtüşür. Arendt’e göre, hakikat kamusal alanda tartışılabilen, uzlaşılabilen ve üzerinde konuşulabilen bir şey olmaktan çıkmışsa, bu yalnızca siyasi değil, varoluşsal bir sorundur. Kamusal uzamın anlam üretme kapasitesi çökerken; birey, ortak dünyasını kaybeder. Bilgi artık paylaşılabılır değilse, birlikte yaşamak da imkânsız hale gelir (Arendt; 1996; 60).

Bu anlamda bilgi, yalnızca bir epistemik nesne değil; toplumsal bağın dokusudur. Bilginin gücünü yitirmesi, toplumsal güvenin de çözülmesine neden olur. “Her şeyin mümkün, hiçbir şeyin doğrulanamaz olduğu” bir dünyada birey, yalnızca epistemolojik olarak değil; psikolojik ve ahlaki olarak da yönsüzleşir. Bu yönsüzlük, hakikat sonrası çağın temel özelliklerinden biri olan anlamsızlık duygusunu besler. Çünkü bilgi, yalnızca doğruyu bildiren değil; aynı zamanda yaşamın anlamlı kılınmasını sağlayan temel bir araçtır. Sonuç olarak, bilginin gücünü yitirmesi, hakikatin krizinden ayrı düşünülemez. Bu kriz, bireyin hem kendine hem de dünyaya ilişkin kurduğu bağları zayıflatır. Anlam, artık bir bilgi çabasının ürünü değil; çoğu zaman duygular, eğilimler ya da manipülatif söylemler içinde savrulan bir inanç meselesine dönüşür. Bilginin yeniden gücüne kavuşması, yalnızca doğruya ulaşma çabasını değil; aynı zamanda anlamlı bir hayat kurma imkânını da yeniden kazanmak anlamına gelir. Ancak bu, hakikati yeniden düşünmeden, yani bilginin temellerini ontolojik ve etik bir düzlemde yeniden kurmadan mümkün değildir.

2.3.2. Toplumsallığın Belirsizliği

Toplum, yalnızca bireylerin fiziksel bir aradalığına indirgenemez; toplumu mümkün kılan asıl unsur, bireylerin ortak bir anlam haritası üzerinde buluşabilmeleridir. Bu anlam

haritası, yalnızca bilgiyle değil; değerler, inançlar, normlar, semboller ve ritüeller yoluyla inşa edilen, paylaşılan bir hakikat zeminine dayanır. Ancak hakikat sonrası çağ, bu ortak zeminin bütünlüğünü zayıflatmakta; toplumsallığı anlamlı kılan yapıları çözmekte ve bireyleri ortak gerçeklikten uzaklaştırarak yapay yalnızlık formları üretmektedir. Bu çözülmenin en temel göstergelerinden biri, kamusal alanın parçalanmasıdır. Jürgen Habermas (1929 -)'ın tanımıyla kamusal alan, bireylerin rasyonel müzakere yoluyla ortak sorunlarını tartıştığı ve uzlaşmaya varmaya çalıştığı bir zemindir. Ancak hakikat sonrası çağda bu zemin giderek yerini iletişimden ziyade yankı odalarına, diyalogdan ziyade kimlik temelli kutuplaşmalara bırakmıştır. Ortak bir hakikat anlayışının kalmadığı yerde, neyin tartışılabilir olduğu dahi belirsizleşmekte; bireyler yalnızca kendi “gerçeklerine” sadık kalmakta, farklı perspektiflere kapalı hale gelmektedir (Habermas, 2015; 117).

Bu durum, toplumsal bağların çözülmesinde yalnızca epistemolojik değil; aynı zamanda duygusal ve etik bir kopuşa da neden olur. Ortak değerlerin buharlaşması, topluluk olmanın duygusal dokusunu yitirir. Artık “biz” olabilmenin zemini kaybolmuş; yerini sürekli olarak birbirini dışlayan ve rakip olarak konumlandıran “ötekiler” almıştır. Bu da toplum içindeki güvenin zedelenmesine, kolektif sorumluluğun aşınmasına ve bireylerin yalnızca kendi çıkar alanlarına çekilmesine neden olur. Toplumsal belirsizliğin ikinci önemli yönü, kimlik meselesidir. Modern dönemde kimlik, büyük ölçüde ulusal, dinsel, kültürel ya da sınıfsal aidiyetler üzerinden kurulurken; hakikat sonrası çağda bu yapıların çözülmesiyle kimlik de parçalı, geçici ve performatif hale gelmiştir. Artık birey, sabit bir kimlik içinde tanımlanmak istememekte; ancak aynı zamanda bu akışkan kimlik formunun getirdiği yönsüzlükle de başa çıkmakta zorlanmaktadır. Kimlik, anlamın taşıyıcısı olma işlevini yitirmekte; yalnızca bir aidiyet değil, aynı zamanda bir anlam krizi kaynağına dönüşmektedir.

Toplumsallığın belirsizleşmesi, anlamın toplumsal düzeyde yeniden üretilmesini de sekteye uğratar. Çünkü anlam, yalnızca bireyin iç dünyasında değil; onun başka bireylerle kurduğu ilişkilerde, birlikte paylaştığı sembollerde ve tarihsel anlatılarda şekillenir. Bu sembollerin artık ortak bir referansa işaret etmemesi, toplumsal hafızanın dağılmasına neden olur. Ortak geçmişin silinmesi, yalnızca kültürel bir sorun değil; aynı zamanda geleceği kurma kapasitesinin de zayıflaması demektir. Çünkü ortak geçmiş yoksa, ortak gelecek de tahayyül edilemez. Bu kriz, siyasal düzlemde de belirginleşir. Siyasi meşruiyet, halkın ortak değerler ve hedefler etrafında birleşmesini gerektirir. Ancak hakikat sonrası çağda siyaset, çoğunlukla duygu mühendisliğine, algı yönetimine ve kimlik mobilizasyonuna dayalı hale gelmiştir. Hakikat, siyasal pozisyonlara göre eğilip bükülebilen bir unsur olarak görülmekte; bu da demokratik müzakere zemininin aşınmasına yol açmaktadır. Anlam, bireyin olduğu kadar

toplumun da nefesidir. Bu nefesin kesildiği yerde, yalnızca birey değil; toplum da yönünü kaybeder, kırılğanlaşır ve işlevini yitirir. Toplumsallığı yeniden kurmak, hakikati yeniden düşünmeden, ortak anlam haritalarını yeniden inşa etmeden mümkün değildir. Aksi takdirde, her birey kendi küçük hakikat evrenine çekilirken, toplum bir anlamsızlık adacıkları bütününe dönüşür.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EUGENE GENDLIN'İN ANLAM ANLAYIŞI VE ÖRTÜK FELSEFE

3.1. Eugene Gendlin'in Yaşamı ve Fikrî Gelişimi

25 Aralık 1926 yılında Viyana'da doğmuş olan filozof ve psikolog Eugene Gendlin ve ailesi, Nazilerin Yahudiler üzerindeki baskılarından kaçarak 1939 yılında Amerika'ya yerleşmişlerdir¹². Viyana'da eğitim hayatı yarıda kalan Gendlin, Amerika'da yaşamaya başladıktan sonra eğitim hayatını burada sürdürmüştür. İkinci Dünya Savaşı'nın son dönemlerinde Amerikan donanmasında askeri görevler de üstlenmiş olan Gendlin'in felsefe yolculuğu, buraya yerleşmelerinden dokuz yıl kadar sonralara uzanır. 1948 yılında Chicago Üniversite'sinde felsefe eğitimine başlamıştır. Yüksek lisans derecesini 1950 yılında "*Wilhelm Dilthey ve İnsan Biliminde İnsanın Önemi Kavrama Sorunu*" başlıklı çalışmasıyla alan Gendlin'in doktora düzeyindeki çalışması ise "*Sembolleştirmede Deneyimlemenin İşlevi*" başlığıyla 1958 yılında tamamlanmıştır. Tez çalışmalarının yanı sıra Gendlin'in öğrenim süresi içerisinde de akademik yayınları yayınlanmıştır.

Eugene Gendlin, psikoterapi alanında Danışan Odaklı Terapi'nin kurucusu olarak bilinen ve aynı üniversitede profesör olarak çalışan Carl Rogers'in dikkatini çekmiş ve Rogers Gendlin'i kendi çalışmalarına dahil etmiştir. Rogers ve Gendlin Chicago Üniversitesi'ne bağlı danışma merkezinde birlikte uzun yıllar çalışmışlardır. Bu dönem, Gendlin'in felsefi sistemini de zihninde belirginleştirmeye başladığı gençlik dönemlerine denk gelir.

Carl Rogers'in emekliye ayrılması ve üniversitedeki görevlerinden ayrılmasıyla birlikte Eugene Gendlin, Chicago Üniversitesi'nde felsefe ve psikoloji kürsülerinde profesör olarak göreve başlamıştır. Bu durum bir anlamda da görev değişimi olarak nitelendirilebilir. Rogers, öğrencilik yıllarından itibaren dikkatini çekmiş olan ve kendi ekibine dahil ederek tüm çalışmalarına tanıklık etmesini sağladığı Eugene Gendlin'e kendi görevlerini devretmiştir.

1962 yılında, felsefesinin ilk ve temel fikirlerini kaleme aldığı *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective* (Deneyimleme ve Anlam Yaratma: Özne Olana Felsefi ve Psikolojik Bir Yaklaşım) kitabını yayınlayan Gendlin, bu kitabından sonra Örtük Felsefe olarak adlandırılacak felsefi sistemini kurmaya başlamış ve ilerleyen yıllarda psikoterapi alanında önemli bir yer tutacak olan

¹² Eugene Gendlin'in yaşamı ile ilgili bilgiler Roberto Assagioli Psikosentez Enstitüsü Türkiye kurumunun internet sitesinden alınmıştır. Bkz. <https://www.psikosentez.com/eugene-gendlin-kimdir> (Erişim tarihi: 21.04.2024)

Odaklanma Terapisi için çalışmalar yapmıştır. İlk kitabının yayınlanmasının ardından 1963 yılında Gendlin, kurumunda felsefe ile birlikte Davranış Bilimleri kürsüsünde de görev yapmaya başlamış ve yine 1963'te *Psychotherapy: Theory, Research and Practice* dergisinin kuruculuğunu üstlenmiştir. Aynı zamanda Amerikan Psikoloji Derneği'nin de yayın organı olan bu dergide Gendlin, 1970'li yılların sonuna dek sorumlu editörlük görevini devam ettirmiştir.

1968 yılında ikinci kitabı olan *Let Your Body Interpret Your Dreams*'ı yayınlayan Gendlin, bu kitabında rüyalar hakkında felsefi ve psikolojik görüşlerini açıklamıştır. Bu kitaptaki görüşleri, filozofun 1980 ve sonrasında gerek yurt dışında gerek de Amerika'daki farklı üniversitelerde misafir öğretim üyeliği görevleri sırasında verdiği derslerin genel bir toplamını ifade eder.

Gendlin, felsefi ve psikolojik görüşleri odağında ortaya koyduğu odaklanma teorisini psikolojik deneylerle destekleyerek odaklanmanın bilimsel bir kesinlik kazanmasını sağladı. 1978 yılında Odaklanma başlıklı kitabını yayınladığında, kişilerin bedensel duyumlarını farketmeleri ve anlamı hissetmelerini sağlayacak başlıkları ilan etmiş oldu. Daha sonraları odaklanma teorisini daha sistemli hale getirmek adına 1985 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde Odaklanma Enstitüsü'nü kurdu ve teorisine dair bilimsel çalışmaları için burayı bir merkez haline getirdi. Gendlin'in amacı gerek bireylerin gerek de toplulukların odaklanma teorisini eğitimleri almaları ve buradan odaklanmayı gerçekleştirecek eğitmenler de yetiştirebilmektir. Bu bilimsel teorinin, alınan eğitimler sayesinde fazlaca eğitmenle farklı ülkelerde de uygulanmaya başlamasının ardından Odaklanma Enstitüsü 2016 yılında adını Uluslararası Odaklanma Enstitüsü olarak değiştirdi¹³.

1990 yılının başından itibaren yaklaşık sekiz yıl Almanya'da odaklanma terapisi üzerine eğitimler veren bir kurum olan International Focusing Summer School'da seminer / dersler veren Gendlin'in bu yıllardaki çalışmaları odaklanma teorisinin felsefi ve psikolojik tanımlamalarının da genişlemesine ve daha çok duyulur hale gelmesine katkıda bulunmuştur.

Eugene Gendlin, 2017 yılında *A Process Model* adlı kitabını yayınladı. Adının bugün giderek daha fazla duyulmaya başlamasını sağlayacak olan başyapıtı niteliğindeki bu kitabında filozof, felsefenin önemli bir meselesi olan zihin ve beden ikiliğine dair özgün bir öneri getirmektedir. Yaşamı boyunca geliştirdiği ve beden / anlam temelli sistemleştirdiği felsefesinin de en son görüşlerini bu kitapla sunmaktadır.

¹³ Uluslararası Odaklanma Enstitüsü'ne ait bilgiler doğrudan enstitünün internet sayfasından elde edilmiştir. Enstitünün kurucusu Eugene Gendlin'in çalışmaları ve Odaklanma hakkında geçmiş ve güncel tüm çalışmaların bilgisi ve günümüzde odaklanma teorisini çalışmaları hakkında sayfadan bilgi edinilebilmektedir. Bkz. <https://focusing.org/> (Erişim Tarihi: 17.05.2024)

Filozof Gendlin, yaşının getirdiği sağlık problemleri dolayısıyla 1 Mayıs 2017 tarihinde 90 yaşındayken New York'ta yaşamını yitirmiştir. Ardında bıraktığı yüzlerce çalışması ve felsefeye sunduğu fikirleriyle her geçen yıl daha fazla adından söz ediliyor.

Gendlin felsefesinin bugün birey ve toplumlar için önemli bir yere sahip olmasında felsefe ve psikoloji arasında tutarlı bir köprü kurabilmesi gösterilebilir. Gendlin'in psikoterapi çalışmalarının bilimsel nitelik kazanması, filozofun felsefi düşüncelerinin bilimsel deneylerine zemin hazırlayacak nitelikteki gücünden kaynaklanır (Welwood, 2000; 89). Gendlin'in felsefesi, büyük ölçüde Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl, William James, Marleau Ponty, John Dewey ve Martin Heidegger gibi düşünürlerin etkisi altında şekillenmiştir. Özellikle fenomenolojik gelenekle kurduğu ilişki, onun anlam anlayışının temelini oluşturur. Husserl'in "yaşantı" ve "yönelimsellik" kavramları, Heidegger'in "anlamın dünyasallığı" ve Wittgenstein'in "dil oyunları" yaklaşımları, Gendlin'in örtük anlam teorisinin teorik zeminini sağlar. Ancak Gendlin bu düşünürleri aşarak, anlamı yalnızca zihinsel ya da dilsel bir yapı olarak değil, aynı zamanda organik, hissedilen ve oluş halinde bir süreç olarak kavrar.

Gendlin'in en özgün kavramlarından biri olan hissedilen anlam (felt sense), bu yaklaşımın merkezindedir. Hissedilen anlam, bireyin belirli bir konuya, duruma ya da yaşantıya ilişkin sahip olduğu, tam olarak dile dökülmemiş ama bedensel düzeyde hissedilen bir anlam bütünlüğüdür. Bu anlam henüz kavramsallaşmamıştır; fakat yoğun, bütünsel ve sezgisel bir bilgi taşır. Bu bilgi, bilinçli düşünceye önce gelir ve dile getirildiğinde yeni bir açıklık yaratır. Bu süreçte anlam, sözcüklere indirgenmeden önce bedende yaşanan bir yön ya da düzenlilik olarak ortaya çıkar (Seikkula & Olson, 2003; 273). Bu yönüyle Gendlin, klasik felsefi yaklaşımların tersine, anlamı hazır bir yapı olarak değil; oluş halindeki bir süreç olarak görür. Anlam, bireyin yaşadığı deneyime içkin olarak gelişir; yaşantıdan kopuk bir biçimde dışarıdan yüklenmez. Bu yaklaşım, anlamın yalnızca zihinsel ya da dilsel düzlemde değil, bedensel farkındalık yoluyla da kavranabileceğini gösterir. Böylece Gendlin, anlamı salt düşünsel bir faaliyet olmaktan çıkarır; onu bireyin yaşamsal yönelimiyle iç içe geçmiş bir dinamik olarak sunar.

Gendlin'in bu felsefesi, hakikat sonrası çağın anlam krizine alternatif bir bakış sunar. Çünkü bu çağda anlamın güvenilirliği, toplumsal bağlamları, epistemolojik temelleri ve kültürel anlatıları parçalanmış; birey yönsüzleşmiştir (Spinelli, 2007; 102). Oysa Gendlin'e göre anlam, bu dışsal otoritelere bağlı olmadan, bireyin doğrudan deneyiminde yeniden kurulabilir. Hissedilen anlam, bireyin içsel yönelimine dayanır; bu yönelim, etik, varoluşsal ve hatta dilsel olarak yepyeni biçimler yaratabilir.

Bu yaklaşım yalnızca bir anlam kuramı değil; aynı zamanda yeni bir felsefî yöntemin habercisidir. Gendlin'in "örtük felsefe" adını verdiği bu yöntem, felsefeyi soyut kavramsallaştırmalardan çok, deneyimle yeniden temas ettirmeyi hedefler. Bu felsefe, dilin ötesine uzanmakla kalmaz; dili yeniden anlam üretmeye zorlar. Böylece anlam, yalnızca kavramların içinde değil, onların oluşum koşullarında, yani bireyin içsel yaşantısında yeniden keşfedilir.

3.1.1. Gendlin'i Etkileyen Düşünürler

Eugene Gendlin'in felsefesi, özellikle "Odaklanma (Focusing)" tekniği ve "Deneyimsel Felsefe (Experiential Philosophy)" olarak adlandırdığı yaklaşımı, Edmund Husserl'in fenomenolojisinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Husserl'in fenomenolojisinin temel kavramlarından biri olan yönelimsellik, bilincin her zaman bir şeye yönelik olduğunu ifade eder. Bilinç boş bir kap değildir; her zaman bir nesneye, bir duruma, bir düşünceye yöneliktir (Husserl, 2012; 88). Gendlin de bu yönelimsellik kavramını benimser ve deneyimin her zaman bir şeye yönelik olduğunu vurgular. Ancak Gendlin, Husserl'in aksine, bu yönelimin sadece zihinsel bir yönelim olmadığını, bedensel bir yönelim olduğunu da savunur. Yani deneyim sadece zihinde değil, aynı zamanda bedende de hissedilir.

Husserl'in fenomenolojik indirgeme yöntemi, önyargılardan, varsayımlardan ve teorilerden arınarak deneyimin şeylerin kendisine ulaşmayı hedefler. Gendlin de benzer bir şekilde, odaklanma tekniğinde, bireyin önceden oluşturulmuş düşüncelerden ve yorumlardan arınarak, hissedilen anlam olarak adlandırdığı bedensel duyuma odaklanmasını önerir. Bu hissedilen anlam, deneyimin bedendeki karşılığıdır ve önceden kavramsallaştırılmamış, dolaysız bir deneyimdir (Gendlin, 1997; 163).

Husserl, felsefenin temelini deneyimde bulur. Ona göre, felsefe deneyimi analiz etmeli ve deneyimden yola çıkarak bilgiye ulaşmalıdır (Husserl, 2012; 114). Gendlin de benzer bir şekilde, felsefenin ve psikoterapinin temelini deneyimde bulur. Deneyimsel felsefe olarak adlandırdığı yaklaşımında, düşüncenin ve dilin deneyimden türediğini ve deneyimi ifade etmek için kullanıldığını savunur. "Odaklanma" tekniği de bu yaşantısal temele dayanır ve bireyin bedensel deneyimine odaklanarak yeni anlamlar ve içgörüler geliştirmesini sağlar (Gendlin, 1997; 194).

Husserl, deneyimin kavramlardan önce geldiğini ve kavramların deneyimi ifade etmek için kullanıldığını vurgular. Bu konuyu doğrudan şöyle ifade eder:

“Özellikle fenomenolojinin ilkeleri doğrultusunda, her türlü kavramsallaştırma ve düşünce süreci, temelde yaşanmış deneyime dayanır. Bu deneyim, önceden verilmiş ve doğrudan yaşanmış bir bilme tarzıdır; kavramlar ise, bu zengin ve özgün deneyimi daha genel, paylaşılan ve ifade edilebilir hale

getirmek için geliştirilmiş araçlardır. Başka bir deyişle, düşünce ve dil, deneyimin arkasından gelir; kavramlar, deneyimde kendini gösteren anlamı somutlaştırmak ve sistematize etmek için ortaya çıkarlar. Bu yüzden, kavramsal düşünce, deneyimin orijinal ve canlı bilincini asla tam olarak yakalayamaz; ancak onun üzerinden bir yapı kurar ve anlamı bu yapı içinde korumaya çalışır. Fenomenolojinin görevi, kavramların ötesinde duran bu özgün yaşantıyı açığa çıkarmak ve deneyimin kendine özgü anlamını, kavramsal indirgemelerden arındırarak ortaya koymaktır (Husserl, 1983; 101)."

Gendlin de benzer bir şekilde, "hissedilen anlam"ın ön-kavramsal bir deneyim olduğunu savunur. Bu, henüz kelimelere dökülmemiş, bedende hissedilen bir duyumdur. "Odaklanma" tekniği, bu ön-kavramsal deneyime odaklanarak, bireyin yeni kavramlar ve anlamlar geliştirmesini sağlar. Özetle, Gendlin'in felsefesi Husserl'in fenomenolojisinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etki, yönelimsellik, fenomenolojik indirgeme, yaşantısal temel ve ön-kavramsal deneyim gibi temel kavramlarda açıkça görülmektedir. Gendlin, Husserl'in fikirlerini kendi özgün yaklaşımıyla birleştirerek, "Odaklanma" tekniği ve "Deneyimsel Felsefe" olarak adlandırdığı yeni bir felsefi ve psikoterapötik yaklaşım geliştirmiştir. Gendlin, Husserl'in aksine, bedenın deneyimdeki rolünü çok daha fazla vurgular. "Hissedilen anlam" kavramı, deneyimin sadece zihinsel değil, aynı zamanda bedensel bir boyutunun olduğunu gösterir. Gendlin, deneyimin statik bir şey olmadığını, sürekli bir süreç olduğunu vurgular. "Odaklanma" tekniği, bu süreci destekleyerek bireyin deneyiminde değişim ve dönüşüm yaratmasını sağlar (Gendlin, 2018; 74).

Eugene Gendlin'in felsefesinde "Yeni Fenomenoloji" terimi, onun fenomenolojiye getirdiği özgün ve radikal yaklaşımları ifade eder (Svenaeus; 2014; 26). Gendlin, Edmund Husserl'in kurduğu fenomenoloji geleneğini benimsemekle birlikte, bu geleneği önemli noktalarda yeniden yorumlamış ve geliştirmiştir. Bu nedenle, Gendlin'in yaklaşımı "Yeni Fenomenoloji" olarak adlandırılır. Gendlin, fenomenolojinin temel odak noktasını "deneyim" olarak belirler. Ancak bu deneyim, Husserl'in "bilinç" odaklı fenomenolojisinden farklı olarak, bedensel ve duyuşsal bir deneyimdir. Bu hissedilen anlam, düşünce ve dilin ötesinde, önceden var olan bir anlam potansiyelidir. Bu yaklaşım, Gendlin'in fenomenolojisinin en önemli özelliğidir ve onu Husserl'den ayırır. Husserl'de bilinç, deneyimin kurucu unsuruyken, Gendlin'de bedensel deneyim, bilincin ve anlamın temelidir.

Merleau-Ponty, fenomenolojik felsefenin önemli temsilcilerinden biri olarak, bedenın dünya ile olan ilişkimizin temelini oluşturduğunu savunmuştur. Ona göre, bedenimiz sadece fiziksel bir nesne değil, aynı zamanda dünya ile etkileşim kurduğumuz, dünyayı algıladığımız ve anlamlandırdığımız bir araçtır. Bu anlayışa göre, deneyimlerimiz bedenseldir ve bedenimizden ayrı düşünülemez. Gendlin de benzer şekilde, deneyimin her zaman bedensel bir

boyutu olduğunu vurgular. Hissedilen anlam olarak adlandırdığı kavram, deneyimin bedendeki karşılığıdır (Aydın, 2020; 491). Bu, henüz kelimelere dökülmemiş, bedende hissedilen bir duyumdur. Gendlin'e göre, düşüncelerimiz ve duygularımız bu bedensel temelden doğar. Bu nokta, Gendlin'in Merleau-Ponty'nin bedenlenmiş deneyim anlayışından etkilendiğinin açık bir göstergesidir. Merleau-Ponty, algının pasif bir süreç olmadığını, bedenin dünya ile aktif bir etkileşimi sonucu oluştuğunu savunmuştur. Ona göre, anlam, bu etkileşim sırasında bedenin dünyayla kurduğu diyalogda ortaya çıkar. Bu durumu şöyle ifade eder:

“Beden, dünyaya yönelmiş bir bilinç değildir; fakat dünyaya yerleşmiş bir anlamdır. O, mekânı ve nesneleri, çevresindeki dünyayı yönüyle, tutumuyla, jestleriyle ve edimleriyle kavrar. Algı, bilinçli bir tasarıdan çok, bedenin dünyayla kurduğu bir ilişkidir. Bu ilişki, sadece zihinsel değil, bedensel bir yerleşmedir. Beden dünyayı sadece yansıtmaz; onunla birlikte yaşar, ona katılır. Bedenin varlığı, dünyaya kök salan bir anlamdır (Merleau-Ponty, 2010; 205).”

Gendlin de benzer bir şekilde, anlamın önceden var olmadığını, deneyim sırasında oluştuğunu savunur. Hissedilen anlam kavramı, anlamın henüz kavramsallaştırılmamış, bedende hissedilen bir duyum olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bu duyuma odaklanarak, yeni anlamlar ve içgörüler geliştirmek mümkündür. Bu da Merleau-Ponty'nin algı ve anlamın oluşumuyla ilgili fikirleriyle örtüşmektedir. Merleau-Ponty, dilin deneyimi ifade etmek için kullanılan bir araç olduğunu, ancak deneyimin dilin sınırlarını aştığını savunmuştur. Ona göre, dil deneyimi tam olarak yakalayamaz, ancak ona işaret edebilir. Gendlin de benzer bir şekilde, dilin hissedilen anlamı tam olarak ifade edemediğini, ancak ona yaklaşabileceğini savunur. Odaklanma tekniğinde, bireyin hissedilen anlamı kelimelerle ifade etmeye çalışırken, yeni anlamlar ve içgörüler geliştirdiği bir süreç yaşanır. Bu süreç, dilin deneyimi hem ifade etme hem de dönüştürme potansiyeline işaret eder. Gendlin'de bu durum şu şekilde açıklanır:

“Hissedilen anlam zihinsel değil, fiziksel bir deneyimdir. Bir durumun, kişinin ya da olayın bedensel olarak farkında olunmasıdır. Bu beden duyumu sadece kafanızda değildir. Vücudunuzda bir yerdedir. Fiziksel, bedensel bir bilme biçimidir. Bu sadece orada öylece duran bir kütle değildir. İçinde bilgi anlam taşır. Ona dikkat ettiğinizde, bu bedensel duyum açılır ve sizi değiştirebilecek kelimeler, imgeler, ifadeler ve adımlar getirir. Anlam, sabit biçimde önceden var olan bir şey değildir. O, hissedilen anlamdan doğrudan ve taze bir şekilde ortaya çıkar. Anlam sadece keşfedilmez; aynı zamanda oluşturulur (Gendlin, 1981; 32).”

Bu da Merleau-Ponty'nin dil ve deneyim ilişkisiyle ilgili görüşleriyle uyumludur. Gendlin, Merleau-Ponty'nin fikirlerini kendi özgün odaklanma tekniği ve deneyimsel felsefe yaklaşımıyla birleştirerek, felsefe ve psikoterapi alanlarına önemli katkılar sağlamıştır. Gendlin, Merleau-Ponty'nin felsefesini pratik bir yöntem olan odaklanma tekniğinin içeriğinde yoğun olarak kullanmıştır. Bu teknik, bireylerin bedensel deneyimlerine odaklanarak yeni anlamlar ve içgörüler geliştirmelerini sağlar. Gendlin, deneyimin statik bir şey olmadığını,

sürekli bir süreç olduğunu vurgular. Odaklanma tekniği, bu süreci destekleyerek bireyin deneyiminde değişim ve dönüşüm yaratmasını sağlar.

Eugene Gendlin'in felsefesi, özellikle deneyim, bilinç akışı ve pragmatizm konularında William James'in düşüncelerinden etkilenmiştir. William James'in "Radikal Deneyimcilik" olarak adlandırdığı felsefesi, deneyimin her türlü düşünce ve kavramın temelini oluşturduğunu savunur. Ona göre, dünya deneyimlerimiz aracılığıyla anlam kazanır ve deneyimler birbirine bağlı bir akış içinde gerçekleşir. James, deneyimin sadece zihinsel bir olay olmadığını, aynı zamanda bedensel, duygusal ve sosyal boyutları da içerdiğini vurgular (James, 2021; 156). Gendlin de benzer bir şekilde, deneyimin felsefesinin ve psikoterapisinin temelini oluşturduğunu savunur. Gendlin, James gibi, deneyimin çok boyutlu ve akışkan bir yapıda olduğunu vurgular (Gendlin, 2018; 75). Bu, Gendlin'in James'in deneyim anlayışından etkilendiğinin önemli bir göstergesidir. William James, bilincin statik bir yapı olmadığını, sürekli bir akış halinde olduğunu savunmuştur. "Bilinç akışı (stream of consciousness)" olarak adlandırdığı bu kavram, düşüncelerin, duyguların ve algıların sürekli bir değişim ve etkileşim içinde olduğunu ifade eder. Gendlin'in odaklanma tekniği, bu bilinç akışına benzer bir şekilde, bireyin içsel deneyimlerine odaklanmasını ve bu deneyimlerin akışına izin vermesini önerir. Hissedilen anlama odaklanırken, bireyde yeni düşünceler, duygular ve içgörüler ortaya çıkar. Bu süreç, James'in bilinç akışı kavramıyla paralellik gösterir.

William James, pragmatizmin önemli temsilcilerinden biri olarak, anlamın pratik sonuçlar ve eylemler aracılığıyla oluştuğunu savunmuştur. Ona göre, bir düşüncenin veya inancın doğruluğu, onun pratik hayattaki işlevselliğiyle ölçülür. Gendlin de benzer bir şekilde, anlamın deneyim sırasında ve eylemler aracılığıyla oluştuğunu savunur. Odaklanma tekniğinde, bireyin hissedilen anlama odaklanması ve bu anlamı kelimelerle ifade etmeye çalışması, yeni anlamlar ve içgörüler yaratır. Bu süreç, anlamın pratik bir şekilde oluştuğunu ve deneyimi dönüştürdüğünü gösterir. Bu da James'in pragmatik anlam anlayışıyla örtüşmektedir. William James, "Ben (Me)" ve "Ben-lik (I)" ayrımıyla benliğin çok katmanlı ve deneyimsel bir yapısı olduğunu vurgulamıştır (James, 2021, 103). "Ben", deneyimlenen nesne olarak benliği ifade ederken, "Ben-lik", deneyimi yaşayan ve deneyime sahip olan özneyi ifade eder. Gendlin de odaklanma tekniğinde, bireyin hem deneyimi yaşayan (Ben-lik) hem de deneyimi gözlemleyen (Ben) bir konuma sahip olduğunu vurgular. Bu, bireyin kendi deneyimlerine mesafe alarak, onları daha iyi anlamasını ve dönüştürmesini sağlar. Bu da James'in benlik anlayışıyla paralellik gösterir.

John Dewey'nin felsefesinin temelinde deneyim kavramı yer alır. Dewey'e göre deneyim, bireyin çevreyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan sürekli bir akıştır. Deneyim, sadece

zihinsel bir olay değil, aynı zamanda bedensel, duygusal ve sosyal boyutları da içerir. Dewey, deneyimin sürekliliğini ve deneyimler arasındaki bağlantıyı vurgular. Gendlin de benzer şekilde, deneyimin felsefesinin ve psikoterapisinin temelini oluşturduğunu savunur. Gendlin, Dewey gibi, deneyimin çok boyutlu ve akışkan bir yapıda olduğunu vurgular ve deneyimin sürekli bir süreç olduğunu savunur (Gendlin, 2018; 140). Odaklanma tekniği, bu deneyimsel akışa odaklanarak bireyin yeni anlamlar ve içgörüler geliştirmesini sağlar. Dewey'e göre anlam, bireyin çevreyle etkileşimi sonucu ortaya çıkar. Anlam, önceden var olan bir şey değildir, deneyim sırasında ve eylemler aracılığıyla oluşur. Dewey, anlamın toplumsal ve kültürel bağlamda oluştuğunu da vurgular. Gendlin de benzer bir şekilde, anlamın deneyim sırasında ve etkileşim aracılığıyla oluştuğunu savunur. "Odaklanma" tekniğinde, bireyin hissedilen anlama odaklanması ve bu anlamı kelimelerle ifade etmeye çalışması, yeni anlamlar yaratır. Bu süreç, anlamın pratik bir şekilde oluştuğunu ve deneyimi dönüştürdüğünü gösterir. Gendlin ayrıca, anlamın bedensel deneyimle başladığını ve dil ve kültürle etkileşim halinde geliştiğini vurgular. Bu da Dewey'nin anlamın oluşumuyla ilgili görüşleriyle örtüşmektedir.

Dewey, düşünce ve eylemin birbirinden ayrı olmadığını, birbirini etkileyen ve tamamlayan süreçler olduğunu savunmuştur. Düşünce, eyleme rehberlik ederken, eylem de düşünceyi test eder ve dönüştürür. Dewey, öğrenmenin ve bilginin eylem içinde oluştuğunu vurgular. Gendlin'in odaklanma tekniği, bu düşünce-eylem ilişkisini yansıtır. Birey hissedilen anlama odaklanırken, hem düşünce hem de eylem içeren bir süreç yaşar. Hissedilen anlamı kelimelerle ifade etmeye çalışmak, bir düşünce eylemiyken, bu ifadenin bedende yarattığı etki de bir eylemdir. Bu etkileşim, yeni bir anlam ortaya çıkarır ve bireyin deneyimini dönüştürür. Bu da Dewey'nin düşünce-eylem ilişkisiyle ilgili görüşleriyle paralellik gösterir. Dewey, düşüncenin temel amacının problemleri çözmek olduğunu savunmuştur. Ona göre, deneyimlerimizde karşılaştığımız sorunlar, bizi düşünmeye ve eyleme yönlendirir. Problem çözme süreci, deneyimlerimizi yeniden organize etmemizi ve yeni anlamlar oluşturmamızı sağlar. Gendlin'in odaklanma tekniği de, bireylerin içsel deneyimlerinde karşılaştıkları sorunları çözmelerine yardımcı olur. Hissedilen anlama odaklanarak, bireyler sorunlarının kökenine inebilir, yeni bakış açıları geliştirebilir ve çözümler bulabilirler. Bu da Dewey'nin problem çözme ve deneyim arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleriyle uyumludur (Levin, 1994; 350).

3.2. Örtük Felsefe: Anlamın Düşüncede Açılması

Eugene Gendlin'in "örtük felsefe" (*philosophy of the implicit*) adını verdiği yaklaşım, modern Batı felsefesinin dayandığı dilsel ve kavramsal temellere karşı geliştirilmiş yenilikçi bir yöntem önerisidir (Casey, 2018; 9). Gendlin'in örtük felsefesi, yalnızca bilinçli düşünceye

değil, aynı zamanda düşüncenin alt yapısını oluşturan dil öncesi farkındalıklara dikkat çeker. Bu yönüyle onun felsefesi, Batı düşüncesinin “düşünce = kavram” varsayımını sorgular. Gendlin’e göre, düşünme her zaman dile indirgenemez; bazı düşünceler, henüz düşünce olmadan önce hissedilir, taşınır, sezilir. Bu sezgisel katman, onun felsefî yönteminde merkezi bir rol oynar. Bu felsefenin temel iddiası, düşünmenin yalnızca kavramsal çerçevede gerçekleşmediği; tersine, düşüncenin dil öncesi, sezgisel ve yaşantısal bir zemin üzerinde yükseldiğidir. Örtük felsefe, bu henüz dile gelmemiş, ama bedensel olarak hissedilen anlam alanının felsefî düşüncenin gerçek kaynağı olduğunu savunur. Bu bağlamda Gendlin, klasik anlamda “felsefe yapmayı” yeniden tanımlar: Felsefe, artık yalnızca kavramlar arasında bağ kurmak değil; henüz düşünceye dönüşmemiş olanın duyumuna kulak vererek yeni kavramsal açıklıklar yaratmaktır (Casey, 2018; 150).

Bu yaklaşım, geleneksel felsefede çoğunlukla dışlanan ya da ihmal edilen bir bölgeye yönelir: sözcük öncesi bilinç. Gendlin’e göre, insanlar yalnızca dile dökülebilen şeyleri düşünmezler; aynı zamanda düşünmeden önce hissettikleri, ama henüz adlandıramadıkları şeyler de vardır. Bu alan, ne irrasyoneldir ne de bilinçdışıdır; aksine, henüz dilin sınırlarına ulaşmamış bir bilinçlilik türüdür. Örtük felsefe, tam da bu düzeye yönelerek, düşüncenin başlangıç evresine, yani dilin doğmadan önceki gerilimine dikkat çeker. Bu noktada Gendlin’in düşüncesi, yalnızca epistemoloji değil; aynı zamanda dil felsefesi ve ontoloji alanında da önemli açılımlar sunar. Örtük anlam, dile indirgenemez bir deneyimi işaret eder; ancak bu deneyim, ifade edilmeye çalışıldıkça yeni kavramsal biçimler üretir. Yani örtük olan, düşünceyi engelleyen bir bulanıklık değil; tam tersine, düşünceyi besleyen bir yaratıcılık kaynağıdır. Dilin sınırlarını zorlayan, yeni kavramlar oluşturmaya zorlayan şey tam da budur: ifade edilmeyi bekleyen örtük anlam. Gendlin’in burada geliştirdiği yöntem, “*thinking at the edge*” (kenarda düşünmek)¹⁴ olarak adlandırılır. Bu düşünme biçimi, felsefenin sınırlarında, henüz tanımlanmamış ama hissedilen bir anlamın çevresinde yavaşça ilerlemeyi, dile dökülmeye direnen anlamı sabırla yoklamayı önerir. Bu süreçte birey, bir kavramdan diğerine geçerek değil; her adımda içsel bir kontrol mekanizması olan *felt sense*’e geri dönerek düşünür. Bu yaklaşım, düşüncenin yalnızca mantıksal değil; aynı zamanda bedensel ve sezgisel bir süreç

¹⁴ Gendlin’e göre “kenarda düşünmek” (thinking at the edge), düşüncenin yalnızca hazır kavramlarla yürütülemeyeceğini, kimi zaman henüz dile gelmemiş bir anlam alanıyla temas kurmanın zorunlu olduğunu ifade eder. Bu tür düşünme, alışıldık kategorilerle değil, kişinin deneyiminde “belirsiz ama dolu” bir biçimde sezilen bir şeyin izinden gitmeyi gerektirir. Gendlin burada, henüz tam olarak söylenemeyen ama hissedilen bir anlamın dikkatli, sabırlı ve yaratıcı biçimde dile doğru açılmasını vurgular. Kenarda düşünmek, bu nedenle bilinenin içinde değil, bilinmeyenin kıyısında yürütülen bir düşünme biçimidir. Bu düşünme süreci, hem kavramsal olmayan bir kaynakla temas hâlinde olmayı hem de bu temasın zamanla kavramlara dönüşmesini içerir. Gendlin’e göre felsefî yaratım, çoğu zaman bu kenarda düşünme sürecinden doğar (Gendlin, 2004; 2).

olduğunu ortaya koyar. Bu noktada birey, kavramın tam karşılık veremediği bir yaşantı alanına ulaşır ve bu alanı ifade edebilmek için dili yeniden kurmak zorunda kalır. Bu süreçte ortaya çıkan “henüz isimlenmemiş duygu” ya da “şekilsiz düşünce”, aslında yeni bir felsefi kavrayışın eşiğidir. Bu yöntem, klasik kavramsal analiz yerine yaşantı merkezli kavram üretimini esas alır.

Örtük felsefe, aynı zamanda felsefi yöntemi de dönüştürür (Sharma, 2011; 420). Geleneksel felsefi sistemler çoğunlukla tutarlılık, geçerlilik, kesinlik gibi ölçütlere dayanırken; Gendlin’in yöntemi, “işliyor mu?”, “bedende bir karşılığı var mı?” gibi daha yaşantısal sorulara yönelir. Bu, anlamın yalnızca soyut akıl yürütmelerle değil; bireysel deneyimin dinamik yapısıyla da kurulabileceği fikrini merkeze alır. Bu yönüyle örtük felsefe, hem fenomenolojiyle hem de doğrudan yaşantıya dayalı çağdaş psikolojiyle kesişir; ancak her ikisinden de ayrılarak kendine özgü bir düşünme biçimi ortaya koyar. Bu yaklaşım, çağdaş felsefenin sıklıkla karşılaştığı bir soruna da yanıt üretir: Kavramların içinin boşalması, sözcüklerin anlamlarını yitirmesi, felsefi söylemin deneyimden kopması. Gendlin’e göre, felsefi düşünce ancak içsel yaşantıya kök saldıığında canlı kalabilir (Gendlin, 1997; 68). Düşünme, kavramları işlemekten ibaret değil; aynı zamanda yeni anlam formları yaratmaktır. Bu yaratım süreci, örtük olanla açık olan arasında gidip gelen bir gerilimle işler. Her yeni düşünce, daha önce ifade edilmemiş bir yaşantının dile getirilişidir. Dolayısıyla felsefe, Gendlin açısından, sürekli bir anlam yenileme eylemidir.

Örtük felsefenin hakikat sonrası çağ için önemi ise şu noktada belirginleşir: Bu çağda sözcükler, sloganlar, imajlar ve retorik araçlar hakikatin yerini almış; anlam, içerikten çok etkileyciliğe indirgenmiştir. Gendlin’in yaklaşımı bu anlam boşluğuna karşı bir direnç noktası sunar. Çünkü anlamı yeniden kurmak için dışsal otoriteler ya da hazır anlatılar yerine, bireyin doğrudan yaşantısı ve sezgisel farkındalığı temel alınır. Bu, bireyin kendi içinden türeyen anlamı dinlemesini sağlar. Böylece felsefe, yalnızca teori değil; aynı zamanda yaşama sanatı haline gelir. Hakikat sonrası çağın anlamı çoğu zaman görünüş, retorik ve yüzeysel inandırıcılıkla ikame ettiği düşünüldüğünde, Gendlin’in örtük felsefesi bu çağın yüzeyselliğine karşı derinlikli bir direnç önerisi sunar. Bu direnç, hakikati yeniden kurmak için soyut bir anlatıya değil, bireyin kendi bedeninde taşıdığı anlamlara yönelir. Dolayısıyla Gendlin’in yaklaşımı, hakikat krizine karşı dilin ve düşüncenin “yavaşlatılması”, yaşantının dinlenmesi ve oradan doğacak anlamın sabırla çağırılmasını savunur. Sonuç olarak Gendlin’in örtük felsefesi, yalnızca bir düşünme biçimi değil; aynı zamanda çağdaş anlam krizine karşı bir felsefi etik önerisidir. Anlamı yalnızca sözcüklerde değil, sözcüklerin taşıyamadığı yaşantılarda da arayan bu yaklaşım, felsefenin hem derinliğini hem de güncelliğini yeniden kurmayı mümkün kılar.

Bu yönüyle Gendlin, felsefeyi akademik bir söylemden çok, bedensel sezgiyle temas eden yaratıcı bir süreç olarak yeniden tanımlar (Gendlin; 2004, 120).

3.3. Hissedilen Anlam: Anlamın Bedenle Kuruluşu

Eugene Gendlin'in anlam anlayışında merkezî bir rol oynayan “*felt sense*” (hissedilen anlam) kavramı, sadece psikoterapötik bir araç değil; aynı zamanda felsefî düşünceye ve varoluşsal sezgiye açılan bir ontolojik düzeydir. Gendlin'e göre, insanlar düşünmeden önce hissederek. Fakat bu hissediş sıradan bir duygu değil; bedenin belirli bir yaşantıya ilişkin taşıdığı, henüz söze dökülmemiş ama yön gösteren bir bilgi türüdür. Bu bilgi, doğrudan sezgisel değil; doğrudan deneyimsel, ilişkiseldir ve kavramsallaşmamış bir “yoğunluk” hâlinindedir. *Felt sense*, bu anlamda hem felsefî hem fenomenolojik bir anahtardır: anlam, düşünceyle kavranmadan önce bedensel olarak duyulur (Gendlin, 1981; 32).

Gendlin, klasik felsefenin bu tür örtük bilgiye dikkat göstermediğini, çünkü düşünmeyi yalnızca dilsel ya da mantıksal yapıların işleyişine indirgediğini savunur. Oysa anlam, Gendlin'e göre, yalnızca ne düşündüğümüzle değil, bir şey hakkında ne hissettiğimizle ve bu hissin bedenimizde nasıl yer bulduğuyla ilgilidir. Hissedilen anlam, örneğin bir konuşmadan sonra yaşadığımız belirsiz ama yoğun huzursuzluk hissidir. Ne açıkça olumsuz bir şey söylenmiştir, ne de ortada görünür bir gerilim vardır ama bedenimizde bir şey “tam olmamıştır” (Gendlin, 2017; 48). İşte bu, henüz kelimelere gelmemiş ama bizi yönlendiren bir anlam taşır. Gendlin bu hissin içine dikkatle eğilmeyi önerir. Sessizce durup bu hissi dinlemeye başladığımızda, onun içinde taşıdığı anlamlar çözülmeye başlar: belki bir beklentimizin karşılanmadığını, belki geçmiş bir deneyimin çağrıldığını ya da belki de kendi tepkimizin tam olarak anlaşılmadığını fark ederiz.

Bu süreç, hem felsefî hem etik bir boyut taşır. Çünkü *felt sense*, yalnızca dünyayı kavrama değil; aynı zamanda kendimize ve deneyimimize karşı içten ve duyarlı olma çağrısıdır (Madison, 2012; 392). Bu noktada Gendlin'in düşüncesi, özellikle fenomenolojiyle yakınlaşır. Daha önce de belirtildiği gibi Husserl, bir yaşantının yöneldiği anlam alanına vurgu yaparken, Merleau-Ponty bedenin anlamın kurucu ögesi olduğunu savunur. Gendlin ise bu ikisini birleştirerek yaşantının anlamının bedende duyumsandığını, yani “yaşanan bir bütünlük” olarak taşındığını söyler. Hissedilen anlamın bu yönü, onu sıradan bir içgörüden ayırır. Bu hissediş, bilişsel değildir ama rastgele de değildir; onun bir yönelimi, bir taşıdığı anlam vardır. Birey doğru sözcüğü ya da ifadeyi bulduğunda, beden rahatlar. Çünkü taşıdığı anlam artık kendine uygun bir yer bulmuştur. Gendlin buna “*resonance*¹⁵” der: kelime ile hissedilen şey arasında

¹⁵ Eugene Gendlin'in felsefesinde “rezonans” (resonance), deneyim ile bilinç arasında, özellikle bedenin hissettikleriyle zihinsel farkındalık arasında oluşan uyumlu ve anlamlı bir titreşim ya da yankı anlamına gelir.

bir yankı, bir oturuş, bir açıklık oluşur. İşte bu an, anlamın ortaya çıktığı andır. Bu, bir keşiften çok bir olma hâlidir. Düşünce burada oluşur, doğar ve yön bulur. Hissedilen anlam aynı zamanda karar alma süreçlerinde de işlevseldir. Modern birey sıklıkla zihinsel analizlerle, karşılaştırmalarla ya da dışsal ölçütlerle hareket eder.

Ancak Gendlin, bir kararın “doğru” olup olmadığını bireyin bedensel olarak hissedebileceğini söyler (Gendlin, 2017; 190). Doğru karar, sadece mantıksal değil; bedensel düzeyde de “oturan” karardır. Karar öncesi gerginlik, belirsizlik, içsel çatışma; karar sonrası açıklık, ferahlama, netleşme... Bunların hepsi felt sense’in işaretleri olarak görülebilir. Özetle hissedilen anlam yalnızca sezgiye indirgenebilecek bir duygu değil; anlamın oluştuğu, taşıdığı ve değiştiği bedensel bir düzlemdir. Bu düzlem, Gendlin’in anlam anlayışının hem felsefî hem etik hem de terapötik boyutunu mümkün kılar. Anlam, yalnızca düşünülmez bedende taşınır, yön bulur, açılır. Bu yönüyle felt sense, hem düşünceyi hem varoluşu hem de hakikati yeniden kurmak için temel bir kavramsal zemin sunar.

3.4. Hissedilen Deneyimleme

Eugene Gendlin’in anlam felsefesi içinde özel bir yere sahip olan “hissedilen deneyimleme” kavramı (*felt experiencing*), anlamın oluşum sürecini statik bir içerik olarak değil, dinamik ve bedensel bir akış olarak kavrayan bir anlayışı temsil eder (Gendlin, 2004; 97). Bu kavram, Gendlin’in yalnızca felsefeye değil, psikoterapiye ve yaşam pratiğine de katkı sağladığı temel bir araçtır. Hissedilen deneyimleme, bireyin herhangi bir yaşantı anında, henüz adlandıramadığı ama derin bir şekilde hissettiği bir bütünlüklü farkındalık alanını tanımlar. Bu alan, ne yalnızca duygudur ne de soyut bir düşünce; bu ikisini aşan, bedende hissedilen ama henüz sözcüklerle tam olarak temsil edilmemiş bir anlam halidir. Gendlin’e göre her insan, yaşadığı olaylara karşı bedeninde bir yankı oluşturur. Bu yankı, duyuların ötesinde bir farkındalık düzeyinde işler. Örneğin biriyle yapılan bir konuşmadan sonra insan bedeninde açıklanması zor bir huzursuzluk, tamamlanmamışlık ya da belirsiz bir gerilim hissedebilir. Bu hissedilen durum, bireyin deneyimiyle tam olarak örtüşmeyen ama onu anlamlandırmaya açık bir alan sunar. İşte Gendlin bu durumu “hissedilen deneyimleme” olarak tanımlar ve bunu anlamın oluştuğu birincil zemin olarak görür. Gendlin bu durumu şöyle açıklar:

Rezonans, kişinin yaşadığı durumun içsel, örtük (implicit) anlamını fark etmesi, beden ve düşüncenin uyum içinde hareket etmesiyle ortaya çıkar. Bu kavram, anlamın sadece zihinsel kavramlarla değil, bedensel hislerle ve duygusal bir içsel titreşimle kurulduğunu vurgular. Gendlin, rezonansı özellikle hissedilen anlam ile ilişkilendirir; çünkü felt sense, beden taşıdığı ve henüz dile dökülmemiş anlam bütünlüğüdür ve rezonans, bu hissedilen anlamın zihinsel kavrayışla uyum içinde yankılanmasıdır. Bu süreç, düşüncenin yavaşlaması ve bedenin sezgisel bilgeliğine kulak verilmesiyle mümkün olur (Gendlin, 1997; 6).

“Hissedilen deneyimleme, belirsiz, kavramsallaştırılmamış bedensel bir farkındalıktır ve bütünlüklü örtük, anlamlı bir deneyimi taşır. Bu, sadece bir duygu ya da his değil; bedensel bir varlık olarak hissedilen, henüz söze dökülmemiş veya net kavramlara indirgenmemiş karmaşık bir durum veya problemin anlamıdır. Bu bedensel his, bireye yeni kavrayışlar ve değişimler yönünde rehberlik eden canlı, dinamik bir anlam ve anlayış kaynağıdır. Focusing süreci, bu hissedilen deneyimlemeye sabırla ve dikkatle yönelmek, onun açığa çıkmasına ve örtük anlamını ortaya koymasına izin vermeyi gerektirir (Gendlin, 1981; 56).”

Süreç, bireyin kendi iç yaşantısıyla kurduğu aktif bir ilişkidir. Hissedilen deneyimleme, pasif bir duyumsama değil; bedenle birlikte düşünen, sezgisel olarak yön bulan ve ifade edilmeyi bekleyen bir anlamın taşıyıcısıdır. Bu anlam, sabit değildir; sürekli hareket halindedir. Gendlin’in sıklıkla vurguladığı üzere, deneyim “*işliyor*” olmalıdır. Yani bir anlamın ortaya çıkabilmesi için, hissedilen deneyimle dilin, kavramların ve içsel farkındalığın uyum içinde çalışması gerekir. Bu uyum yakalandığında birey, “işte bu!” diyebileceği bir açıklık yaşar. Bu açıklık, yeni bir düşüncenin, yeni bir kavramın ya da yeni bir yönelimin doğuşudur. Hissedilen deneyimleme, geleneksel bilgi anlayışının tersine, anlamı önceden belirlenmiş sabit bir içerik olarak değil; ilişkisel ve süreçsel bir yapı olarak düşünür. Anlam, birey ile dünya arasındaki karşılaşmada, her yeni bağlamda yeniden oluşur. Bu nedenle hissedilen deneyimleme, yalnızca bireysel bir farkındalık biçimi değil; aynı zamanda bir ontolojik açıklık alanıdır. Gendlin’in felsefesi, burada varlığın yalnızca düşüncede değil; hissedilen, yaşanan ve bedenlenen bir yapı olduğunu ileri sürer. Beden, yalnızca nesne değil; aynı zamanda anlamın ilk alanıdır (Gendlin, 1998; 145).

Bu yaklaşımın felsefi anlamda en önemli katkılarından biri, düşünmenin yalnızca akıl yürütmeye indirgenemeyeceğini göstermesidir. Hissedilen deneyimleme, düşünmenin öncesinde işleyen bir sezgi ve farkındalık düzeyine işaret eder. Bu düzey, çoğu zaman sözcüklerin henüz ulaşamadığı ama düşüncenin yönünü belirleyen bir zemindir. Bu yönüyle Gendlin’in yaklaşımı, Descartes’in zihinselciliğinden, Kantçı aprioricilikten ve hatta Husserlci bilinç analizlerinden ayrılır. Çünkü burada bilinç, yalnızca kendine saydam bir içerik değil; henüz biçimlenmemiş bir olanak alanıdır.

Hissedilen deneyimleme kavramı, hakikat sonrası çağın anlam krizine doğrudan temas eder. Bu çağda birey, anlamı dışsal referanslarda bulmakta zorlanır: değer sistemleri görelî hâle gelmiş, otoriteler çözülmüş, bilgi güvenilmezleşmiştir. Bu durumda bireyin kendi iç deneyimiyle kurduğu temas, anlam üretiminin yegâne ve özgün kaynağı hâline gelir. Gendlin’in önerdiği şey, bu içsel yaşantının pasif bir bekleyiş değil, aktif bir dinleme, dikkatli bir yönelme ve yaratıcı bir ifade süreciyle işlenmesidir. Bu süreç, anlamı hazır olarak sunmaz; ama bireyin

kendi bedeninde ve bilincinde anlamın tohumlarını yeniden yeşertebileceği bir alan sunar. Sonuç olarak, hissedilen deneyimleme kavramı, Gendlin'in anlam anlayışında yalnızca yardımcı bir unsur değil, anlamın bizzat kendisidir. Anlam, artık dışsal bir referansa başvurarak değil; bireyin kendi içsel duyumlarıyla, yaşantılarıyla ve sezgileriyle kurduğu etkileşimde belirir. Bu yönüyle Gendlin'in yaklaşımı, yalnızca felsefi değil; aynı zamanda etik, psikolojik ve varoluşsal düzlemde derin bir anlam düşüncesi inşa eder. Hissedilen deneyimleme, anlamın düşünülerek değil, hissedilerek doğduğu bir felsefi eylem biçimidir (Gendlin, 1997; 203).

3.5. Anlam, Dil ve Kültür

Eugene Gendlin'in anlam kuramı, ilk bakışta bireyin bedensel deneyimine, sezgilerine ve yaşantılarına odaklanan bir yaklaşım gibi görünse de, daha yakından bakıldığında bu kuramın yalnızca bireysel değil; aynı zamanda kültürel ve dilsel olarak şekillenen bir anlam inşa süreci sunduğu anlaşılır. Anlamın dil ve kültürle olan ilişkisi, yalnızca bir iletişim düzleminde değil; aynı zamanda deneyimin kavranış biçiminde kurulur. Gendlin'e göre, bireyin yaşantısı yalnızca kişisel değil; içinde bulunduğu kültürel dokuda taşıdığı örüntülerle birlikte işler. Bu örüntüler, kimi zaman anlamın oluşumuna imkân tanır, kimi zaman ise onu boğar. Dolayısıyla anlam, kültürel olarak koşullandırılmış ama bu koşulları dönüştürme potansiyeline de sahip dinamik bir oluşumdur. Anlam, Gendlin'e göre yalnızca bireyin iç dünyasında doğmaz; toplumsal bağlamların, kültürel kodların ve dilsel yapıların etkisiyle örtük bir şekilde taşınır, biçimlenir ve açığa çıkar (Gendlin, 2004; 67).

Dil ve kültür, bireyin düşünme biçimini olduğu kadar, hissediş ve yönelme biçimini de etkiler. Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, bu nedenle yalnızca öznel bir sezgi değil; içinde yaşanan kültürün taşıdığı kolektif anlam yapılarına da temas eden bir yaşantıdır. Birey, belirli bir kültürün üyesi olarak doğar, büyür ve gelişir. Bu kültürel çevre, onun deneyimlerini algılayış biçimini, kelimeleri seçişini, neyin ifade edilebilir ya da edilemez olduğunu belirler. Gendlin'in en özgün katkılarından biri, bu kültürel etkilerin yalnızca zihinsel düzeyde değil; bedensel farkındalık düzeyinde de işlediğini göstermesidir. Anlam, bu bağlamda bireyin yaşantısıyla kültürel kodlar arasında kurulan bir diyalogun ürünüdür (Gendlin, 2018; 79). Örneğin bir kişinin yaşadığı suçluluk hissi, yalnızca psikolojik bir tepki değil; aynı zamanda içinde bulunduğu kültürün ahlaki normları, toplumsal değer yargıları ve dilsel ifadeleriyle örülmüş bir yapıdır. Gendlin'in anlam anlayışı, bu tür karmaşık, çok katmanlı deneyimleri tek kelimeyle tanımlama tuzağından uzak durarak, onların katmanlılığını ve açılım imkânlarını felsefi düşüncenin merkezine taşır (Gendlin, 2018; 104).

Bu noktada dilin rolü, yalnızca iletişim aracı olmakla sınırlı kalmaz. Gendlin'e göre dil, hissedilen yaşantıyı ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda onu şekillendirir, dönüştürür ve hatta

yeniden kurar. Fakat bu dil, sabit ve önceden belirlenmiş kalıplar değil; hissedilen anlam ile temas halinde yeniden yaratılan canlı ve esnek bir dildir. Bu dilsel yaratıcılık, bireyin kültürel dünyaya karşı edindiği farkındalığın artmasına ve yeni anlam katmanlarının açılmasına olanak tanır. Gendlin'in felsefesinde dil, yalnızca bir taşıyıcı değil; anlamın doğrudan ortaya çıktığı bir yaratım alanıdır. Birey, hissedilen anlamı dile getirmeye çalışırken dili yalnızca kullanmaz; onu dönüştürür, yeni ifadeler yaratır. Bu süreçte oluşan metaforlar, benzetmeler ya da özgün sözcük tercihleri, kültürün sabit dilsel kalıplarını kırar. Böylece dil, statik bir iletişim aracı olmaktan çıkar; bireyin yaşantısıyla birlikte hareket eden, canlı bir anlam akışına dönüşür. Kültür ise, bu dilsel yaratım sürecine hem sınırlar hem de olanaklar sunar. Her kültür, belirli kavramları, duyguları ya da deneyimleri kolaylıkla ifade etme eğilimindeyken; bazılarını bastırabilir, görünmez kılabilir ya da ifade edilmez olarak kodlayabilir. Bu noktada kültür, yalnızca anlamı mümkün kılan bir zemin değil; aynı zamanda onun sınırlarını çizen, hatta bazı anlamları bastıran bir iktidar alanıdır. Bireyin ifade etmekte zorlandığı birçok duygu ya da sezgi, kültürel olarak konuşulamaz sayıldığı için dışlanır. Gendlin'in yaklaşımı, bu bastırılmış anlamlara kulak verilmesini, onları duyma cesareti gösterilmesini önerir. Bu öneri, yalnızca bireysel özgürlükle değil; aynı zamanda kültürel eleştiriyle de ilgilidir. Bu da demektir ki, her hissedilen anlam yalnızca bireysel bir sezgi değil; aynı zamanda kültürün görünmeyen yapılarına, örtük söylemlerine ve sessiz kurallarına da dayanır. Gendlin'in anlam anlayışı, bu açıdan bakıldığında, kültürel eleştiri için de güçlü bir araç haline gelir. Bu bağlamda Gendlin'in felsefesi, yalnızca bireyin anlam üretimine değil; aynı zamanda kültürel söylem analizine de katkı sağlar. Çünkü anlam, birey tarafından yalnızca içerden değil; dışarıdaki dilsel ve kültürel yapılarla sürdürdüğü etkileşim içinde yaratılır. Bu nedenle Gendlin'in düşüncesi, hem öznel deneyimi merkeze alır, hem de bu deneyimin sosyal ve tarihsel bağlamını ihmal etmez. Böylece anlam, birey ile kültür arasında sürekli yeniden kurulan bir “yaşantı katmanı¹⁶” olarak ortaya çıkar.

Hakikat sonrası çağda, kültürler arası karşılaşmaların, kimlik tartışmalarının ve dilsel temsillerin artması, anlamın sabitliğini ve sürekliliğini ciddi biçimde sarsmıştır. Hakikat sonrası çağda dil, sıklıkla içerikten çok biçimle, anlamdan çok etkiyle ilişkilendirilir (Bruns, 2019; 54).

¹⁶ Eugene Gendlin'in felsefesinde “yaşantı katmanı” (experiential layer) kavramı, deneyimin doğrudan ve öncül boyutunu ifade eder. Bu katman, kişinin bilincine henüz tam olarak kavramsallaştırılmamış, söze dökülmemiş ama bedensel ve hissedilir olarak var olan anlam alanını kapsar. Gendlin'e göre, yaşantı katmanı, anlamın ortaya çıktığı temel zemin olup, düşüncenin kavramsal ve dilsel aşamalarından önce gelir. Bu katmanda, bireyin deneyimleri, soyut kavramlara dönüşmeden önce “hissedilen anlam” (felt sense) olarak bütünsel ve dinamik bir formda mevcuttur. Gendlin bu kavramla, anlamın sadece dil ya da mantıksal yapıların ürünü olmadığını; anlamın aynı zamanda bedensel ve süreçsel bir deneyim olduğunu vurgular. Yaşantı katmanı, düşüncenin ve anlam üretiminin temel önkoşulu olarak, felsefi ve psikolojik incelemelerde kritik bir yer tutar (Gendlin, 1997; 54).

Bu çağda anlamın içsel derinliği yerine, söylemin görünürlüğü ön plandadır. Gendlin'in anlam anlayışı ise, bu gösterisel dile karşı içe dönük, sessiz ama sahici bir dile işaret eder. Kültürel yapıların anlamı yüzeyselleştirdiği yerde, hissedilen anlam bireye içsel bir açıklık önerir. Bu açıklık, yeni bir anlam üretimi için yalnızca bireysel değil; kültürel dönüşüm potansiyeli de taşır. Gendlin'in anlam kuramı, bu koşullar altında bir “geri çekiliş” değil; bir “içeriden keşif” imkânı sunar. Birey, yalnızca evrensel anlatılarla değil; kendi kültürünün sesleri, suskunlukları ve sözcükleriyle de yeniden temas ederek örtük anlamlarını açığa çıkarabilir. Bu süreç, hem bireyin kendini yeniden anlamlandırmasına hem de kültürel anlam yapılarını sorgulamasına olanak tanır.

Tüm bunlarla beraber de “anlam, dil ve kültür” üçlüsü Gendlin'in düşüncesinde birbirinden ayrılmaz şekilde örülüdür. Anlam, dil aracılığıyla ifadesini bulur; ama dil, kültürün içinde şekillenir. Gendlin'in felsefesi bu üç katmanı aynı anda düşünmemizi sağlar: anlam yalnızca bireysel değildir; o, dile yerleşmiş, kültürle örülmüş ve bedenle hissedilen bir bütündür. Bu bütünlük içinde, anlamı yeniden kurmak, yalnızca bireyin değil; aynı zamanda toplumların ve kültürlerin kendini dönüştürme kapasitesine dayanır.

3.6. Gendlin'in Anlam Kuramı ve Hakikat Sonrası Anlamsızlık

Hakikat sonrası çağ, anlamın çözülmeye başladığı, ortak hakikat zeminlerinin dağıldığı ve bireylerin kendi gerçeklik balonlarında yaşadığı bir dönemi temsil eder. Bu çağın epistemolojik ve kültürel yapısı, hem bilgiye olan güveni sarsmış, hem de bireyin anlam üretme yetisini zayıflatmıştır. Anlam artık çoğu zaman manipülasyona, duygusal tepkiselliğe ve performansa indirgenmekte; bireyler sabit değerlerden, kurucu referanslardan ve ortak söylemlerden mahrum kalmaktadır. Bu kopuş, bireyleri yönsüzleştirmiş; anlam yalnızca bir değer krizi değil, aynı zamanda bir varoluşsal mesele halini almıştır. Eugene Gendlin'in anlam felsefesi, bu kriz ortamına karşı derin bir alternatif sunar. Gendlin'in yaklaşımı, anlamı dışsal bir sistemde ya da kolektif bir otoritede değil; bireyin doğrudan deneyiminde, bedensel sezgisinde ve dile gelmemiş yaşantılarında arar. Bu yaklaşım, hakikat sonrası çağda çözülen büyük anlatıların yerine yeni bir mutlak koymaz; tersine, bireyin kendisinden başlayarak anlamı içerden yeniden kurmasına olanak tanır. Bu da anlamı bir dogma değil; bir süreç, bir hareket, bir açıklık alanı olarak düşünmeyi gerektirir. Gendlin'in hissedilen anlam ve hissedilen deneyimleme kavramları, bireyin içsel farkındalığına dayanarak anlam üretmesini mümkün kılar. Bu üretim süreci, hakikat sonrası çağın sunduğu anlamsızlık karşısında bir tür içsel direniş niteliğindedir. Çünkü birey, dışsal göstergelere güvenini yitirdiğinde, anlamı yeniden kurabileceği bir kaynağa ihtiyaç duyar. Bu kaynak, Gendlin'e göre bireyin kendi bedenidir (Gendlin, 1981; 24) ancak bu, yalnızca biyolojik bir beden değil; çevresiyle ilişkisel, duyarlı,

tarihsel ve kültürel bağlamlarda yankı üreten bir varlıktır. Bu yönüyle Gendlin'in anlam felsefesi, hem bireysel hem kültürel çözülmeye karşı bedende temellenen bir bütünlük önerisi sunar.

Hakikat sonrası çağda sıkça rastlanan bir fenomen, bireyin gerçekliğe dair algısının parçalanması ve yön duygusunu yitirmesidir. Bu parçalanma, yalnızca bilgi bolluğundan değil; bu bilginin hangi ölçütlerle anlamlı hale getirileceğine dair epistemik bir pusulanın olmamasından kaynaklanır. Gendlin'in örtük felsefesi, bu pusulayı bireyin içsel deneyiminde arar. Çünkü hissedilen anlam, bireyin kendi sezgisel yönelimiyle bağlantılıdır. Dış dünyada hakikat kriz yaşarken, bireyin iç dünyasında bu yönelimi keşfetmesi, onun dünyaya yeniden tutarlı bir ilişki kurmasını mümkün kılar. Bu bağlamda Gendlin'in yaklaşımı, post-truth çağda bir "gerçeklik rehabilitasyonu"¹⁷ işlevi görebilir. Anlamın yeniden kurulması, bireyin dünyaya yeniden bağlanması anlamına gelir. Ancak bu bağ, eski anlamda sabit, kapalı ya da mutlak bir hakikat değildir. Tersine, sürekli açılan, gelişen, ifade edildikçe değişen ve hissedilen anlam aracılığıyla yeni kavramsal olanaklara yol açan bir anlam akışıdır. Böylece Gendlin, anlamın güvenli, durağan bir liman değil; her zaman yeniden açılan bir olanak olduğunu gösterir. Gendlin'in bu yaklaşımı, aynı zamanda etik bir çağrı da içerir. Hakikat sonrası çağda bireyin kendi sezgisel yaşantısını ciddiye alması, onun yalnızca anlam üretmesini değil; aynı zamanda bu anlamı sorumlulukla taşımasını da gerektirir. Bu, felsefede giderek daha fazla önem kazanan "anlam etiği"¹⁸ düşüncesiyle örtüşür: Anlam, yalnızca kişisel bir doyum alanı değil; başkalarıyla kurulacak ilişkinin temelidir. Gendlin'in anlam felsefesi, bireyi yalnızca kendine değil; başkasına, topluma ve kültüre karşı da duyarlı bir özne olmaya çağırır. Gendlin'in kuramı ile hakikat sonrası çağ arasında kurulacak diyalog, anlamın yeniden düşünülmesi için güçlü bir zemindir. Bu zemin, eski anlatıların nostaljisine sığınmadan, mutlakçılığa kapılmadan ve göreliliğe teslim olmadan yeni bir anlam biçimi inşa etmeye yöneliktir. Anlam, Gendlin'de dışsal düzenlerin değil; bireyin bedeninden, deneyiminden, yaşantısından türeyen yaşayan bir

¹⁷ Gerçeklik rehabilitasyonu (reality rehabilitation) kavramı, özellikle medya ve iletişim teorileri bağlamında, gerçekliğin yeniden inşası, yeniden düzenlenmesi ve algılanış biçimlerinin değiştirilmesi sürecini ifade eder. Bu kavram, gerçekliğin nesnel ve sabit bir durum olmaktan çıkıp, sosyal, kültürel ve medyatik pratikler aracılığıyla sürekli yeniden üretilen, dönüştürülen ve yeniden anlamlandırılan dinamik bir yapı olduğunu vurgular. Gerçeklik rehabilitasyonu, bireylerin ve toplumların gerçekliği deneyimleme biçimlerinin manipülasyonu, yeniden şekillendirilmesi veya yeniden yapılandırılması anlamına gelir (Baudrillard; 2017; 45).

¹⁸ Anlam etiği (ethics of meaning), anlamın üretimi, paylaşımı ve yorumlanması süreçlerinde ortaya çıkan ahlaki sorumlulukları ve değerleri inceleyen bir düşünce alanıdır. Bu kavram, anlamın sadece bireysel veya bilişsel bir olgu olmayıp, aynı zamanda etik boyutları olan, toplum ve bireyler arasında sorumluluklar doğuran bir süreç olduğunu vurgular. Anlam etiği, dilin, iletişimin ve anlamın kullanımı sırasında doğruyu, açıklığı, dürüstlüğü ve karşılıklı saygıyı gözetmeyi gerektirir. Böylece, anlamın inşası ve iletilmesi sürecinde etik bir duruş ve sorumluluk bilinci önem kazanır (Levinas, 2005; 49).

süreçtir. Bu süreç, hakikat sonrası çağın parçalanmışlıklarına karşı hem felsefî hem varoluşsal bir cevaptır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GERÇEKLİĞE DÖNÜŞ: BEDENE VE EVRENE İÇKİN BİR ANLAMLANDIRMA

4.1. Gendlin'in Felsefesi Bugünün Öznesine Neyi Hatırlatıyor?

Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, anlamın dışsal kaynaklarda değil, bireyin kendi içsel deneyiminde bulunduğunu vurgular. (Gendlin, 2018; 97). Hakikat sonrası çağda, dışsal bilgi kaynaklarına duyulan güvenin sarsıldığı ve gerçeğin sürekli manipüle edildiği bir ortamda, bu içsel yönelim hayati önem taşır. Gendlin, anlamın öncelikle bedensel bir duygu olarak deneyimlendiğini ve daha sonra düşünce ve dil aracılığıyla ifade edilebildiğini savunur. Bu, bireylere, dışsal belirsizliğe rağmen, kendi içsel deneyimlerine güvenebilecekleri ve otantik anlamlarını buradan keşfedebilecekleri mesajını verir. Hakikat sonrası çağın getirdiği bilgi bombardımanı, çelişkili bilgiler ve dezenformasyon, bireylerde anlamsızlık duygusunu tetikleyebilir. Gendlin'in felsefesi, anlamsızlıkla mücadele etmek yerine, onunla yapıcı bir ilişki kurmayı önerir. "Hissedilen anlam" süreci, belirsiz, bulanık ve rahatsız edici duyguların bile bir anlam taşıdığını ve bu duygulara odaklanarak yeni anlayışlara ulaşılabileceğini gösterir. Bu, hakikat sonrası çağın öznesine, anlamsızlık duygusunun kaçınılmaz bir deneyim olduğunu, ancak bu deneyimin aynı zamanda kişisel gelişim ve anlam yaratma için bir fırsat olabileceği mesajını verir. Gendlin, bedeni sadece biyolojik bir varlık olarak değil, aynı zamanda bir bilgi ve anlam kaynağı olarak görür. Hissedilen anlam kavramı, bedenın düşünce ve dilden önce gelen bir bilgiye sahip olduğunu ve bu bilginin anlam yaratma sürecinde kritik bir rol oynadığını vurgular. Hakikat sonrası çağda, zihinsel karmaşanın ve bilgi kirliliğinin yoğun olduğu bir ortamda, bedenın bilgeliğine güvenmek, bireylere daha derin ve otantik bir anlam düzeyine ulaşma imkanı sunar (Meillassoux, 2020; 165).

Gendlin'in felsefesi, anlamın statik bir şey olmadığını, sürekli bir süreç olduğunu vurgular. "Hissedilen anlam" süreci, anlamın her zaman yeniden yorumlanabileceğini, derinleştirilebileceğini ve dönüştürülebileceğini gösterir. Bu, hakikat sonrası çağın öznesine, anlam arayışının bitmeyen bir yolculuk olduğunu ve bu yolculukta sürekli yeni keşifler ve anlayışlar elde edilebileceği mesajını verir. Hakikat sonrası çağda, "nesnel gerçek" kavramının sorgulandığı ve kişisel inançların ve duyguların ön plana çıktığı bir ortamda, Gendlin'in felsefesi öznel deneyimin değerini onaylar (Soday, 2022; 121). Hissedilen anlam kavramı, her bireyin deneyiminin benzersiz ve değerli olduğunu ve bu deneyimin anlam yaratma sürecinde temel bir rol oynadığını vurgular. Bu, hakikat sonrası çağın öznesine, kendi deneyimlerine

güvenebilecekleri, kendi seslerini duyurabilecekleri ve kendi anlamlarını yaratabilecekleri mesajını verir (Somay, 2022; 130).

Hissedilen anlam kavramının bu vurgusu, hakikat sonrası çağın öznesine sadece kişisel bir anlam arayışı için bir yol göstermekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk da yükler. Her bireyin deneyiminin benzersiz ve değerli olduğu gerçeği, farklı bakış açılarının ve yorumların varlığını da beraberinde getirir. Bu durum, hakikat sonrası çağda sıklıkla karşılaşılan kutuplaşma ve ayrışma eğilimlerine karşı bir panzehir niteliğindedir. Bireyler, kendi "hissedilen anlam"larına güvenerek kendi seslerini duyurduklarında, aynı zamanda başkalarının deneyimlerine de saygı göstermeyi ve farklı bakış açılarını anlamaya çalışmayı öğrenirler. Bu, toplumsal diyalogun ve karşılıklı anlayışın yeniden inşası için önemli bir adımdır. Zira, hakikat sonrası çağın en büyük tehlikelerinden biri, ortak bir zemin ve ortak bir dilin kaybolmasıdır. "Hissedilen anlam" kavramı, her bireyin kendi öznel deneyiminden yola çıkarak ortak bir anlayışa ulaşabileceği bir köprü görevi görebilir (Wallerstein, 2021; 243).

Hissedilen anlamın bir diğer önemli boyutu da, bireyleri pasif alıcılar olmaktan çıkarıp aktif anlam yaratıcıları haline getirmesidir. Hakikat sonrası çağda, bilgi akışının kontrolsüz ve manipülatif doğası, bireyleri sürekli olarak dışsal mesajlara maruz bırakır. Bu durum, bireylerin kendi düşüncelerini ve inançlarını geliştirme yeteneklerini zayıflatabilir. Gendlin'in felsefesi ise, bireyleri kendi içsel deneyimlerine yönelterek bu pasifliği kırar ve onları aktif anlam yaratma sürecine dahil eder (Gendlin, 2018; 300). Hissedilen anlam süreci, bireylerin sadece ne düşündüklerini değil, aynı zamanda nasıl düşündüklerini ve ne hissettiklerini de anlamalarını sağlar. Bu öz-farkındalık, bireylerin kendi değerlerini, inançlarını ve tutkularını daha iyi anlamalarına ve bu doğrultuda daha bilinçli kararlar vermelerine yardımcı olur. Ayrıca, hissedilen anlam kavramı, hakikat sonrası çağın getirdiği duygusal zorluklarla başa çıkmak için de bir araç sunar. Sürekli değişen bilgi akışı, belirsizlik, güvensizlik ve kaygı gibi duyguları tetikleyebilir. Gendlin'in yaklaşımı, bu duygularla mücadele etmek yerine, onlara odaklanmayı ve onları anlamaya çalışmayı önerir. Hissedilen anlam süreci, bu duyguların bedensel duyular olarak deneyimlendiğini ve bu duyumlara odaklanarak bu duyguların altında yatan anlamları ve ihtiyaçları keşfedebileceğimizi gösterir. Bu, bireylerin duygusal zorluklarla daha yapıcı bir şekilde başa çıkmalarına ve duygusal iyilik hallerini desteklemelerine yardımcı olur. Örneğin, sürekli değişen haber akışının yarattığı kaygı duygusuna odaklanan bir birey, bu kaygının bedensel bir gerginlik olarak deneyimlendiğini fark edebilir. Bu gerginliğe odaklanarak, birey bu kaygının altında yatan ihtiyaçları keşfedebilir ve bu ihtiyaçları karşılamak için adımlar atabilir.

Son olarak, hissedilen anlam kavramı, hakikat sonrası çağda anlam arayışının bireysel bir çaba olmanın ötesinde, kolektif bir çaba olduğunu da ima eder. Her bireyin kendi hissedilen anlamına güvenerek kendi sesini duyurması, toplumsal diyalogun zenginleşmesine ve farklı bakış açılarının bir araya gelmesine katkıda bulunur. Bu kolektif anlam yaratma süreci, hakikat sonrası çağın getirdiği parçalanma ve kutuplaşma eğilimlerine karşı güçlü bir panzehir olabilir. Farklı deneyimlerin ve bakış açılarının bir araya gelmesiyle, daha kapsayıcı, daha adil ve daha anlamlı bir toplumsal gerçeklik inşa edilebilir. Bu nedenle, hissedilen anlam sadece bireysel bir anlam arayışı değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk ve kolektif bir umut kaynağıdır.

Hakikat sonrası çağda anlamın kaybı, yalnızca kavramsal sistemlerin çökmesiyle değil, öznenin kendi derinliğini yitirmesiyle de ilgilidir (Bauman, 2007; 112). Anlam, bir zamanlar bireyin yaşantısıyla, bedensel sezgileriyle ve varoluşsal yönelimiyle sıkı sıkıya ilişkiliyken, bugün yüzeysel anlatılar, görsel temsiller ve yapay söylemler arasında dağılmış görünmektedir. Bu da öznenin kendi iç deneyimiyle kurduğu bağın zayıflamasına, daha doğrusu derinlemesine yaşama kapasitesini yitirmesine neden olmaktadır. Modern ve postmodern düşünce, özneyi büyük oranda bilinç, temsil ve dışavurum kategorileri üzerinden tanımlar. Ancak bu tanımlar, öznenin yalnızca görünen yönlerini, yani ifadelendirilmiş, dile dökülmüş, sosyal olarak kodlanabilir biçimlerini merkeze alır. Böylece öznenin derininde işleyen, henüz söze gelmemiş olan, fakat varlığı deneyimlenen bir boyut Gendlin'in tabiriyle örtük anlam büyük ölçüde ihmal edilir. Oysa insan, yalnızca konuşan ya da düşünen bir varlık değil; aynı zamanda hisseden, sezen ve henüz form kazanmamış anlamları taşıyan bir varlıktır. Anlamın kaybı, tam da bu derin katmanla kurulan ilişkinin kesintiye uğramasında saklıdır.

Bugünün öznesi, çoğu zaman yalnızca dile dökülebilenin peşindedir. Oysa Gendlin, anlamın her zaman sözcüklerin önünde ve ötesinde bir yerde oluştuğunu hatırlatır. Anlam, yalnızca bir şeyin “ne olduğu”na dair bilgi değil; aynı zamanda onun “nasıl hissedildiği”dir. Gendlin'in “felt sense” kavramı, bu bağlamda çok daha derin bir ontolojik boyuta işaret eder. Bireyin yaşantısının sessizce biriktiği, henüz kavramsallaşmamış ama yönlendirme gücüne sahip bir iç alan. Bu alan, öznenin yalnızca dış dünyaya değil, kendi varoluşuna da yönelmesini mümkün kılar. Gendlin bu durumu şöyle anlatır:

“Hissedilen anlam, belirsiz ve sözel olmayan bir bedensel farkındalıktır, ancak bir durumun ya da problemin tüm örtük anlamını taşır. Bu örtük bedensel duyum her zaman sözcüklerden önce gelir ve çoğu zaman herhangi bir sözel ifadenin yakalayabileceğinden daha karmaşık ve inceliklidir. Sözcükler, bu hissedilen anlamı ifade etmek ve netleştirmek için gelir. Hissedilen anlamı sözcüklere dönüştürme süreci, çoğu zaman o hissedilen anlamı da değiştirir; örtük olanı açığa çıkarır ve anlamının yeni olanaklarını açar (Gendlin, 1997; 9).”

Yüzeyde kalan özne, imgelerin, dilin ve toplumsal rollerin ardında kendi iç bütünlüğünü yitirir. Bu, anlamın yalnızca bağlamdan değil, bedenden ve deneyimden de koparılması anlamına gelir. Hakikat sonrası çağın öznesi, “dışa dönük görünürlüğün” hâkim olduğu bir dünyada, içsel sessizliğe yabancılaşmış durumdadır. Böyle bir ortamda anlam, yeniden bulunması gereken bir şey hâline gelir. Ancak bu arayış, dışsal sistemlere değil, içsel derinliğe yönelmedikçe sürdürülebilir bir temele kavuşamaz. Bu bağlamda Gendlin’in felsefesi, anlamı yeniden düşünmek için yalnızca bir teori değil; aynı zamanda bir yönelme biçimidir. Yüzeyin altında işleyen sezgisel alanı ciddiye almak, felsefeyi yalnızca düşüncenin analizi olmaktan çıkarır; yaşamın kendisiyle, bedenın taşıdığı sessiz bilgiyle yeniden buluşturur. Özne böylece yalnızca bilen ya da temsil eden bir varlık değil, aynı zamanda anlamı yaşayan ve taşıyan bir varlık olarak konumlanır (Gendlin, 2004; 114).

Anlamın kayıp noktası, öznenin derinliğini ihmal ettiği yerde ortaya çıkar. Bu nedenle, anlamın yeniden inşası, öznenin yüzeyden derinliğe geçişini mümkün kılacak felsefî bir dönüşümle mümkündür. Öznenin yüzeyde tutulan ve dile indirgenen bir varlık olarak düşünülmesi, yalnızca anlamın kaybına değil, bu anlamı taşıyan bedensel yaşantının da felsefe tarafından sistematik biçimde göz ardı edilmesine yol açmıştır. Felsefe tarihi boyunca beden, çoğu zaman düşüncenin taşıyıcısı ya da ruha bağlı geçici bir aracı olarak konumlandırılmış; onun kendine özgü anlam üretme kapasitesi neredeyse hiç dikkate alınmamıştır. Bu ihmal, yalnızca metafizik bir tercih değil; aynı zamanda modernliğin akıl merkezli bilgi anlayışının da bir sonucudur. Oysa Gendlin’in felsefesi, anlamın en temel taşıyıcısının düşünce değil, beden olduğunu hatırlatarak, felsefeyi sessizleştirilmiş bu alanla yeniden ilişkilendirmeye çağırır. Buradan hareketle, anlamın kaybı kadar, bedenın susturuluşu da ayrı bir felsefî mesele olarak ele alınmalıdır. Bedenin bu susturuluşu karşısında felsefenin takındığı tavır da ayrıca incelenmesi gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır (Gendlin, 1998; 210).

Felsefe tarihi, büyük ölçüde zihnin egemenliğinde şekillenmiş bir düşünsel yapının ürünüdür. Antikçağdan modernliğe kadar düşünce, akıl ve bilinç kavramları, hakikat ve anlam arayışının asli araçları olarak kabul edilmiş; buna karşın beden, genellikle düşüncenin taşıyıcısı ya da duyguların kaynağı olan alt düzeyde bir varlık alanı olarak konumlandırılmıştır (Crosdas, 2008; 19). Bu geleneksel eğilim, anlamı yalnızca zihinsel düzlemde temellendirmiş; bedeni ise felsefî sorgulamanın dışında bırakmıştır. Ancak Gendlin’in ortaya koyduğu felsefî yönelim, bu suskun alanın konuşması için radikal bir çağrı niteliği taşır: Beden yalnızca düşüncenin nesnesi değil, anlamın kurucu öznesidir. Platon’dan bu yana beden, çoğu zaman düşünsel saflığı tehdit eden bir varlık alanı olarak görülmüştür. Platon’un idealar dünyası karşısında beden, geçici, yanıltıcı ve düşkün bir öge olarak konumlanmış; hakikate ulaşmak isteyen filozofun bedenın

arzularından arınması gerektiği vurgulanmıştır. Benzer biçimde Descartes, bedeni düşünen özneye dışsal ve ikinci derece bir varlık alanı olarak tanımlar. “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesi, insanın bedeninden bağımsız olarak da var olabileceğini öne sürerek, hakikat arayışında bedensel deneyimi felsefi olarak dışlar. Bu yaklaşım, modern epistemolojinin temel ilkeleriyle uyumlu bir biçimde, bedeni nesneleştirir ve deneyimi yalnızca zihinsel süreçlerin bir ürünü olarak yorumlar. Bu tarihsel dışlama, yalnızca felsefi bir soyutlama olarak kalmamış; aynı zamanda bedenin taşıdığı sessiz anlamın görünmezleşmesine neden olmuştur. Oysa insan deneyimi yalnızca bilinçli düşünceyle değil, aynı zamanda bedensel sezgiyle, duygusal dalgalanmayla ve içkin farkındalıkla şekillenir. Gendlin, işte bu görünmezleşen katmanı merkeze alır. Ona göre anlam, sadece düşünülmez; aynı zamanda hissedilir. Daha da önemlisi, düşünceye önce gelen bir bedensel bilgi vardır: “felt sense” dediği şey tam da budur. Henüz kavramsallaşmamış, söze dökülmemiş, fakat varlığı hissedilen bu ön-anlam düzeyi, bedenin felsefede yeniden konuşmaya başlaması için vazgeçilmez bir zemindir (Madison, 2012; 395).

Gendlin’in “felsefeye bedenle katılmak” çağrısı, yalnızca deneyim merkezli bir ontoloji önermez; aynı zamanda felsefi söylemin yapısını da sorgular. Geleneksel felsefe, kavramlarla düşünen bir zihin modeline yaslanır; buna karşılık Gendlin, anlamın yalnızca kavramsal çerçevelerle değil, doğrudan yaşantının içinden doğduğunu savunur. Bu bağlamda beden, bir nesne değil; sezgisel farkındalığın, yönelimlerin ve anlam üretiminin asli kaynağıdır. Felsefe, yalnızca kavramları açıklamakla değil, aynı zamanda bu örtük anlam düzeyini görünür kılmakla yükümlüdür. Sessizlik burada önemli bir göstergedir. Çünkü bedenin bilgisi çoğu zaman sessizdir; hemen söze dökülemez, dilin kalıplarına kolayca uymaz (Svaneaus; 2014; 25). Felsefe, bu sessizliği gürültü sayarak dışlamış; yalnızca açık, net ve tanımlanabilir olanı merkeze almıştır. Oysa Gendlin’e göre anlamın en derin formları, tam da bu dil öncesi alanlarda oluşur. Sessizlik, burada bir eksiklik değil; bir oluş, bir çağrı, bir oluşmakta olanın işaretidir. Felsefe, bu sessizliği dinlemeye başladığında, yalnızca düşünceye değil, yaşama da kulak vermiş olur.

Hakikat sonrası çağda anlamın yüzeyselleşmesinin bir nedeni de, işte bu bedensel katmanın dışlanmasıdır. Bilgi, soyut sistemler içinde işlenebilir hâle gelirken; deneyim, beden, sezgi gibi öğeler geçersizleştirilmiştir. Böylece anlam, yalnızca ölçülebilir ve ifade edilebilir olanla sınırlanmış; felsefe ise sessizliğe gömülen bedenin tanıklığını görmezden gelmiştir. Gendlin’in yaklaşımı bu çerçevede yalnızca alternatif bir felsefi model değil; aynı zamanda felsefenin unuttuğu bir alanın hatırlanmasıdır. Bedenin susturuluşu yalnızca bir metafor değil, felsefenin tarihsel yönelimlerinin sonucu olan somut bir görmezden gelme pratiğidir. Gendlin, bu suskunluğun içinden gelen bir anlam çağrısını işitir ve bize de bu çağrıyı duyurur. Felsefe,

bedeni konuşturmaya başladığında, yalnızca daha bütünlüklü bir hakikat anlayışına değil; aynı zamanda daha derin bir anlam tecrübesine de ulaşacaktır. Felsefenin tarihi boyunca bedenın sistemli biçimde sessizleştirilmesi, yalnızca duyuşal deneyimin değil, anlamın varoluşsal köklerinin de görünmezleşmesine neden olmuştur. Ancak bu dışlama, anlamı yalnızca dile, akla ya da kavrama yetisine indirgeyerek, onun yaşamsal kaynağını zayıflatmıştır. Gendlin'in yaklaşımı ise tam tersine, anlamın ilk filizlendiği yeri, yani henüz söze dökülmemiş ama hissedilen bedensel yaşantıyı odağına alır. Beden, bu bağlamda yalnızca taşıyan değil, anlamı kuran ve yönlendiren bir faildir. Anlamın gerçek temeli, Gendlin'e göre, düşünceden çok önce başlar ve bedenle birlikte akar. Felsefeye yeniden hayat kazandıracak olan şey, tam da bu örtük, sessiz, ama yön gösteren bedensel anlamın hatırlanmasıdır.

Eugene Gendlin'in felsefesi, anlamı yalnızca dilsel, bilişsel ya da kavramsal yapılara indirgemeyen; tersine, anlamın kaynağını bedensel deneyimin içkin dokusunda arayan bir yaklaşım sunar. Bu yaklaşım, yalnızca yeni bir bilgi teorisi değil, aynı zamanda unutulmuş bir varlık biçiminin hatırlatılmasıdır. Gendlin'in hatırlattığı şey şudur: Anlam, düşünceden çok önce başlar; beden, henüz dile gelmemiş ama yön gösteren bir anlam alanını taşır. İnsan yalnızca düşünen bir varlık değil, aynı zamanda hisseden, sezgileriyle yön bulan ve deneyimin bütün ağırlığını taşıyan bir bedendir (Gendlin, 1997; 90).

Bu düşünce, modern felsefenin kurucu ilkeleriyle derin bir karşıtlık içindedir. Descartes'ın "cogito"suyla biçimlenen özne modeli, anlamı aklın açık ve seçik kavrayışına bağlarken; Kant, anlamın zihnın apriori yapıları aracılığıyla inşa edildiğini savunmuştur. Bu yaklaşımlar, anlamı öznenin zihinsel etkinliklerine sıkı sıkıya bağlarken, bedenın sessiz bilgeliğini dikkate almamıştır. Oysa Gendlin'e göre, anlamın ilk hareketi sözcüklerle değil, bedenın duyuşsal yönelimiyle başlar. Kişi bir duruma dair henüz hiçbir şey söylemeden önce "bir şey hisseder"; bu hissedilen şey, henüz kavramsal değildir ama yön vericidir. İşte Gendlin bu yaşantıya hissedilen anlam adını verir (Gendlin, 1981, 21).

Hissedilen anlam, içsel bir nesne ya da izlenim değil; deneyimin bütünlüğü içinde beliren, yoğun, sessiz ve biçimlenmemiş bir anlam taşıyıcısıdır. Bu yapı, sadece fiziksel duyular değil; duygular, sezgiler, geçmiş tecrübeler ve mevcut durumun bütünlüğünden oluşan bir "anlam hissi"dir. Bu hissin farkına varmak ve ona dikkat kesilmek, kişinin kendi yaşantısıyla ilişkiye geçmesini sağlar. Gendlin'e göre felsefe, tam da bu örtük yaşantıya dikkat kesilmeyi gerektirir. Düşünce, bu alanla temasa geçtiğinde yalnızca daha sahici değil, aynı zamanda daha yaratıcı bir şekilde işler.

Bu bağlamda beden, yalnızca anlamı taşıyan bir araç değil; anlamın doğrudan üretildiği bir kaynaktır. Düşünceler, duygular, imgeler ya da kelimeler, bu bedensel anlam alanına temas

ettiklerinde doğruluklarını sınaıma imkânı bulur. Gendlin'in kendi ifadesiyle, "bir düşünce doğru olabilir, ama bedenın ona verdiği yanıt onun gerçekten yerinde olup olmadığını gösterir (Gendlin, 1997; 55)." Bu cevap, çoğu zaman sessiz bir rahatlama, içsel bir gevşeme, bir açıklık hissi ya da tam tersi bir gerginlik olarak ortaya çıkar. Bu tür bedensel tepkiler, düşünceyi denetleyen ya da yönlendiren unsurlar değil, onunla birlikte anlamın doğmasına katılan etkin güçlerdir.

Anlamın bedensel kökenine yapılan bu vurgu, felsefeyi yalnızca soyut düşüncelerle uğraşan bir disiplin olmaktan çıkarır. Gendlin, felsefeyi hayatın içinden, yaşanmış deneyimlerin sessiz merkezinden konuşmaya çağırır. Bu çağrı, hakikat sonrası çağda derinliğini yitirmiş, dışsal temsillere indirgenmiş bir felsefe anlayışına yöneltmiş güçlü bir eleştiridir. Çünkü anlam, salt bilgi değil; yaşanan, hissedilen, taşınan bir oluş biçimidir. Bu oluş biçimi, dile gelmeden önce bedenın taşıdığı yoğun sessizlikte başlar. Bu noktada Gendlin'in felsefesi yalnızca metodolojik bir öneri değil, aynı zamanda etik bir yönelimi de içerir. Bedenin taşıdığı örtük anlamı ciddiye almak, dünyaya ve ötekine duyarlılıkla yaklaşmak demektir. Zira anlamın bedenle başlaması, bireyin yalnızca kendini değil, başkalarını da daha derinlikli bir şekilde anlamasını sağlar. Bu yönüyle Gendlin, felsefeyi tekrar ilişki kuran, sezgisel olanla temas eden, yani yaşayan bir etkinlik olarak konumlandırır. Gendlin'in felsefesi, felsefi geleneğin uzun süre ihmal ettiği bir hakikati gün yüzüne çıkarır: Anlam, düşünceden sonra değil, önce gelir ve bu öncelik bedenın yaşantısal alanında kurulur. Bu nedenle anlamı yeniden düşünmek, bedenın sessizliğine kulak vermekle; hakikati yeniden kurmak, yalnızca kavramsal doğrulukla değil, bedensel yerindeliikle mümkündür (Gendlin, 2017, 169).

Anlamın düşünceden önce bedende başladığını hatırlatan Gendlin, felsefenin en temel varsayımlarından birini tersine çevirir: Bilgiye ve hakikate ulaşmak için yalnızca kavramsal düşünceye değil, aynı zamanda bedenın sessizce taşıdığı örtük yaşantıya kulak vermek gerekir. Bu hatırlatma, yalnızca teorik bir uyarı değil, aynı zamanda çağımızın yaşamsal sorunlarına yönelen varoluşsal bir davettir. Çünkü anlam, yalnızca dile dökülen değil, yaşanan, hissedilen, fark edilen bir şeydir. Bu farkındalık ise, yalnızca içe dönük bir bilinçle değil; dış dünyayla kurulan dolaysız, duyuşsal ve ilişkisel bir temasla mümkün olabilir. Dolayısıyla bedenın taşıdığı anlam yalnızca içsel değil, aynı zamanda dünyaya yönelmiş bir farkındalık biçimidir. İşte bu farkındalığın doğasını yani içinde yaşadığımız dünyayı gerçekten deneyimleme ve onunla sahici bir ilişki kurabilme yetisini merkeze almak, bir farkındalığın göstergesidir. Yaşadığımız dünyayı deneyimliyor olmak, bu deneyimlemenin de farkında olmak bizi hissedilenle başlayan bir sürecin ileri adımına götürecektir. Anlam, yalnızca içimizde hissettiğimiz değil, temas ettiğimiz dünyada beliren bir şeydir.

4.2. Deneyimlediğimiz Dünyanın Farkında Olmak

Gendlin'in düşüncesinde anlam, yalnızca zihinsel bir çözümleme ya da soyut bir semboller dizisi değil; doğrudan yaşanan, hissedilen, yönelinen bir gerçekliğe dayanır. Bu bağlamda anlam, içe kapalı bir bilinç alanında değil, özne ile dünya arasındaki ilişkisellikte belirir. Gendlin, bu ilişkiselliği yalnızca teorik bir düzeyde değil, bedensel yaşantı ve sezgi düzeyinde temellendirir. Dolayısıyla anlam, yaşantıya içkin; yaşantı ise bedenın dünyayla kurduğu dolaysız temasın kendisidir. Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, yalnızca içsel bir farkındalığı değil, dış dünyayla kurulan dolaysız ve örtük bir ilişkiyi de ifade eder (Welwood; 2000, 16). Bu nedenle deneyimlediğimiz dünyanın farkında olmak, yalnızca dışsal nesnelere dikkat göstermek değil; bedenın bu dünyayla kurduğu sürekli temasın sessiz bilgisini ciddiye almak anlamına gelir.

Felsefe tarihinde dünya, çoğu zaman bir bilgi nesnesi olarak ele alınmıştır. Özellikle modern felsefede, dünyanın kavranması, onun ölçülmesi, betimlenmesi ve temsil edilmesi anlamına gelmiştir. Bu anlayış, özne ile dünya arasındaki ilişkiyi çoğu zaman tek yönlü kurmuştur: bilen özne, bilinen nesneye yönelir. Oysa Gendlin'in düşüncesinde dünya, yalnızca bilinen bir şey değil; aynı zamanda hissedilen, içinde yaşanan ve etkilenilen bir varoluş alanıdır. Anlam da tam bu etkilenme anlarında, özne ile dünya arasında ortaya çıkar. Beden, yalnızca bir araç değil; bu ilişkiselliğin doğrudan yaşandığı, anlamın hissedilerek oluştuğu bir düzlemdir. Bu yaklaşım, Martin Heidegger'in "dünyada-varlık" (In-der-Welt-sein) anlayışıyla da doğrudan ilişkilidir. Heidegger'e göre insan dünyada bir nesne gibi durmaz; dünya ile birlikte ve içinde var olur (Heidegger, 2011; 79). Bu birlikte-varlık, yalnızca fiziksel bir mevcudiyet değil; aynı zamanda anlam üretiminin zemini olan varoluşsal bir yönelimi ifade eder. Gendlin'in farkı, bu yönelimi yalnızca ontolojik bir kategori olarak değil, bedenın somut yaşantısıyla ilişkilendirmesidir. Deneyim, burada bir düşünce nesnesi değil; doğrudan yaşanan, sezilen, şekillenmekte olan bir anlam taşıyıcısıdır. Bu nedenle farkındalık, yalnızca bilinçli dikkat değil; aynı zamanda bedensel duyarlılıktır. Gendlin, "bilen beden" fikrini geliştirirken, bedenın yalnızca bir duyuşsal merkez değil, anlamı önceden taşıyan, yön veren ve seçen bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer. Beden, duyduğu bir söz karşısında açılır ya da kapanır; bir ortamda rahatlar ya da gerilir. Tüm bu mikro düzeydeki tepkiler, yalnızca biyolojik değil; anlam taşıyan, yönlendiren ve farkındalık yaratan yaşantılardır. Bu noktada beden, dünyanın yalnızca algılanan bir nesnesi değil; aynı zamanda onunla konuşan, ondan etkilenen, onu duyan bir varlıktır. Gendlin'in yaklaşımında farkındalık, yalnızca dünyayı fark etmek değil; dünyanın bedenimiz aracılığıyla bize dokunuşlarını hissedebilmektir (Gendlin, 1997; 95). Bu bedensel farkındalık, özellikle çağımızın yüzeysel dikkat ekonomisi içinde yitirilmiş bir nitelik hâline

gelmiştir. Günümüzde dünya, çoğu zaman hızlıca tüketilen imajlara, temsillere, algoritmik yönelimlere indirgenmekte; birey, yaşadığı çevreyle olan sahici bağını yitirmektedir. Gendlin, bu yüzeysellik karşısında felsefeyi bir tür “yavaş farkındalık” etkinliği olarak yeniden konumlandırır. Felsefe, ona göre yalnızca düşünmek değil, aynı zamanda dikkatle, sabırla, içsel ve dışsal dünyayı birlikte dinlemektir. Bu dinleme, ancak deneyimin kendisine yönelmekle ve onun içerdiği anlam potansiyelini açığa çıkarmakla mümkündür. Deneyimlediğimiz dünyaya dikkat kesilmek, anlamın yalnızca dışsal göstergelerle değil, yaşantının içeriğinden çıkarak kurulduğunu fark etmek demektir. Bu farkındalık, hakikati dışarıda, nesnel ve sabit bir yapı olarak değil; bireyin dünyayla kurduğu her temas anında oluşan dinamik bir süreç olarak kavramayı sağlar. Gendlin’in bu yönelimi, çağdaş felsefede anlam krizine karşı sessiz ama güçlü bir öneri sunar. Dünya anlamlıdır; çünkü bedenimiz onu yalnızca görmez, aynı zamanda hisseder, taşır ve cevap verir (Gendlin, 2017; 76).

Deneyimlediğimiz dünyanın farkında olmak, felsefeyi yalnızca düşünmenin değil, yaşamanın da alanı olarak yeniden kurmak anlamına gelir. Bu farkındalık, düşünceden önce gelen; ama düşünceye yön veren bedensel bilgeliğin sessiz çağrısıyla başlar. Gendlin’in felsefesi, bu çağrıyı duymaya açık her özneye, anlamı yalnızca kavramsal olarak değil, yaşantısal olarak da yeniden inşa etmenin yollarını hatırlatır. Deneyimlediğimiz dünyaya karşı duyarlılık geliştirmek, yalnızca bir dikkat pratiği değil; aynı zamanda anlamla ilişki kurmanın asli zemini olarak bedenin bilgeliğine kulak vermekle ilgilidir. Gendlin’in felsefesi, bu anlamda dışsal dünyanın yalnızca gözlem nesnesi değil, bedenle birlikte şekillenen ve sürekli olarak yeniden kurulan bir anlam alanı olduğunu gösterir. Dünyayı fark etmek, onun hakkında düşünmekten çok, onunla birlikte olmak, ona temas etmek, onun içinde yankılanan duygusal ve sezgisel katmanlara açık kalabilmektir. Bu noktada deneyim, yalnızca yaşanmışlık değil; aynı zamanda anlamın oluştuğu, bedenin konuştuğu ve düşüncenin beslendiği verimli bir zemindir. Ancak bu zeminin ontolojik statüsü ve anlam üretimindeki işlevi hâlâ felsefi olarak derinleştirilmesi gereken bir alandır. Gendlin’in ortaya koyduğu “hissedilen anlam”ın felsefi doğası, deneyimle hakikat arasındaki ilişki de incelendiğinde bu derinleştirme de daha anlaşılır bir hal alacaktır.

Gendlin’in hissedilen anlam kavramı, ilk bakışta deneyimsel bir içgörü, bedensel bir sezgi ya da duygusal bir yoğunluk gibi görünebilir. Ancak Gendlin’in bu kavrama yüklediği anlam, yalnızca psikolojik ya da fenomenolojik bir betimleme düzeyinde kalmaz; tersine, felsefenin temel ontolojik sorularını yeniden düşünmeye çağırır. Çünkü hissedilen anlam, yalnızca öznenin içinde yaşadığı bir duyum değil, aynı zamanda varlığın kendisiyle kurulan bir

ilişki biçimidir. Bu nedenle onun statüsü, salt deneyimsel bir olgu olmaktan öte, varlığın oluşumuna katılan aktif ve yönlendirici bir nitelik taşır (Sharma, 2011; 440).

Geleneksel felsefî yaklaşımlarda ontoloji ile epistemoloji arasında keskin ayrımlar kurulmuştur. Varlık, çoğunlukla zihinden bağımsız bir gerçeklik olarak kabul edilirken; bilgi, bu varlığın temsili ya da kavranışı olarak düşünülmüştür. Bu ayrım, anlamın da çoğu zaman temsil edici bir düzleme hapsedilmesine neden olmuştur. Oysa Gendlin'in yaklaşımı, bu ayrımı aşar. Ona göre anlam, ne yalnızca zihnin ürettiği bir yapı ne de dış dünyada pasif olarak bekleyen bir içeriktir. Anlam, özne ile dünya arasındaki ilişkinin içkin yapısında ortaya çıkar; beden bu ilişkiye dâhil oluş biçimiyle doğrudan bağlantılıdır. Hissedilen anlam, işte bu ilişkiselliğin ilk ve en dolaysız ifadesidir. Bu bağlamda Gendlin'in felsefesi, Heidegger'in "varlıkla birlikte var olmak" düşüncesine yakınlaşır. Heidegger, varlığın yalnızca dışsal nesneler düzeyinde değil, anlamlılık olarak açığa çıktığını vurgular. Varlık, daima bir "anlam içinde olmak"la birlikte vardır. Gendlin bu düşüncüyü daha bedensel bir düzleme çeker. Ona göre bu anlamlılık, sadece dilsel ya da kavramsal bir çerçevede değil, bedenin yaşadığı bütünlük hissinde belirir. Hissedilen anlam, yalnızca duyuşsal değil; ontolojik olarak yönlendirici bir yapıya sahiptir: Bize, "şimdi neyin önemli olduğunu", "nereye yönelmemiz gerektiğini" ya da "hangi sözün yerinde olacağını" çoğu zaman kelimelerden önce bildirir. Bu nedenle onun statüsü, bir bilgi nesnesi değil; yön verici bir varlık özelliğidir. Hissedilen anlam, bu yönüyle Aristoteles'in "entelecheia"¹⁹ kavramını da çağırıştır. Entelecheia, bir şeyin kendi ereğine doğru yönelmesi, potansiyelini gerçekleştirme demektir. Gendlin'in "felt sense" kavramı da benzer biçimde, henüz gerçekleşmemiş ama içinde taşıdığı anlamı yönlendiren bir oluş potansiyelidir. Kişi, bir düşünce, bir karar ya da bir cümle üzerinde durduğunda ve içten bir "evet, bu doğru" ya da "hayır, henüz değil" hissi yaşadığında; bu hissiyat yalnızca duyuşsal değil, aynı zamanda varoluşsal bir tepkidir. Burada beden, doğru düşüncenin taşıyıcısı değil; düşünceyle birlikte açılan bir anlam alanının göstergesidir.

Gendlin'in felsefesinde hissedilen anlamın ontolojik statüsü, onun yalnızca kişisel ya da öznel bir yaşantı olmadığını; tersine, ortak ve geçişken bir anlam alanı olduğunu da ima eder. Her birey kendi bedeninde bu anlamı hisseder; ancak bu hissiyat yalnızca bireye özgü değildir. İnsanlar arasında kurulan ilişkilerde, bir kelimenin yerinde olup olmadığını, bir davranışın anlamlı bulunup bulunmadığını ya da bir sessizliğin doluluğunu bu hissedilen anlam alanı

¹⁹ Entelecheia (ἐντελέχεια), Aristoteles'in varlık felsefesinin merkezî kavramlarından biridir. Bu kavram, bir varlığın içsel ereğini (telos) gerçekleştirme durumunu, yani potansiyelin (dynamis) fiil (energeia) hâline gelmesini ifade eder. Başka bir deyişle entelecheia, bir şeyin kendi doğasına uygun şekilde tamamlanmışlık veya olmuşluk hâlidir. Aristoteles'e göre bir varlık, formuna uygun bir gelişim süreci içinde kendi doğasını gerçekleştirir; bu gerçekleşme entelecheia'dır (Aristoteles; 2020; 22).

üzerinden fark ederiz. Bu da onun toplumsal bir yönü olduğunu gösterir. Hissedilen anlam, böylece bireysel sezgi ile ortak anlam alanı arasında bir köprü işlevi görür. Ontolojik olarak bu durum, anlamın yalnızca dış dünyada ya da öznenin içinde olmadığı; iki alan arasındaki etkileşimde, bedensel yaşantının dinamizmi içinde ortaya çıktığı anlamına gelir. Anlam, böylece durağan bir yapı değil; yaşayan, yönelen, oluşan bir süreçtir. Gendlin'in kavramı tam da bu oluş sürecine içkin bir kiplik önerir. O hâlde felsefî açıdan hissedilen anlam, varlığın kendini açma biçimlerinden biridir. Bu açılma, sözcüklerle değil; sezgiyle, duraksamayla, içsel bir yön değişimiyle kendini gösterir. Anlam, bu bağlamda yalnızca "bulunan" değil, "duyulan" bir şeydir ve bu duyma hem bedensel hem ontolojik bir olaydır.

Felsefe tarihinde bilgi, çoğu zaman deneyim ve anlamdan ayrı, hatta bağımsız bir yapı olarak ele alınmıştır. Epistemoloji, bilginin temellerini kavramsal kesinlik, doğruluk ölçütleri ve mantıksal tutarlılık üzerinden kurarken; deneyim çoğu zaman bireysel, duygusal ya da yanıltıcı bir kaynak olarak değerlendirilmiş, anlam ise dilin içinde çözümlenmesi gereken ikincil bir mesele olarak görülmüştür. Oysa Gendlin'in yaklaşımında bu üç kavram birbirinden ayrılmaz bir bütünün parçalarıdır. Deneyim, yalnızca yaşanan bir içerik değil; bilgiye yön veren bir sezgisel zemin; anlam ise bu zeminde ortaya çıkan, bedenin ve düşüncenin birlikte kurduğu bir açılım biçimidir. Bu bağlamda Gendlin, deneyim-bilgi-anlam üçgenini yeniden kurar ve felsefî düşünceye yeni bir yönelim kazandırır (Treleaven; 2022; 17). Klasik bilgi kuramlarında deneyim genellikle duygusal verilerin bir toplamı, bilgi ise bu verilerin işlenmesiyle ortaya çıkan kavramsal ürün olarak tanımlanmıştır. Bu çizgide anlam, çoğu zaman bilgiye içkin değil, onun sonradan gelen bir yorumu ya da dışsal bir etkisidir. Ancak Gendlin için bu ayrım yapaydır. Çünkü deneyim, yalnızca ham veri değil; zaten anlam yüklü, bedenin sezgisel düzlemde taşıdığı bir bütünlüktür. Deneyim, yalnızca bilginin hammaddesi değil; bilginin nasıl kurulacağını yönlendiren bir iç potansiyeldir. Bu nedenle bilgi, deneyimin dışına çıkarak değil; onunla temas hâlinde kaldığında anlamlı ve işlevsel hâle gelir.

Bu bağlamda Gendlin'in düşüncesi, geleneksel bilgi anlayışında eksik kalan bir boyutu yeniden görünür kılar: yaşantısal doğruluk. Bilgi yalnızca “doğru” olup olmamakla değil, deneyim içinde “yerli yerinde” olup olmamakla da ilgilidir. Kimi zaman bir düşünce mantıksal olarak doğru olabilir, ancak deneyimsel düzeyde “oturmaz”; kişi, bedeninde bir gerilim ya da eksiklik hisseder. İşte bu hissiyat, yalnızca duygusal değil; aynı zamanda bilişsel ve anlam üretici bir göstergedir. Bu nedenle Gendlin'in felsefesi, bilgiyi yalnızca mantıksal geçerlilikle değil, bedensel uyum ve yaşantısal tutarlılıkla da ölçmeyi önerir. Burada önemli olan, anlamın yalnızca bilgiye uygulanan bir yorum katmanı değil; bilginin oluşum sürecinde aktif bir rol

oyunayan yapı olmasıdır. Anlam, deneyim tarafından taşınır; bilgi ise bu anlamın belirli bir biçimde düzenlenmesidir. Bu üçlü ilişki, Gendlin'in "focusing" yöntemi adını verdiği süreçte açıkça görülür. Kişi, içinden bir "hissedilen anlam" yükseldiğini fark eder; buna karşılık gelen düşünceler, imgeler ya da kelimeler gelir. Ancak bu içerikler, bedensel deneyimle uyumlu olmadıkça tam anlamıyla "doğru bilgi" olarak yerleşmez. Süreç, anlam ile bilginin birbirini doğrulamasıyla işler. Deneyim, bilgiyi yönlendirir; bilgi, anlamı biçimlendirir (Johnson; 2007; 17). Gendlin'in yaklaşımı, bu anlamda sabit bir bilgi yapısından çok, süreçsel ve ilişkisel bir bilgi anlayışı önerir. Bu bilgi, yalnızca dış dünyayı temsil eden bir yapı değil; bireyin dünyayla ilişkisi içinde şekillenen, sürekli olarak yeniden kurulan bir oluş biçimidir. Bu noktada bilgi, anlamdan ayrı değil; anlamla birlikte devinen, yaşayan bir olgudur. Deneyim ise bu iki hareket arasında köprü kurar. Böylece deneyim, yalnızca bireysel yaşantı değil; felsefi bilgi üretiminin ve anlam kurulumunun asli zemini hâline gelir.

Gendlin'in düşüncesinde deneyim, bilgi ve anlam arasındaki ilişki, geleneksel epistemolojik hiyerarşilerin dışına çıkar. Anlam, bilginin sonucu değil; ön koşuludur. Bilgi, yalnızca dışsal doğrulukla değil; içsel uyum ve yaşantısal bütünlükle değerlidir. Deneyim ise bu bütünlüğün taşıyıcısı, koruyucusu ve yaratıcı kaynağıdır. Bu yaklaşım, felsefeyi yalnızca doğrular üzerine değil, yerindelik, yönelim ve yaşantı üzerine kuran yeni bir anlam teorisi olarak değerlendirilebilir. Gendlin'in önerdiği deneyim-bilgi-anlam ilişkisi, düşünce tarihindeki köklü ön kabulleri sarsan bir yeniden yapılanma önerisidir. Bu yaklaşım, bilgiyi yalnızca dışsal gerçeklik karşısında doğruluğu sınanan bir içerik olarak değil, bireyin kendi yaşantısıyla iç içe gelişen, bedenle birlikte yön bulan bir oluş süreci olarak tanımlar. Bu noktada bilgi, salt dışa dönük bir temsil değil; içeriden gelen sezgisel yönelimi de kapsayan bir varlık kipidir (Gendlin, 2004; 56). Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, bu içeriden gelen bilgeliğin sezgisel düzeyde nasıl işlediğini gösterir. Ancak bu sezgisel yönelim rastlantısal değil, dikkatle dinlenmesi ve özenle izlenmesi gereken bir süreçtir. Bu sürecin nasıl işler hâle geldiğini, yani öznenin kendi bedeninde taşıdığı örtük anlamlara nasıl kulak verebileceğini felsefi bir derinlikle tartışmak konunun açıklığını arttırmak açısından daha yararlı olacaktır.

Hakikat sonrası çağda birey, dış dünyadan gelen sürekli uyarana, söylemsel karmaşaya ve yüzeysel bilgi akışına maruz kalırken, kendi iç sesini duyabilme yetisini büyük ölçüde kaybetmiştir. Gendlin'in düşüncesi, bu kopuşu felsefi bir problem olarak ele alır. Çünkü onun anlayışına göre anlam, yalnızca dışsal bağlamda inşa edilen bir şey değil; bireyin kendi iç deneyimiyle temas kurması yoluyla şekillenen, içeriden gelen bir bilgeliğin ifadesidir. Bu içsel bilgeliğe kulak vermek hem felsefi bir yönelimi hem de yaşamsal bir etik tavrı gerektirir (Dreyfus, 1991; 70). Gendlin'in hissedilen anlam olarak adlandırdığı yaşantı, sadece anlık bir

his ya da psikolojik bir izlenim değildir. Bu duyumsal bütünlük, bireyin yaşadığı durumun henüz dile dökülmemiş, ama yönlendirici ve anlam taşıyan boyutudur. “İçeriden gelen bilgelik” olarak yorumlanabilecek bu yapı, bir bakıma insanın bedensel hafızası, duygusal sezgisi ve düşünce öncesi anlam üretimidir. Kimi zaman bir kelime ya da düşünce, bu hissedilen alanla temas ettiğinde içten bir “evet” hissi oluşur; bazen de “bir şey eksik” ya da “henüz tam değil” duygusu belirir. Bu tepkiler, yalnızca duygusal değil; felsefi anlamda yönlendirici niteliktedir. Çünkü bu içsel yankı, bireyin yaşadığı durumla ne ölçüde uyum içinde olduğunu, hangi sözcüğün yerli yerinde olduğunu ya da hangi yönelimin daha derin ve sahici olduğunu ortaya koyar (Gendlin, 1997; 40).

Bu noktada Gendlin’in önerdiği dikkat pratiği yalnızca bir içgözlem değil, aynı zamanda bir “etik varoluş biçimi”dir (Sharma, 2011; 435). İçeriden gelen bilgelige kulak vermek, bireyin kendi yaşantısına karşı duyarlı, açık ve özenli olması anlamına gelir. Bu yaklaşım, düşünceyi yalnızca dış dünyaya yönelik bir analiz aracı olarak değil, kendi içinde taşıdığı anlam potansiyelini keşfetme biçimi olarak yeniden konumlandırır. Dolayısıyla bu sessiz iç deneyime yönelmek, bireyin hem kendisiyle hem de dünyayla kurduğu ilişkinin niteliğini dönüştürür. Bu dönüşüm yalnızca bireysel değil, aynı zamanda felsefi bir imkândır: Düşünmek, artık yalnızca nesneler hakkında değil; yaşanan durumlarla bütünleşik olarak mümkün hâle gelir. İçeriden gelen bu bilgelğin en önemli özelliği, sözcüklere öncülük etmesidir. Gendlin, düşünmenin yalnızca kavramsal dizgelerden ibaret olmadığını, aksine doğru kavramların ancak bedensel yaşantının dikkatli dinlenmesiyle bulunabileceğini savunur. Bu yaklaşım, klasik anlamda akıl yürütmenin sınırlarını aşarak, anlamın sezgisel ve yaratıcı boyutlarını açığa çıkarır. Özellikle karar anlarında ya da çözümlenmemiş duygusal durumlarda beden taşıdığı bu örtük bilgelik, düşüncenin gideceği yönü belirleyebilir. Bu yönlendirme, rastlantısal değil; dikkatle izlenmesi gereken bir süreçtir. Gendlin’in “focusing” adını verdiği yöntemde olduğu gibi, birey dikkatini bedensel duyumsamaya verdiğinde, içeriden gelen küçük ama belirleyici işaretler ortaya çıkar.

Bu noktada içeriden gelen bilgelige kulak vermek, çağdaş felsefenin merkezî sorularından biri olan “hakikate nasıl ulaşılır?” sorusuna da alternatif bir yanıt sunar. Hakikat, burada dışsal bir nesne ya da mutlak bir ilke değil; bireyin deneyimiyle kurduğu anlamlı bütünlük içinde açığa çıkan bir oluş hâlidir. Bu bağlamda Gendlin’in düşüncesi, yalnızca bilgi teorisine değil; ontolojiye ve etik düşünceye de katkı sunar. Çünkü içeriden gelen bu sessiz bilgelik, bireyin sadece ne düşündüğünü değil; nasıl yaşadığını, neyi önemseydiğini ve neye yöneldiğini de belirler. Ayrıca bu yönelim, sadece bireysel farkındalıkla sınırlı kalmaz. Başkalarıyla kurulan ilişkilerde de bu içsel bilgelige kulak vermek, empatik, duyarlı ve etik bir yaklaşımı mümkün kılar. Bir başka insanın söyledikleri karşısında bedenin verdiği tepki, çoğu

zaman yüzeydeki sözcüklerin ötesine geçen bir anlam taşır. Gendlin'in önerdiği bu dikkatli farkındalık biçimi, insan ilişkilerinde daha derin bir anlayışın, karşılıklılığın ve açıklığın zeminini oluşturur. Dolayısıyla içeriden gelen bilgelik, sadece anlamı değil, ilişkiyi de taşıyan bir varlık biçimi hâline gelir.

Sonuç olarak içeriden gelen bilgelige kulak vermek, çağın dışa dönük, hız merkezli, tüketici bilgi anlayışına karşı sessiz ama güçlü bir direniştir. Bu direniş, felsefeyi bedenle, deneyimle ve yaşantıyla yeniden buluşturur. Gendlin'in felsefesi, insanın anlamla olan ilişkisini yüzeyden derinliğe, dışarıdan içeriye taşıyarak, düşünmeyi yalnızca kavramlarla değil, aynı zamanda duymayla, sezgiyle ve dikkatle yeniden kurar. Bu yeniden kuruluş, felsefenin yalnızca bir düşünme biçimi değil; bir yaşama biçimi de olabileceğini hatırlatır. Gendlin'in felsefesinde içeriden gelen bilgelik, yalnızca bir içgörü pratiği değil; anlamı, hakikati ve yönelimi bedenin taşıdığı sessiz ama güçlü sezgisel altyapıyla birlikte yeniden kurma çabasıdır. Bu içsel dikkat, yalnızca düşünmenin değil, yaşamın da daha derin bir katmandan şekillenmesine olanak tanır. İçeriden gelen bu sessiz yönlendirme, bireyi yalnızca anlamın izini sürmeye değil; aynı zamanda hakikati istemeye, arzulamaya ve onunla temasa geçmeye de çağırır. Çünkü hakikat, Gendlinci anlamda yalnızca bilinen ya da söylenen değil; hissedilen, özlenen ve yaşanmak istenen bir derinliktir. Bu nedenle, hakikat arzusunun felsefî doğası ve bu arzunun anlamla kurduğu varoluşsal bağları ele almak, bizi bu derinliğe yaklaştıracaktır.

4.3. Hakikati Arzulamak

Hakikati düşünmek, felsefenin en eski çağrılarından biridir; ancak hakikati arzulamak, bu düşünmenin duygusal, bedensel ve varoluşsal derinliğini hatırlamak anlamına gelir. Felsefe çoğu zaman hakikati bilgiyle özdeşleştirmiş, onu düşüncenin hedefi ya da kavramların nesnesi olarak kurgulamıştır (Caputo, 2012; 134). Oysa Gendlin'in düşüncesinde hakikat, yalnızca düşünülmekle kalmaz; aynı zamanda hissedilir, özlenir ve yönelinir. Bu yönelim, aklın düzlemsel işlemlerinden çok, bedenin taşıdığı örtük yönelimlerin içinden doğar. Dolayısıyla hakikati arzulamak, yalnızca bir bilişsel etkinlik değil; yaşanmak istenen bir varoluş biçimi, öznenin kendini dünyaya daha bütünlüklü bir biçimde açma çabasıdır. Hakikat arzusunun felsefî gelenekte nadiren ele alınmasının nedeni, hakikatin genellikle edilgen bir “nesne” olarak düşünülmesidir. Hakikat “orada”dır, keşfedilmeyi bekler. Bilgi ise bu keşfetme sürecinde hakikatin doğruluğunu açığa çıkaran araçtır. Ancak bu anlayış, özneyi pasif bir gözlemciye indirger. Oysa Gendlin'in düşüncesi, hakikatin ancak bir yönelim, bir katılım ve en önemlisi bir arzuyla açığa çıkabileceğini ima eder (Gendlin, 1997; 56). Hakikat burada durağan değil; öznenin yaşantısıyla birlikte açılan, bedenin sezgisel yönelimiyle şekillenen dinamik bir

ilişkidir. Bu nedenle hakikate ulaşmak, yalnızca onu bilmek değil; onunla yaşamak, ona yaklaşmak, onun için açılmak anlamına gelir.

Bu noktada arzu, yalnızca dürtüsel ya da psikolojik bir istek değildir; ontolojik bir yönelme biçimidir. İnsan hakikati ister; çünkü eksiktir. Ancak bu eksiklik yalnızca bilgiyle doldurulacak bir boşluk değil, anlamla kurulacak bir bağın işaretidir. Gendlin'in yaklaşımında bu bağ, yalnızca kavramsal düşünceyle değil, bedensel farkındalıkla kurulur. Birey, hakikati arzuladığında aslında kendi yaşantısının bütünlüğüne ulaşmak ister. Bu bütünlük ise hissedilen anlamın rehberliğiyle, içsel sesin dikkatle izlenmesiyle ve yaşantının taşıdığı örtük anlamlara sadık kalmakla mümkündür. Hakikat arzusunun bedensel bir temele dayanması, onu yalnızca teorik değil, etik bir mesele hâline de getirir. Çünkü birey, hakikati yalnızca kendi zihinsel yapıları içinde değil, yaşamıyla, eylemleriyle ve ilişkileriyle arar. Bu arayış, özneyi sahici olmaya, dikkatle dinlemeye ve henüz söze dökülmemiş olanı ciddiye almaya davet eder. Bu bağlamda Gendlin'in düşüncesi, felsefeyi bir tür "içsel dürüstlük" pratiği olarak yeniden kurar. Hakikate sadık kalmak, yalnızca doğruyu söylemek değil; aynı zamanda yaşantıda hissedilen o derin yönelimi ihmal etmemektir. Bu nedenle hakikati arzulamak, aynı zamanda anlamlı bir yaşamı istemekle özdeştir. Gendlin'in bu yaklaşımı, klasik felsefi soruları yeniden formüle etmemizi sağlar: "Hakikat nedir?" sorusu, yerini "Hakikati ne zaman hissedersiniz?" ya da "Hakikate ne zaman açılırız?" sorularına bırakır. Bu dönüşüm, felsefenin yalnızca analitik bir disiplin olmaktan çıkıp, varoluşsal bir yönelime dönüşmesi anlamına gelir. Çünkü hakikat, artık yalnızca nesnel bir yapı değil; öznenin içinden geçen bir ses, bir çekilme, bir yönelme olarak ortaya çıkar. Gendlin'in hissedilen anlam yaklaşımı bu bağlamda, hakikati düşünmekten çok, hakikate yaklaşmanın yollarını açar. Bu arzunun dile gelişi çoğu zaman şiirsel, sessiz ve sezgiseldir. Birey bazen bir kelimedede, bir sessizlikte, bir temas anında hakikatin yankısını hisseder (Cornel, 2020; 11). Bu yankı, açık ve net olmaktan çok, içten bir yerindelik duygusuyla kendini belli eder. Gendlin, hakikatin ancak bu içsel rezonansla kavranabileceğini öne sürerken, geleneksel bilgi anlayışının dışında yeni bir hakikat ilişkisi kurar. Bu ilişki, bilişsel kesinlikten çok, yaşantısal yerindelikle işler. Hakikati arzulamak, işte bu yerindeliği istemek, bu bütünlük duygusuna doğru yönelmek demektir. Gendlin'in felsefesinde yalnızca bir bilgi nesnesi değil; bir yaşantı yönelimi, bir içsel çağrıdır. Hakikati arzulamak, yalnızca bilmek değil; aynı zamanda hissetmek, dinlemek, açılmak ve sadık kalmaktır. Bu arzu, bireyin kendisiyle ve dünyayla daha derin bir bağ kurma çabasıdır. Felsefe, bu bağlamda yalnızca düşüncenin değil, arzu ve sezginin de alanı hâline gelir ve hakikat, bu çok katmanlı yönelimin en derin yankısı olarak ortaya çıkar. Gendlin'in düşüncesinde hakikatin yalnızca zihinsel değil, aynı zamanda bedensel ve duygusal olarak da hissedilen bir yönelime bağlı olduğunu görmek, felsefeyi

soyutlamalardan çok yaşıntının içsel derinliğine yaklaştırır (Gendlin, 1998; 194). Hakikati arzulamak, bu bağlamda yalnızca epistemolojik değil; aynı zamanda etik ve varoluşsal bir tutumdur. Bu tutumun kaynağı ise, bireyin kendi yaşıntısına açık olması, hissedilen anlamlara sadakatle yaklaşması ve hayatın kendisine dikkatle kulak vermesidir. Hakikate duyulan bu arzu, nihayetinde yaşama duyulan arzudan, onunla temas etme isteğinden ve onun içinde anlamlı bir biçimde yer alma çabasından ayrılamaz. Bu çaba Josiah Royce (1855 – 1916)’un hakikat problemiyle benzerlik göstermektedir. Royce’a göre mutlak hakikatin aranması sırasında harcanan emek boşa harcanan bir çaba değildir; hakikate uygunluk göstermektir. Hakikate duyulan arzu burada hakikat arayışındaki emeği her şartta geçerli kılar (Bilgin, 2024; 338). Bu noktada Gendlin’in düşüncesinde ortaya çıkan bu varoluşsal yönelimin, nasıl daha dolaysız ve doğrudan bir “yaşama odaklanma” eylemine dönüştüğünü inceleyerek; anlam ve hakikat arayışının hayatın somut dokusuyla nasıl bütünleştiğini tartışmak yerinde görünmektedir (Gendlin, 2017; 199).

Felsefe tarihi boyunca arzu çoğu zaman bilgiye ve hakikate ulaşmanın önünde bir engel, aklın düzenini bozan bir tutkular kümesi olarak görülmüştür. Özellikle Platoncu gelenekte, arzu bedene ve duygulara ait bir güç olarak akıl ile karşıtlık içinde konumlandırılmıştır (Platon, 1998; 166). Ancak Gendlin’in felsefesi, bu köklü ayrımı sorgulayan ve arzu ile hakikat arasındaki ilişkiyi yeni bir düzlemde kuran bir düşünsel yönelimi temsil eder. Ona göre arzu, yalnızca duygusal ya da dürtüsel bir hareket değil; varlığın kendisinden doğan bir eksiklik deneyimidir. Bu eksiklik, yalnızca nesnelere yönelen bir istek değil; anlamlı bir yaşıntıya, bütünlüklü bir varoluşa ve derin bir hakikat duygusuna ulaşma ihtiyacıdır. Bu nedenle Gendlin’in yaklaşımında arzu, bir tür ontolojik açlık olarak okunabilir. Bu ontolojik açlık, insanın kendi varoluşunun bütünüyle tamamlanmamış oluşuna, kendini henüz tam anlamıyla yaşayamadığına ve bir anlam derinliğine ulaşma arzusuna işaret eder. Bu eksiklik yalnızca psikolojik bir huzursuzluk değil; varlığın henüz açığa çıkmamış olan kısmının hissedilmesidir. Gendlin’in “felt sense” kavramı bu noktada belirleyici olur: Birey, bir durum karşısında henüz adını koyamadığı ama yönlendirici olan bir iç yankı hisseder (Gendlin, 1998; 75). Bu yankı, tam olarak ifade edilemese bile, bir şeylerin eksik olduğunu, henüz tamamlanmadığını ve “daha derin bir şeyin” var olduğunu duyumsatır. Bu duyumsama, arzu ile hakikat arasında köprü kurar: Hakikat, artık yalnızca bilinecek değil, hissedilecek ve yaşanacak bir şey olarak belirir. Gendlin’e göre bu arzu, düşünceyi harekete geçiren ilk kaynaktır. Düşünmek, çoğu zaman eksiklik hissinden doğar; çünkü düşünce, anlamın tam olarak yerli yerine oturmada başlar. Kişi bir şeyin eksik olduğunu hisseder ve bu eksiklik düşünceyi tetikler. Ancak bu düşünce, soyut ve sistematik bir etkinlikten çok, eksikliği taşıyan bedenın yönelimiyle

biçimlenir. Dolayısıyla hakikat, salt nesnel bilgi değil, arzuya açık olan bir yaşantıdır. Bu yaşantının yönü ise, arzu sayesinde sezilir. Arzu burada yalnızca hedefe yönelmiş bir istek değil; varlığın kendi derinliğine doğru kıvrılan bir hareketidir (Gendlin, 2017; 35).

Bu bağlamda “ontolojik açıklık”, bireyin yalnızca bilmek istemesi değil, “tam olmak” istemesidir. Tam olmak, burada bütünlenmek, derinleşmek ve anlamla temasa geçmektir. Hakikat, bu açıklığın doyum noktası değil; sürekli olarak yönelinen, ancak hiçbir zaman nihai olarak tüketilemeyen bir oluş hâlidir. Gendlin bu süreci açık uçlu ve hareketli bir yapı olarak düşünür. Hakikat, bedensel yönelimin yön verdiği bir “yaşam akışı” içinde beliren bir yön duygusudur. Bu anlamda hakikate ulaşmak, onu bir kez ve sonsuza dek sahiplenmek değil; her seferinde yeniden hissetmek, yeniden arzulamak ve yeniden yaklaşmak anlamına gelir. Arzu ve hakikat arasındaki bu bağ, felsefi düşüncenin epistemolojik merkezini ontolojik bir zemine kaydırır. Bilgi artık yalnızca nesnel doğruluklarla değil, yaşantının taşıdığı içsel yönelimle değerlidir. Arzu burada yalnızca bir motivasyon değil; varlığın kendini açma biçimidir. Bu yaklaşım, anlamı yalnızca kavramsal çerçevelerde değil, yönelimin kendisinde, hissedilen eksiklikte ve bu eksikliğe verilen yanıtta temellendirir (Gendlin, 2004; 50).

Sonuçta Gendlin’in felsefesinde hakikat, arzu yoluyla çağrılan bir imkândır. Bu imkân, bireyin kendi derinliğini dinlemesiyle, hissedilen anlamlara açıklık göstermesiyle ve içsel hareketliliğe sadakatle yaklaşmasıyla mümkün olur. Arzu, burada yalnızca bir istek değil; hakikate açılan bir varoluş eylemidir ve bu eylem, ancak felsefenin yaşamla, bedenle ve anlamla yeniden buluştuğu bir zeminde gerçeklik kazanır. Arzunun hakikate yönelmiş bir eksiklik biçimi olarak kavranması, anlamın yalnızca dışsal verilerle değil, öznenin içsel derinliğiyle de kurulduğunu gösterir. Bu içsel yönelme, bilgiye değil; sezgiye, dile değil; hissedilene, netliğe değil; açıklığa yöneliktir. Gendlin’in felsefesinde hakikat, her zaman tamamlanmış bir kavrayış değil; hissedilen bir yön, içsel bir yankı olarak belirir. Bu yankı, çoğu zaman kelimelerle dile gelmeden önce vardır; bir şeyin doğru ya da yerinde olduğunu sezdiren, fakat henüz tam olarak söylenemeyen bir bilgidir. Bu nedenle hakikat arzusunun peşinden gitmek, çoğu zaman “sessiz bir bilgi”nin izini sürmeyi gerektirir. Gendlin’in felsefesinde bu sessiz bilginin doğasını, sezgisel işleyişini ve düşünceyle kurduğu ilişkiyi incelemekle Arzu kavramını daha da pekiştirmiş olacağız.

Geleneksel bilgi kuramlarında bilgi, çoğu zaman dile dökülebilir, açık, nesnel ve ölçülebilir içeriklerle özdeşleştirilmiştir. Bu anlayışa göre bir bilginin değeri, onun doğruluk koşullarına uygunluğu ya da mantıksal geçerliliği ile ölçülür. Oysa Gendlin’in felsefesi, bilgiye ilişkin bu görünürlük ve açıklık idealine karşı derin bir eleştiri içerir. Ona göre bazı bilgiler, tam da kelimelere dökülemedikleri, ifade edilemedikleri, hatta bazen sezgisel olarak bile

kontrol altına alınamadıkları için değerlidir. Bu tür bilgi, ne tamamen bilinçli ne de tümüyle sözel olabilir; ancak hissedilen, içten yankılanan ve yaşantının akışı içinde kendini belli eden bir yönü vardır. Gendlin bu bilgi biçimini “sessiz bilgi” olarak düşünür ve felsefi arayışta bu tür sezgisel yönelimin hayati bir işlev taşıdığını savunur. Sessiz bilgi, çoğu zaman bir kelimeye, bir düşünceye, hatta bir karara içsel olarak eşlik eden bir “evet, bu” hissinde açığa çıkar. Bu hissiyat, yalnızca doğruluk algısı değil; yerindelik, bütünlük ve açıklık hissidir. Gendlin’in “felt sense” kavramı bu bağlamda yalnızca bir beden duyumu değil; aynı zamanda bir tür sezgisel doğrulama sürecidir. Kimi zaman bir fikir ya da kavram doğru olabilir, ama kişi bunu dile getirdiğinde bir şeylerin eksik olduğunu hisseder. Bu eksiklik duygusu, sessiz bilginin devreye girdiği noktadır. Hakikat tam olarak ifade edilemeyen, ama hissedilen bir derinliktir ve ona ulaşmak, kelimeleri değil, yönelimi izlemeyi gerektirir (Sharma, 2011; 425).

Bu bağlamda “Gendlinci arzu”, hakikate ulaşma çabasını, kelimelerle yapılan akıl yürütmenin ötesine taşıyan bir yönelim olarak belirir. Bu arzu, sessizliğe tahammül etmeyi, belirsizlikle kalabilmeyi ve henüz ifade edilemeyenleri sabırla dinlemeyi içerir. Felsefenin klasik geleneklerinde bastırılan ya da değersizleştirilen bu tür belirsizlik, Gendlin’in yaklaşımında yaratıcı düşünmenin en temel kaynağı hâline gelir. Çünkü yeni olan, henüz form kazanmış olanda değil; form kazanmak üzere içimizde şekillenen, adı konmamış ama yön duygusu taşıyan anlam potansiyelinde ortaya çıkar. Bu süreçte arzu, yalnızca eksikliği gidermek isteyen bir istek değil; aynı zamanda sessizliğe yönelen bir dinleme biçimidir. Gendlin’in felsefesi bu anlamda “konuşan akıl”dan çok “dinleyen bilinç”i yüceltir. Dinlemek burada sadece dışsal seslere değil; bedenin taşıdığı örtük anlamlara, hissedilen ama söylenemeyen yönlerle açıklık göstermektir. Sessiz bilgi, işte bu dikkatli açıklığın ürünüdür. Bu bilgi kendini çoğu zaman bir cümlede değil, bir duraksamada, bir kararsızlıkta ya da bir iç rahatlama hissinde belli eder. Gendlin’e göre bu hissiyatlar, yalnızca duygusal tepkiler değil; düşüncenin henüz biçimlenmemiş hâlde dolaştığı ilk aşamalarıdır (Gendlin, 2017; 81). Gendlinci arzu, böylece felsefeyi yalnızca kavramsal doğruluklara değil, yaşantısal derinliğe de açar. Hakikat artık “bilinen” değil; “hissedilen” bir olasılık olarak belirir. Bu olasılığa yönelmek, onun dilini henüz bilmiyor olsak da sesini tanımakla mümkündür. Sessiz bilgi, bize çoğu zaman ne yapmamız gerektiğini değil; neyin doğru yönde olduğunu hissettirir. Bu nedenle Gendlinci felsefede arzu, hakikati kelimelere dökme değil; onun izini sürme, yönünü duyma ve ona açıklık gösterme çabasıdır (Cornell, 2020; 14). Sessiz bilginin peşinden gitmek, yalnızca bir bilgi edinme yöntemi değil; hakikati arzulamanın en derin biçimidir. Bu arzu, dile dökülemeyene yönelmek, bilinmeyenleri kabullenmek ve anlamın bedenin içinden doğmasına izin vermekle ilgilidir. Gendlin’in felsefesi, bu süreci düşüncenin ötesine geçen bir dikkat biçimi olarak kurgular.

Felsefe böylece yalnızca aklın konuştuğu değil, bedeninin de dinlendiği bir alan hâline gelir ve hakikat, bu sessizlik içinde yankılanan bir çağrı olarak var olur. Sessiz bilginin izini sürmek, düşüncenin yalnızca soyutlamalardan değil, bedensel farkındalıklardan da beslendiği bir felsefî yönelimi mümkün kılar. Gendlin'in yaklaşımında arzu, hakikate ulaşma çabasının yalnızca kavramsal değil, yaşantısal ve sezgisel boyutunu da içerir. Bu bağlamda hakikat, dışsal olarak kavranacak bir nesne değil; içten hissedilerek yaşanacak bir süreçtir. Bu süreç, felsefeyi yalnızca anlamayı değil, yaşamayı da gerektiren bir etkinliğe dönüştürür. Çünkü hakikat, ancak yaşamın içinde, bedeninin duyarlılığıyla ve deneyimin yönelimiyle belirlediğinde sahici olabilir. Bu nedenle Gendlin'in düşüncesinde hakikate yönelmek, nihayetinde yaşama yönelmek, yaşamla birlikte düşünmek ve düşüncüyü yaşantının içinden kurmak anlamına gelir. Bedenin bu duyarlılığı da bir anlamda yaşama odaklanmayı gerekli kılacaktır.

4.4. Yaşama Odaklanmak

Felsefe büyük bir zaman dilimi, yaşamı düşüncenin nesnesi hâline getirmiş; yaşam üzerine düşünen, yaşamı kavramsallaştıran, ama çoğu zaman yaşamın kendi özgül ritmini göz ardı eden soyutlamalara ayrılmıştır. Bu soyutlama geleneği, yaşamı dışsal bir olguya dönüştürerek onun içsel akışını, bedensel yönelimini ve örtük anlam katmanlarını gözden kaçırma eğilimindedir. Oysa Eugene Gendlin'in felsefesi, yaşamı yalnızca düşünmenin nesnesi değil, düşüncenin bizzat kendisinin çıktığı, beslendiği ve sınandığı ontolojik zemin olarak konumlandırır. “yaşama odaklanmak”, bu bağlamda yalnızca dikkatini gündelik hayata çevirmek değil; yaşamın taşıdığı anlam potansiyeline, onun dinamik, içkin ve bedensel doğasına açık hale gelmektir (Gendlin, 1998; 50).

Gendlin'e göre yaşam, sabit bir gerçeklik değil; sürekli olarak açılan, oluş halinde bulunan ve yön taşıyan bir akıştır. Bu akış, yalnızca dışsal olayların ardı ardına gelmesiyle değil; bireyin bu olaylara içsel olarak nasıl karşılık verdiğiyle, onlarla kurduğu ilişki biçimiyle belirlenir. İşte bu noktada “felt sense” kavramı, yaşama odaklanmanın merkezinde yer alır. Çünkü yaşantı, yalnızca dışsal uyaranlara verilen tepki değil; bedeninin içinden gelen, henüz söze dökülmemiş ama anlam taşıyan bir oluş alanıdır. Yaşama odaklanmak, bu oluşa açıklık göstermeyi; hayatın içinden geçen anlam kırıntılarını ciddiyetle izlemeyi ve düşüncüyü bu izlek üzerinde şekillendirmeyi gerektirir. Bu yönelimin Gendlin'in felsefesindeki karşılığı, yalnızca bir yaşam tarzı ya da içe dönük bir farkındalık biçimi değil; felsefî bir sorumluluk alanıdır. Çünkü felsefe, ancak yaşamla temas ettiğinde, deneyimin kıvrımlarına nüfuz ettiğinde ve düşüncüyü yaşantının içinden ürettiğinde hakiki olabilir. Yaşamdan kopuk bir düşünce, en parlak kavramları bile taşısa, anlamın gerçek kaynağından uzak kalır. Bu nedenle Gendlin'in önerdiği felsefe, yalnızca “yaşamı düşünmek” değil; “yaşamdan düşünmek”tir (Gendlin, 2017;

120). Yani düşünce, soyutlamaların değil; beden, hissin ve sezginin rehberliğinde ilerlemelidir. Yaşama odaklanmak aynı zamanda bir etik yönelimi de içerir. Çünkü bu odaklanma, yaşantının taşıdığı özgünlüğe, duyarlılığa ve oluş hâline duyulan saygıyı gerektirir. Gendlin'e göre hiçbir yaşantı tekrarlanamaz; her yaşantı, kendine özgü bir "anlam alanı" taşır. Bu alan, genellikle henüz dile gelmemiştir ama bir yön duygusu barındırır. İşte bu yön duygusuna kulak vermek, felsefenin en sahici biçimidir. Bu bağlamda yaşama odaklanmak, yalnızca bireysel bir dikkat değil; aynı zamanda varoluşun kıymetini fark etme, onun taşıdığı örtük bilgeliğe açıklık gösterme ve bu açıklığı koruma eylemidir.

Gendlin'in odaklanma yöntemi, yaşama odaklanmanın sistematik bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Bu yöntem, yalnızca terapötik bir araç değil; aynı zamanda felsefî bir yönelimdir. Bireyin bedeninde beliren hissedilen anlamları izleyerek, dile henüz gelmemiş olanı ifade etme çabası, düşünceyi yaşama içkin kılar. Bu süreçte birey, hem kendi iç deneyimine yönelir hem de dünya ile kurduğu ilişkiyi daha duyarlı, daha anlamlı ve daha özgün bir düzlemde yeniden şekillendirir. Böylece felsefe, yaşamın ritmine uyumlanır; soyutlamalardan çok sezgilere, kuramlardan çok oluşa, genellikten çok özgüllüğe açılır. Yaşama odaklanmak aynı zamanda hakikatin dinamiğini de yeniden tanımlar (Gendlin, 1998; 36).

Çünkü Gendlin'e göre hakikat, mutlak ve sabit bir yapı değil; yaşantı içindeki yerindelik duygusudur. Bu duygunun peşine düşmek, yaşadığımız her anda bedenin verdiği iç yankıya dikkat kesilmekle mümkündür. Dolayısıyla yaşama odaklanmak, hakikate odaklanmaktır ama bu hakikat, düşüncenin hazır bulduğu değil, bedenin dikkatle fark ettiği bir hakikattir. Felsefe, bu farkındalığın dili hâline geldiğinde, düşünce yalnızca kavramlarla değil; aynı zamanda sezgiyle, duraksamayla ve sessizlikle de konuşmaya başlar. Gendlin'in felsefesinde yaşama odaklanmak, düşüncenin kaynağına dönmek; anlamı, yalnızca temsil düzeyinde değil, yaşantının içinde, bedenin içinde, sessizliğin içinde yeniden bulmak demektir. Bu yönelim, felsefenin yeniden yaşanabilir, hissedilebilir ve dönüştürücü bir etkinlik haline gelmesinin yolunu açar. Çünkü ancak yaşamla temas eden bir felsefe, hakikatin ve anlamın peşinden sabırla ve sahicilikle gidebilir. Gendlin'in düşüncesinde yaşama odaklanmak, düşünceyi yalnızca soyut bir zihinsel etkinlik olmaktan çıkarıp, bedenin taşıdığı örtük anlamlar aracılığıyla yaşantının ritmine yeniden bağlamayı gerektirir. Bu bağ, sadece bilişsel değil; aynı zamanda etik, ontolojik ve sezgisel bir açıklığı zorunlu kılar. Çünkü yaşama yönelmek, hakikatin yalnızca kavranan değil, hissedilen, duyulan ve taşınan bir şey olduğunu fark etmekle başlar. Bu fark ediş ise ancak bedenin sessiz bilgeliğine kulak verildiğinde mümkün olabilir. Beden, bu bağlamda

yaşamın yalnızca taşıyıcısı değil; aynı zamanda anlamın ilk konuşma zemini, yön duygusunun en derin kaynağıdır.

Modern düşünce geleneğinde beden, çoğu zaman zihnin taşıyıcısı, ruhun aracı ya da deneyimin edilgen mekânı olarak kavranmıştır. Bu anlayışta beden, anlamı üreten değil; anlamın üzerine yansıdığı pasif bir düzlemdir. Ancak Eugene Gendlin'in felsefesi, bu geleneksel beden tasavvurunu kökten sorgular. Ona göre beden, yalnızca duyuşsal bir organizma değil; yaşantıya yön veren, sezgisel olarak fark eden, anlamın doğrudan kaynağı olan dinamik bir yapıdır. Bedenin bilgeliği, bu bağlamda hazır bir içerik değil; yaşantının içinde hareket eden, yeni anlamlar üreten ve dünyayla uyum kurma yeteneğini taşıyan bir süreçtir (Svaneaus; 2014; 130).

Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, beden bu örtük bilgeliğini açıklamak için merkezi bir yere sahiptir. Hissedilen anlam, yalnızca bedensel bir duyum değil; belirli bir duruma, ilişkiye ya da karara ilişkin olarak bedenin taşıdığı bütüncül anlam hissidir. Bu his, çoğu zaman dile dökülemez; ama bireye neyin “doğru” ya da “uygun” olduğuna dair güçlü bir yön duygusu verir. Beden bu yönü, sadece geçmiş deneyimlere değil; yaşanmakta olan anın karmaşıklığına ve gelecekteki olasılıklara aynı anda açık bir sezgiyle taşır. Bu nedenle beden bilgeliği, sabit bir bilgi birikimi değil; hareketli, açık uçlu ve yaşamla birlikte akan bir uyum becerisidir. Bu uyum, dışsal bir çevreye pasif biçimde uyum sağlamak anlamına gelmez. Aksine, beden bilgeliği yaşamla yaratıcı bir ilişki kurma yeteneğini ifade eder. Gendlin'e göre beden, yalnızca dışsal uyaranlara tepki vermez; aynı zamanda onları biçimlendirir, onlara anlam verir ve bu anlamla birlikte yeni yanıt biçimleri geliştirir (Gendlin, 2004; 213). Yaşamla uyum, bu çerçevede bir tür içsel rezonanstır: Dünya ile beden arasında yankılanan, kelimelere dökülmeden önce beliren bir açıklık ve yerindelik duygusudur. Bu duygu, insanın hem kendisiyle hem de dünyayla daha derin, daha sahici ve daha sürdürülebilir bir bağ kurmasını mümkün kılar. Gendlin'in felsefesinde beden bilgeliği yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda felsefi düzeyde de dönüştürücüdür. Çünkü bu bilgelik, kavramlara ya da sistemlere bağlı olmayan; tersine, doğrudan yaşantıdan beslenen bir düşünme biçimi üretir. Bu düşünme, sabit tanımlara değil; hissedilenin sezgisel dinamiğine dayanır. Böylece felsefe, yalnızca soyutlamalarla değil, duyarlılıkla, açıklıkla ve içsel dikkatle ilerler. Beden, bu dikkat için vazgeçilmez bir eşliktir. Düşüncenin nereye gitmesi gerektiğini çoğu zaman önce beden bilir; zihnin yapması gereken, bu bilgelığe kulak vermek, ona sadakatle eşlik etmektir (Gendlin; 1998; 180).

Bu çerçevede beden bilgeliği aynı zamanda etik bir yönelim taşır. Çünkü yaşamla uyum, yalnızca bireyin içsel huzurunu sağlamak değil; başkalarıyla, çevreyle ve varoluşun

bütününüyle sorumlu bir ilişki kurmak anlamına gelir. Bedenin sezgisel bilgeliği, yalnızca bireysel rahatlığı değil; uygunluğu, ölçülülüğü, yönelimi ve duyarlılığı da içerir. Gendlin'in beden anlayışı bu nedenle yalnızca ontolojik değil; etik bir boyut da taşır. Çünkü bu bilgelik, bizi yalnızca neyin “bizim için iyi” olduğu hakkında değil; aynı zamanda neyin “yerinde”, “duyarlı” ve “saygılı” olduğu hakkında da bilgilendirir. Yaşamla uyum, bu bağlamda yalnızca bir denge hâli değil; bedenin yaşamla birlikte akabilme yeteneğidir. Gendlin bu akışı, katı planlar ya da nihai hedefler yerine, her an yenilenen bir açıklık biçimi olarak düşünür. İnsan her an yeni bir hissedilen anlamın eşiğindedir. Bu anlam, çoğu zaman kendini bir iç duraksamayla, bir sezgiyle ya da bir içsel rahatlamayla açığa vurur. Bedenin bilgeliği, işte bu anlarda devreye girer. Bu bilgelige açık kalmak, hem hakikate hem yaşama hem de ötekine açık kalmak demektir (. Gendlin'in felsefesinde bedenin bilgeliği, anlamı yalnızca zihinsel olarak değil, yaşantısal olarak kurma gücüdür. Yaşamla uyum ise bu gücün dış dünyayla, insan ilişkileriyle ve varoluşsal koşullarla dinamik biçimde bütünleşmesidir. Beden, düşüncenin ardında değil; önünde yürüyen bir rehber olarak konumlanır (Taburoğlu, 2021; 163). Felsefe ise bu rehberliği ciddiye aldığı anda hem bireysel hem kolektif düzeyde daha sahici, daha köklü ve daha dönüştürücü bir düşünme ve yaşama pratiği sunabilir.

Gendlin'in düşüncesinde bedenin bilgeliği, yaşamla kurulan ilişkinin yalnızca içsel bir denge değil, aynı zamanda etik bir yönelim ve varoluşsal bir açıklık biçimi olduğunu gösterir. Bu bilgelik, bireyin yaşamla çatışmak yerine onunla birlikte akmasını, anlamı yalnızca düşüncede değil, hissedilen yerde aramasını ve düşünceye rehberlik eden sessiz kaynaklara sadık kalmasını mümkün kılar. Ancak bu yönelim, yalnızca bireysel bir içsel açıklıkla sınırlı değildir. Gendlin'in felsefesinde bu açıklık, aynı zamanda yaşamı taşıyan değerlerin, yönelimin ve etik duruşun kaynağı olarak da anlaşılır. Bedenin rehberliğinde şekillenen bu etik duyarlılık biçimi, yaşamla kurulan daha derin bir varoluşsal bağın parçası olarak ele almayı, çalışmanın ilerleyen başlığında tartışmak yerinde görünmektedir (Gendlin, 2004; 218).

Etik, felsefe tarihinde çoğu zaman soyut ilke sistemlerine, evrensel normlara ya da akılla temellendirilmiş yükümlülük anlayışlarına dayanılarak inşa edilmiştir. Aristotelesçi erdem etiğinden Kantçı ödev etiğine kadar uzanan çizgide, etik yönelim genellikle rasyonel muhakeme, ilkesel sadakat ya da karakter terbiyesi ile ilişkilendirilmiştir (McIntyre; 1997; 230). Oysa Eugene Gendlin'in beden merkezli felsefesi, etik sorunsalıyla bambaşka bir düzlemde ilişki kurar. Gendlin'e göre etik, öncelikle duyumsal bir yönelimdir. Bu yönelim, zihinsel ilkelerden değil, bedenin taşıdığı hissedilen anlamdan doğar. Birey, bir eylemin doğru olup olmadığını yalnızca kavramsal olarak değil; aynı zamanda içsel bir açıklık, rahatlık ya da gerginlik aracılığıyla hisseder. Bu nedenle etik, Gendlin'in yaklaşımında yaşantının içinden

doğan bir sorumluluk biçimidir. Bu düşüncenin temelinde de hissedilen anlamın etik bir rehber olarak işlerliği yatar. Gendlin, bireyin bir durumu değerlendirdiğinde yalnızca düşünsel çıkarımlar üretmediğini; aynı zamanda o duruma ilişkin bedensel bir yankı, içsel bir “uygunluk” ya da “uygunsuzluk” hissi yaşadığını savunur. Bu hissiyat, her zaman kelimelere dökülebilir değildir; ama yönlendirici bir güce sahiptir. Bir söz, bir karar ya da bir suskunluk bedeninde yankı bulur: Yerindeyse bir açıklık ve huzur, yerinde değilse bir daralma ve tedirginlik yaratır. Bu duygusal-bedensel tepkiler yalnızca psikolojik belirtiler değil; etik değerlendirmenin en ilksel ve en dürüst biçimidir (Gendlin, 1998; 27).

Gendlin’in felsefesinde bu duyumsal yönelim, etiği yalnızca kuralların ya da dışsal normların takibi olmaktan çıkarır. Etik, burada ötekine karşı yöneltilmiş soyut bir sorumluluk değil; içten gelen bir açıklık ihtiyacıdır. Birey, kendisiyle ve çevresiyle kurduğu ilişkilerde, bedeninin rehberliğinde neyin yerinde ve saygılı olduğunu hisseder. Bu duyumsama, çoğu zaman zihnin hızlı yargılarına aykırı düşebilir; ama zamanla beden gösterdiği bu sessiz rehberliğin daha derin, daha sürdürülebilir ve daha sahici olduğu fark edilir. Bu nedenle etik yönelim, dışsal yaptırımların değil; içsel yankıların sadakatle izlenmesiyle mümkündür. Bu duyumsal etik yaklaşım, Emmanuel Levinas’ın ötekilik merkezli etik anlayışıyla da örtük bir bağ kurar. Şöyle belirtir:

“Ötekinin yüzü yalnızca fiziksel bir görünüş değildir; benim kendine yeterliliğimi bölen, etik olarak yanıt vermeme emreden bir taleptir, bir çağrıdır. İşte bu yüzde, herhangi bir seçim veya rıza öncesinde sonsuz bir sorumlulukla karşılaşırım. Bu sorumluluk bir yük değil, etik’in temelidir; çünkü varlığımın esasen ilişkisel olduğunu ve Ötekinin savunmasızlığına açık olduğunu ortaya koyar. Yüzü görmek, benliğin ötesine çağrılmak, koşulsuz ve hesap yapmadan Ötekine yanıt vermektir (Levinas; 1985; 97).”

Levinas, etiği ötekinin yüzüyle karşılaşmanın yarattığı sarsıntıda temellendirirken, Gendlin bu sarsıntının bedenimizde bıraktığı izlere ve bu izlerin anlamına dikkat çeker. Ötekine dair sorumluluk, yalnızca bir ilkeye dayanarak değil; onun varlığının bizde oluşturduğu hissedilen etkiyle doğar. Gendlin’e göre, bu etkiyi bastırmadan, onun yön gösterici gücünü dikkate alarak hareket etmek, etik bir açıklığın ilk adımıdır. Beden burada yalnızca duyguların değil, ilişkinin de taşıyıcısı hâline gelir (Gendlin, 1981; 73). Aynı şekilde, bu etik anlayışta belirsizlik ve sessizlik de yer tutar. Karar anları çoğu zaman açık seçik değildir. Ne yapacağımızı tam olarak bilemediğimiz, sezgisel bir karmaşa içinde kaldığımız zamanlar olur. Gendlin bu anlarda, beden taşıdığı örtük anlamlara sabırla yönelmenin önemini vurgular. Hemen karar vermek ya da bir ilkede sığınmak yerine, duraksamak, beden ne söylediğini dinlemek ve bu sessiz bilgeliğe kulak vermek etik bir tutum olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, etik kararın yalnızca akıl yürütmenin ürünü değil; aynı zamanda sezgiye, açıklığa ve dikkatli

bekleyiŖe dayalı bir süreç olduğunu ortaya koyar. Duyumsal etik, bu bağlamda bir “farkındalık etiği”dir. Birey, hem kendisini hem ötekini hem de ilişkiselliği dikkatle gözlemleme ve hissetme sorumluluğu taŖır. Bu dikkat, basit bir empatiyi aŖar; onun yerine derin bir açıklık, duygusal sezgi ve bedensel uyum arayışına dönüşür. Ne zaman susmalı, ne zaman konuşmalı, ne zaman yönelmeli, ne zaman geri çekilmeli tüm bu eylemler, bedenın taşıdığı anlam sinyalleri aracılığıyla yön bulur. Etik, bu sinyallere sadakatle kulak vermek, onları bastırmadan izlemek ve onların rehberliğinde yaşamak demektir.

Gendlin’in düşüncesinde etik, ilkelerden önce gelir; çünkü etik, bedenın içinden hissedilen yönelimlerle başlar. Bu yönelim, yalnızca bireysel huzuru değil; ötekine, yaşama ve hakikate karşı geliştirilen açıklığı da içerir. Duyumsal anlamda etik, yalnızca ne yapılması gerektiğini söylemez; aynı zamanda nasıl yapılması gerektiğini de sezdirir. Gendlin’in sessiz bilgeliğe dayalı felsefesi, bu bağlamda felsefenin en temel sorusuna başka bir yerden yanıt verir: Doğru olanı bilmek için, önce bedenın taşıdığı örtük bilgeliğe dikkat kesilmek gerekir. Etik yönelimin yalnızca zihinsel ilkelerle değil, bedenın taşıdığı örtük yön duygusuyla mümkün olduğunu savunan Gendlin, anlam ve hakikat arayışını yaşamın iç akışına dâhil eder. Bu yaklaşım, etiği yalnızca yapılması gerekenin ne olduğu sorusuyla sınırlamaz; onun aynı zamanda nasıl ve ne zaman hissedildiğini de sorunsallaştırır. Böylece doğru olan, yalnızca düşünülen değil, aynı zamanda yaşantı içinde hissedilen, taŖınan ve deneyimlenen bir olgu hâline gelir. Bu duyumsal açıklık ve yönelme, bizi hakikati yalnızca bilmenin değil, bizzat yaşamanın imkânına davet eder. Gendlin’in düşüncesinde hakikatin yalnızca kavramsal bir bilgi değil; yaşanarak kavranan, bedensel ve varoluşsal bir dönüşüm olarak nasıl ortaya çıktığını ele alarak hakikati yaşamının önemini de vurgulamak gerekmektedir (Ulusoy, 2021; 72).

Felsefe tarihinin büyük kısmında hakikat, düşüncenin hedefi, bilginin ölçütü ya da varlığın en yüksek ilkesi olarak tanımlanmıŖtır. Bu anlayışta hakikat, kavranması gereken bir içerik, doğrulanması gereken bir önerme ya da temsil edilmesi gereken bir gerçeklik olarak düşünülmüŖtür. Oysa Eugene Gendlin’in felsefesi, hakikati yalnızca düşünsel düzeyde ele almaz; onu yaşantının, bedensel duyumsamanın ve içsel yönelimin taşıdığı bir oluş hâli olarak yorumlar. Hakikat, bu bağlamda yalnızca bilinecek bir Ŗey değil; yaşanacak, hissedilecek ve bireyin bütün varoluşuna dokunacak bir dönüşüm sürecidir. Hakikati yaşamak, düşünceden çok öncesine uzanan; dilin, kavramların ve soyutlamaların sınırlarını aŖan bir açıklığa teslim olmaktır. Gendlin’e göre bir düşünce doğru olabilir, ama beden onu “yerinde” bulmayabilir. Bu ayrım, hakikati yalnızca dışsal doğrulukla değil, yaşantısal yerindelikle ilişkilendiren bir bakış açısını ortaya koyar. Hakikat, burada yalnızca doğruyu temsil eden değil; bedende açıklık yaratan, düşünceyle uyumlu bir iç yankı uyandıran ve hissedilen anlamla çakişan bir Ŗeydir. Bu

tür bir hakikat tecrübesi, çoğu zaman sessizdir; kelimelere dökülmeden önce yaşanır, düşünceden önce hissedilir. Bu nedenle Gendlin'in hakikat anlayışı, bir “olgulara uygunluk” modelinden çok, bir “bedensel uyum” modelidir. Bu uyum, yalnızca rahatlık ya da huzur duygusu değil; yön duygusudur. Birey, bir fikrin ya da kararın içinden geçerken, onun hakikate ne kadar yaklaştığını, bedeninde oluşan açıklık, açıklanamayan ama güçlü bir “tam da bu” hissiyle fark eder. Bu fark ediş, zihinsel kesinlikten çok bedensel açıklığa dayanır. Bu bağlamda hakikati yaşamak, kavramsal doğruluklara sadakatten çok, yaşantının sunduğu anlam çağrısına açık kalmak anlamına gelir. Hakikat, böylece yalnızca düşüncenin nesnesi değil; bireyin yaşadığı, taşıdığı, dönüştüğü bir içsel oluş hâline gelir (Caputo, 2021; 38).

Bu oluş hâli, yalnızca bilgiye değil, dönüşüme işaret eder. Hakikat artık sadece “doğru” olmakla değil, “dönüştürücü” olmakla tanımlanır. Bir düşünce, bir karar ya da bir içgörü bireyde bir değişim, bir yönelme, bir içsel açılma yaratıyorsa; işte orada hakikatten söz edilebilir. Bu dönüşüm, felsefenin pratik boyutunu da ön plana çıkarır. Çünkü Gendlin'in felsefesi, düşünceyi yalnızca anlamakla değil, yaşamakla ilişkilendirir. Hakikati yaşamak, düşüncenin yaşamla, kavramın bedenle, sezginin yönle buluştuğu noktada mümkün olur. Bu yaklaşım, Gendlin'i klasik felsefî sistemlerden ayırdığı kadar, onun düşüncesini varoluşçu bir çizgiye de yaklaştıır. Hakikat burada sabit bir içerik değil; varoluşsal bir açıklıktır. Bu açıklık, bireyin kendisiyle ve dünyayla kurduğu ilişkinin şeffaflaşması, yön duygusunun berraklaşmasıdır. Bu nedenle hakikat, yalnızca “ne olduğunu bilmek” değil; “neyle birlikte var olmak”tır. Yaşamak, burada sadece zaman geçirmek değil; anlamla dolu bir şekilde yönelmek, hissedilen doğrultuda akmak ve bu akışa açık kalmaktır (Gendlin, 2017., 276). Gendlin'in bu yaklaşımı, felsefenin yalnızca bilme değil, olma biçimi olabileceğini gösterir. Hakikati yaşamak, bu bağlamda bir “oluş etiği”dir. Birey, yalnızca doğruyu söylemekle değil; doğruyu taşımakla, bedeninde ona yer açmakla ve onu yaşamının örgüsüne dâhil etmekle yükümlüdür. Bu etik, hazır reçetelere değil; dikkatli sezgiye, sabırlı dinlemeye ve dürüst bir açıklığa dayanır. Hakikat, düşüncede kavrandığında değil; yaşantıda yankı bulduğunda gerçekleşir. Bu da felsefeyi sadece teorik bir uğraş olmaktan çıkarır; onu yaşamın içine katılmış, dönüşüme açık bir dikkat pratiği hâline getirir. Gendlin'in felsefesinde hakikat, kavramsal bir sonuç değil; bedensel bir süreçtir (Gendlin, 1998; 170).. Bu süreç, düşünceyle başlamak yerine, hissedilenle başlar; kelimelerden çok yönle çalışır. Hakikati yaşamak, sadece ne düşündüğümüzü değil; nasıl yöneldiğimizi, neyi taşıdığımızı ve neye açık olduğumuzu fark etmekle ilgilidir. Felsefe, bu bağlamda yalnızca hakikati tanımlama çabası değil; hakikatin içinde, onunla birlikte yaşama cesaretidir. Gendlin'in düşüncesinde hakikat, düşüncenin son noktası değil; yaşantının içinden doğan ve bedensel olarak taşınan bir açıklıktır. Bu açıklık, yalnızca epistemolojik bir doğruluk

arayışı değil; bireyin kendi yön duygusuna, sezgisel bilgeliğine ve varoluşsal dönüşüm kapasitesine sadık kalmasıyla mümkündür. Hakikati yaşamak, Gendlin'in önerdiği biçimiyle düşünceyi yaşama içkin kılmak, bedenin rehberliğinde anlamla bütünleşmek ve felsefeyi teorik soyutlamalardan çıkararak sahici bir dikkat pratiğine dönüştürmektir. Bu çerçevede, anlam ve hakikat, artık dışsal olarak temsil edilen değil; içeriden duyulan, yaşanan ve dönüştüren varoluş özellikleri hâline gelir (Gendlin, 2004; 186).

4.5. Sessiz Anlam ve Yavaş Felsefe

Modern bilgi rejimi, anlamı çoğu zaman açık, tanımlı, ölçülebilir ve iletilebilir bir içerik olarak kurgulamıştır. Buna paralel olarak düşünme, anlama ve ifade süreçleri de hız, kesinlik ve çözüm odaklılık ekseninde biçimlenmiştir. Bu yaklaşım, anlamın yalnızca kavramsal temsiller aracılığıyla üretilebileceği, düşüncenin ise ancak soyutlamalarla ilerleyebileceği yönündeki varsayımı pekiştirmiştir (Latour, 2010; 45). Oysa Eugene Gendlin'in felsefesi, bu yerleşik varsayıma köklü bir itiraz niteliği taşır. Ona göre anlam her zaman dile dökülmüş değildir; çoğu zaman kelimelerden önce gelir, sezilir ama söylenemez, içsel olarak hissedilir ama form kazanmaz. İşte bu dile gelmemiş ama hissedilen katman, Gendlin'in "felt sense" kavramıyla tanımladığı sessiz anlam alanını oluşturur. Bu alanı fark etmek, anlamak ve düşünceye katmak ise aceleci değil, dikkatli, sabırlı ve açık bir felsefî yaklaşımı yani yavaş felsefeyi gerektirir (Gendlin, 1997, 26).

Sessiz anlam, Gendlin'in yaklaşımında zihinsel temsilin değil, bedensel yaşantının taşıdığı dil öncesi açıklık biçimidir. Bu açıklık, düşünceden önce gelir; düşünceyi yönlendirir, ancak çoğu zaman kendisi düşüncenin kavramsal çerçevesine sığmaz. İnsan, bir deneyimin ya da ilişkinin içinde, henüz sözle ifade edemediği ama açıkça hissettiği bir anlam katmanını taşır. Bu his, ne soyut bir duyguya ne de tam anlamıyla düşünülmüş bir fikre indirgenebilir. Bu nedenle sessiz anlam, felsefede ihmal edilmiş ama düşünmenin en ilksel kaynaklarından biridir. Gendlin'in amacı, bu kaynağı görünür kılmak değil; onunla birlikte düşünmeyi mümkün kılacak bir dikkat pratiği geliştirmektir. Bu pratiğin temelinde ise kavramsal hızdan çok, sezgisel açıklığa yönelen bir düşünme biçimi yatar.

Bu noktada Gendlin'in felsefesi, hem epistemolojik hem de varoluşsal düzeyde bir karşı duruş geliştirir. Çünkü çağdaş bilgi kültürü, çoğu zaman düşünceyi hızla sonuç vermeye zorlayan, belirsizliğe tahammül etmeyen ve düşünsel karmaşayı indirgeme eğiliminde olan bir yapıya sahiptir. Gendlin'in önerdiği sessiz anlamla birlikte düşünme yaklaşımı, bu yüksek tempolu düşünme biçimine karşı bir tür felsefî yavaşlama çağrısıdır. Yavaş felsefe, burada yalnızca entelektüel bir tempo değil; anlamla kurulan ilişkinin etik niteliğiyle de ilgilidir. Anlamı duymak, onun içsel titreşimini sezmek ve henüz kelimelere dökülmemiş olanı sabırla

beklemek, düşünceye gösterilen varoluşsal bir sadakattir (Slow Philosophy Collective, 2017; 12).

Sessiz anlamla birlikte düşünmek, çoğu zaman “henüz ne söylemek istediğimizi bilmediğimiz” bir noktada durmayı, düşüncenin önündeki sessizliği bastırmak yerine onu dinlemeyi gerektirir. Bu tutum, Gendlin’in focusing yönteminde olduğu gibi, zihnin değil bedenın yön göstericiliğine açılmak anlamına gelir. Bu beden yalnızca fizyolojik bir organizma değil; anlamı taşıyan, yön duygusunu hisseden ve düşünceye eşlik eden sezgisel bir varlıktır. Sessiz anlam, işte bu bedenın konuşmayan ama yönlendiren ifadesidir. Bu nedenle sessiz anlamla birlikte düşünmek, düşünceyi yalnızca kavramsal doğruluk üzerinden değil, bedensel açıklık ve içsel rezonans üzerinden değerlendirmeyi de içerir. Gendlin bu durumun focusing yöntemiyle olan ilişkisini şöyle ifade eder:

“Focusing, henüz kelimelerle tam olarak ifade edilmemiş, belirsiz ve ön-dilsel bir beden hissini içerir. Bu bedensel hissedilen anlam, düşünürü entelektüel kavramsallaştırmanın ötesine, daha derin bir anlayışa yönlendiren ‘hissedilen anlam’ı sağlar. Bu, bedene kök salmış, sözcüksüz konuşan örtük ve zımni bir bilgidir (Gendlin, 1996; 17).

Yavaş felsefe, bu bağlamda yalnızca bir yöntembilim değil, aynı zamanda bir dikkat etiğidir. Gendlin’in önerdiği düşünce biçimi, anlamın hızla tüketilmesine değil, onunla birlikte kalınmasına, onun çevresinde oyalanılmasına, onun kendi iç derinliğini açmasına imkân tanıyan bir bekleyişe dayanır. Bu bekleyişte anlam hemen gelmeyebilir; ama geldiğinde yalnızca düşünceyi değil, bireyin kendisini de dönüştürür. Bu dönüşüm, bilginin genişlemesinden çok, yaşantının derinleşmesiyle ilgilidir. Çünkü sessiz anlamın yön verdiği felsefî düşünce, bireyin yaşamına açıklık, yerindelik ve sahicilik katma potansiyeline sahiptir. Sessiz anlam ve yavaş felsefe, Gendlin’in düşüncesinde felsefeyi yalnızca bir kavram üretme etkinliği olmaktan çıkararak bir varoluş pratiğine dönüştürür. Bu pratik, kavramlardan önce geleni dinlemeyi, hızdan çok dikkatle kalmayı ve anlamı yalnızca dış dünyada değil, bireyin içsel yankılarında da aramayı önerir. Gendlin, felsefeyi bedenın rehberliğinde, henüz söylenmemiş olanla birlikte düşünen bir dikkat sanatı hâline getirir. Bu sanat, yalnızca düşünceyi değil, düşünceye eşlik eden varoluş biçimini de dönüştürme gücüne sahiptir.

SONUÇ

Bu çalışmada, hakikat sonrası çağın ortaya çıkardığı zorluklar, hakikatin anlamı, Eugene Gendlin'in örtük felsefesi ve bu felsefenin gerçeğe kurulan ilişkisi üzerindeki etkileriyle birlikte incelenmiştir. Hakikat sonrası çağın anlam problemine yönelik genel çerçeve sunulmuş ve bu bağlamda modern felsefenin köşe taşlarından bazı isimler tartışılmıştır. Özellikle Aristoteles'in anlamın ereksel bağlamı üzerine düşünceleri, Descartes'ın özne-merkezli bilgi anlayışı, Kant'ın fenomen-numen ayrımı ve anlamın sınırları konusundaki yaklaşımı ele alınmıştır. Bu bölümde ayrıca Husserl'in yönelimsellik kavramı üzerinden anlamın bilinç yapılarında nasıl oluştuğu incelenmiş, Heidegger'in varlık ve anlam ilişkisine dair yorumlarıyla birlikte, dilin ve varoluşun felsefi temelleri üzerinde durulmuştur. Bu tarihsel arka plan, sonraki bölümlerde Gendlin'in yaklaşımının oturtulacağı zemini hazırlamaktadır. Gendlin öncesi felsefi geleneğe anlamın doğası üzerine yürütülen tartışmalar derinlemesine ele alınmıştır. Wittgenstein'in dil oyunları ve anlamın kullanım bağlamıyla belirlendiği yönündeki görüşü, Derrida'nın yapı söküm yaklaşımı ve anlamın sürekli ertelenmesi fikri, Gadamer'in hermenötiğinde yorum ve anlamın tarihsel ufukta buluşması kavramı, bu bağlamda öne çıkan düşünceler olmuştur. Ayrıca Nietzsche'nin hakikatin bir yorum olduğu ve anlamın yaratıldığı yönündeki radikal iddiası, hakikat sonrası çağın düşünsel temelleriyle doğrudan ilişkilendirilmiştir.

Hakikat sonrası çağın, nesnel gerçekliğin bulanıklaştığı, bilgi akışının karmaşıklaştığı ve dezenformasyonun yaygınlaştığı bir dönem olduğu tespitinden yola çıkılarak, güvensizlik, kaygı ve anlamsızlık duygularına yol açtığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hakikat sonrası çağ, yalnızca hakikatin epistemolojik statüsünü değil, aynı zamanda anlamın nasıl deneyimlendiğini, hissedildiğini ve taşındığını da radikal biçimde dönüştürmüştür. Bu çağda doğruluğun yerini kanaat, açıklığın yerini imaj, gerçekliğin yerini alternatif gerçeklik, inan ve algı alırken; anlamın kendisi de hızla dolaşıma giren temsillerin gölgesinde silikleşmiş, gösterinin ardında işitilmez hâle gelmiştir. Bu ortamda düşüncenin en derin krizlerinden biri, anlamın içsel bir açıklık olarak değil, dışsal onay ya da duygu yönlendirmesiyle belirleniyor oluşudur. Hakikatin anlamı üzerine yapılan tartışmalarda da, hakikatin tek ve mutlak bir kavram olmadığı, farklı perspektiflere ve yorumlara açık olduğu vurgulanmıştır. Hakikat sonrası çağın bu belirsizliği derinleştirdiği ve gerçeğin sürekli olarak manipüle edildiği bir ortamda, hakikate ulaşmanın zorlaştığı görülmüştür.

Bu durum, anlamsızlık duygusunu tetiklemekte ve bireylerin dünya ile olan bağı zayıflatmaktadır. Hakikatin göreceliği ve manipölasyonu, bireylerin bilgi kaynaklarına duyduğu güveni ciddi şekilde sarsmaktadır. Geleneksel olarak hakikatin taşıyıcısı görülen kurumlar artık taraflı, eksik veya yanlış bilgiler yaymakla suçlanabilmektedir. Bu durum, bireylerin neye inanacaklarını, kime güveneceklerini bilememelerine yol açar. Bilgi bombardımanı ve çelişkili iddialar arasında kaybolan birey, kendi düşüncelerinden ve algılarından bile şüphe duymaya başlayabilir. Bu epistemolojik güvensizlik, bireylerin dünya ile olan bağı zayıflatır ve onları bir tür yabancılaşmaya sürükler. Artık ortak bir gerçeklik algısı olmadığında, toplumsal diyalog zorlaşır, kutuplaşma artar ve ortak bir gelecek tahayyül etmek imkânsız hale gelir.

Bu bağlamda, anlamsızlık duygusu, hakikat sonrası çağın birey üzerinde yarattığı en önemli psikolojik etkilerden biridir. Anlam, genellikle gerçekliğe ilişkin tutarlı bir anlatı, bir değerler sistemi ve bir amaç duygusu ile ilişkilidir. Hakikat sonrası çağda, bu unsurların zayıflaması veya ortadan kalkması, bireylerde bir boşluk, bir amaçsızlık ve bir yön kaybı hissi yaratır. Bu anlamsızlık duygusu, depresyon, kaygı, yalnızlık ve yabancılaşma gibi olumsuz duygusal durumları tetikleyebilir. Bireyler, dünyada kendilerine bir yer bulmakta, anlamlı ilişkiler kurmakta ve geleceğe yönelik umut beslemekte zorlanabilirler. Sadece bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde de ciddi sorunlara yol açabilir. Ancak, hakikatin göreceliği ve manipölasyonu, aynı zamanda yeni imkanlar da sunabilir. Geleneksel hakikat anlayışlarının sorgulanması, farklı bakış açılarının ve yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Düşünce özgürlüğünü teşvik edebilir, yaratıcılığı artırabilir ve daha kapsayıcı bir toplumsal diyalog için fırsatlar yaratabilir. Önemli olan, hakikat sonrası çağın getirdiği belirsizlikle başa çıkmak için yeni öneriler geliştirmektir. Bu teklifler, eleştirel düşünme becerilerini güçlendirmeyi, farklı bilgi kaynaklarını değerlendirmeyi, kendi içsel deneyimlerimize güvenmeyi ve anlam arayışında kolektif bir çaba göstermeyi içerebilir. Bu şekilde, hakikat sonrası çağın zorluklarını aşabilir ve daha anlamlı bir gelecek inşa edebiliriz.

Tam da bu noktada Eugene Gendlin'in felsefesi, çağın bu derinlik kaybına karşı bir direnç noktası ve felsefî bir pratik olarak değerlidir. Gendlin'in sunduğu düşünsel yönelim, anlamın yeniden bedenle, sezgiyle ve yaşantının taşıdığı örtük duyarlılıkla kurulabileceğini gösterir. Hakikat artık nesnel bir içerik değil, içsel bir açıklık hâline gelir; düşünmek ise kavramsal çözümlemenin ötesinde, hissedileni duyumsama, yön duygusuna açıklık gösterme eylemine dönüşür. Bu bağlamda Gendlin'in felsefesi, çağın fazla bilgiye maruz kalma ve bu bilgilerin geçerliliklerinin sorgulanması ile içeriksizleşmiş hakikat sonrası çağa karşı, düşünmeyi yavaşlatan, yönetime duyarlı bir bilinç biçimi önerir. Hakikat sonrası çağda

yaygınlaşan gösteri, simülasyon ve inanç temelli hakikat formları karşısında, Gendlin'in önerdiği sessiz bilgi (implicit knowing), iç yankı (hissedilen anlamın getirisi) ve beden rehberliği, düşüncenin yeniden iç kaynaklarına dönmesini sağlar. Bu felsefî tutum yalnızca eleştirel bir duruş değil; aynı zamanda yaratıcı bir imkândır. Gendlin'in hissedilen anlam kavrayışı, yaşantının henüz dile gelmemiş, sessiz ama taşıdığı potansiyel anlamların fark edilmesini sağlayarak, düşünceyi yeniden sahicleştirir. Düşünmek artık yalnızca kelimelerle değil; duraksamalarla, sezgilerle, içsel açıklıkla ve varoluşsal bir yönelimle birlikte olur. Bu da hakikatin yalnızca doğruluk ölçütüyle değil, "yerindelik" ve "taşınabilirlik" ölçütüyle yeniden ele alınmasını mümkün kılar. Gendlin'in felsefesi, bu yönüyle hakikat sonrası çağın krizine yalnızca bir teşhis değil, aynı zamanda alternatif bir felsefî deney alanı sunar.

Öte yandan Gendlin'in düşüncesi, çağdaş düşünce ortamında yaygın olan iki uç arasında dengeleyici bir işlev de üstlenir: Bir yanda aşırı yapısalcı, temsil temelli anlam anlayışı; diğer yanda ise tamamen görelî, yüzeysel ve performatif anlam üretimi. Gendlin, bu iki uç arasında, anlamı hem içsel sezgiye hem de deneyimsel açıklığa dayandırarak, sahici bir orta yol inşa eder. Bu yol, hakikati ne mutlaklaştırır ne de değersizleştirir; onun her an beden içinde duyulabilir, taşınabilir ve yeniden çağrılabilir bir oluş olduğunu gösterir. Böylece Gendlin, hakikatin epistemolojik statüsünü değil; varoluşsal işlenişini felsefî merkeze yerleştirir. Bu bağlamda Gendlin'in düşüncesi, yalnızca bir anlam kuramı değil; bir çağın felsefî iyileştirme biçimidir. Hakikatin dağılmış, parçalanmış ve indirgenmiş olduğu bir kültürel atmosferde, onun yeniden sahici bir deneyim alanı olarak kurulabilmesi, düşüncenin yalnızca dışsal temsillere değil, içsel sessizliğe ve bedensel açıklığa açılmasıyla mümkündür. Gendlin'in felsefesi bu açılmayı mümkün kılan nadir yaklaşımlardan biridir. Bu nedenle, hakikat sonrası çağda anlam arayışına yönelen her düşünsel çaba için, onun sunduğu yönelim biçimi derin, yaratıcı ve dönüştürücü bir olanak olarak değerlidir. Eugene Gendlin'in felsefesi, ilk bakışta terapötik bir yönelim olarak görülse de, taşıdığı derin ontolojik ve epistemolojik yönelimleriyle 20. yüzyılın büyük felsefî gelenekleriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Özellikle fenomenoloji, hermenötik, dil felsefesi ve varoluşçuluk gibi düşünsel hatlarla kurduğu açık veya örtük diyaloglar, onun özgünlüğünü daha görünür kılar. Gendlin'in düşüncesi, bu geleneklerden yalnızca etkilenmekle kalmaz; onları içeriden dönüştüren, sessiz olanı merkeze alan ve düşünce biçiminin yapısına dair alternatifler öneren bir duruş sergiler.

Bu bağlamda ilk olarak Heidegger ile Gendlin arasındaki düşünsel yakınlık dikkat çekicidir. Heidegger'in "*anlam her zaman bir dünya-içinde-varoluş olarak beliren bir açıklıktır*" önermesi, Gendlin'in beden taşıdığı yön duygusuna ilişkin düşüncesiyle kesişir. Heidegger'in *alet-anlayışı*, *zuhur* ve *aletin elden düşmesi* gibi kavramları nasıl ki düşüncenin

doğrudan temsilden ziyade ilişkisel yönünü ortaya koyuyorsa, Gendlin de düşüncenin yalnızca nesnel veriyle değil, hissedilen açıklıkla ilerleyebileceğini ileri sürer. Ancak aralarındaki önemli fark şudur: Heidegger anlamı dilin boğumları ve varlığın açığa çıkışında temellendirirken, Gendlin anlamı bedenın taşıdığı örtük yönelimde, düşünceden önce hissedilen sezgide temellendirir. Bu ayrım, Gendlin'in sessizliği yalnızca varlıkla değil, varlıkla kurulan ilişki üzerinden düşünmesi bakımından önemlidir.

Maurice Merleau-Ponty ile Gendlin arasındaki benzerlikler ise özellikle beden ve anlam arasındaki ilişki düzleminde belirginleşir. Merleau-Ponty, bedenın dünyayı deneyimleme biçiminin düşüncenin öncülü olduğunu ileri sürerken, Gendlin bu görüşü bir adım ileri taşır: Beden yalnızca deneyimin taşıyıcısı değil, aynı zamanda anlamın içsel ölçütüdür. Gendlin'in *hissedilen anlam (felt sense)* kavramı, Merleau-Ponty'nin *yaşayan beden (corps vécu)* kavrayışına oldukça yakındır; ancak Gendlin, bu hissin sistematik felsefi işleyiş içinde kavramlaştırılabilir bir kaynak olduğunu da gösterir. Bu sayede, bedenın sezgisel bilgeliği, felsefi düşünmenin asli unsuru hâline gelir.

Dil felsefesi bağlamında Wittgenstein ile Gendlin arasında doğrudan temaslar yoktur; ancak geç Wittgenstein'in dilin kullanım bağlamı içinde anlam kazandığına dair düşünceleri, Gendlin'in anlamın yaşantı içindeki doğasına verdiği önemi yankılar. Wittgenstein'da anlam, bir kelimenin kullanım tarzında belirirken; Gendlin'de anlam, henüz dile gelmemiş olanın beden içinde hissedilişinde, kelimeyi seçmeye hazırlanış sürecinde, yani dilin oluşmakta olduğu içsel sessizlikte belirir. Bu yönüyle Gendlin, Wittgenstein'in pragmatik yönelimini içselleştirerek, dilin öncesine, kelimenin oluş hâline yönelir. Anlam artık kullanımdan önce gelen bir yön, hissedilen ama henüz form kazanmamış bir oluşum olarak düşünülür.

Hans-Georg Gadamer ile Gendlin arasındaki ilişki ise hermenötik yorumun doğasına ilişkin düşünceler üzerinden kurulabilir. Gadamer, anlamın ancak yorum süreci içinde oluştuğunu, dolayısıyla anlamın sabit değil; tarihsel ve bağlamsal olduğunu savunur. Gendlin ise yorumdan önce gelen, yorumun yönünü belirleyen sessiz bir iç yankının, hissedilen bir anlam potansiyelinin varlığını öne sürer. Bu fark, Gendlin'i yalnızca bir yorumcu değil; yorumun zemini olarak hissedileni dinleyen bir düşünür hâline getirir. Gadamer'in *ön-anlama* kavramı, Gendlin'in örtük bilg (*implicit knowing*) anlayışıyla kesişir; ancak Gendlin, bu "ön" olanı deneyimsel, bedensel ve yön verici bir alan olarak işler.

Tüm bu karşılaştırmalar ışığında Gendlin'in felsefesi, söz konusu geleneklerin her biriyle anlamlı diyaloglar kurmakla birlikte, onlardan belirgin biçimde ayrılarak kendi özgün düşünsel konumunu inşa eder. Onun felsefesi, yalnızca içerik düzeyinde değil; yöntem düzeyinde de alternatif bir öneri sunar. Kavramdan çok hissedileni merkeze alması, sabit

anlamlar üretmekten çok anlamın yönünü sezmekle ilgilenmesi, felsefeyi yalnızca bir bilgi alanı olmaktan çıkararak yaşantının içinde işleyen bir açıklık pratiğine dönüştürmesi, onu çağdaş felsefî söylemde özgün ve giderek daha kıymetli hâle getiren temel unsurlardır. Bu nedenle Gendlin'in felsefesi, yalnızca bir teorik katkı değil; aynı zamanda düşünce geleneğinin içindeki sessiz bir kopuştur. Bu kopuş, sistemlerden değil, sezgiden; açıklamalardan değil, yönelimden; kelimelerden değil, kelimenin henüz oluşmadığı sessizlikten doğar. Bu da Gendlin'i, 20. yüzyılın büyük düşünsel damarlarıyla konuşan, ama kendi yolunu onların önceden açmadığı bir içsel dikkat pratiğiyle kuran bir düşünür hâline getirir.

Eugene Gendlin'in hissedilen anlam kavramı, bireylerin kendi içsel deneyimlerine dönmelerini ve doğal anlamlarını buradan keşfetmelerini önermektedir. Hissedilen anlam, düşüncelerimizin ve duygularımızın ötesinde, bedenimizde deneyimlediğimiz ön-kavramsal bir anlamdır. Bu anlam, belirsiz, bulanık ve zor ifade edilebilir olabilir, ancak yine de bize dünya ve kendimiz hakkında derin bir bilgi sunar.

Bu çalışma, anlamın yalnızca kavramsal, temsil edilebilir ve düşünsel olarak temellendirilebilir bir yapı olmadığı; aynı zamanda bedensel olarak hissedilen, sezgisel düzeyde taşınan ve yaşantı içinde açıklık kazanan bir yönelim biçimi olduğunu savunmuştur. Gendlin'in düşüncesi, felsefî anlam üretiminin yerleşik modellerini sorgulayan ve anlamı düşünce öncesi bir duyarlılık biçimi olarak yeniden konumlandıran özgün bir çerçeve sunar. Bu çerçeve doğrultusunda, anlamın klasik bilgi teorilerindeki statüsü yeniden değerlendirilmiş, anlamın yalnızca bilinen değil, aynı zamanda hissedilen ve yön duygusu taşıyan bir yapı olduğu gösterilmiştir.

Bu bağlamda en temel kavramsal kazanımlardan biri, anlamın “sessiz” doğasının felsefî meşruluk kazanmasıdır. Gendlin'in hissedilen anlam (felt sense) olarak adlandırdığı bu kavram, bir deneyimin ya da yaşantının henüz dile gelmemiş ama açıkça hissedilen yönüne işaret eder. Bu yön, düşünceyi önceden belirlemez, ama düşünceye rehberlik eder; kavramsal değil, yönelimseldir. Böylece anlam, yalnızca sonuçta elde edilen bir temsil değil; süreç içinde hissedilen, içsel açıklık sağlayan bir yön duygusuna dönüşür. Bu kazanım, felsefenin kavram-merkezli doğasını sorgulamakla kalmaz; aynı zamanda düşünmeyi yavaşlatan, açıklığa açık bir dinleme pratiği olarak yeniden kurar. İkinci temel kazanım, anlamın bedenle kurduğu ilişki üzerinden ortaya konur. Gendlin'in felsefesi, bedeni yalnızca duyguların ya da algıların kaynağı olarak değil; düşüncenin taşıyıcısı, anlamın öncülü ve hakikatin sezgisel zemini olarak değerlendirir. Anlamın oluşumunda bedenin rehberliğine dikkat çekmek, felsefî düşünceyi yalnızca zihinsel süreçlerden ibaret olmaktan çıkarır. Böylece anlam, salt bir kavramsal çözümleme değil; yön duygusu, açıklık hissi ve yaşantı içindeki karşılaşmalara bağlı olarak

gelişen bir oluş hâline gelir. Üçüncü olarak, bu çalışmada anlamın taşıdığı yön duygusunun felsefi bir kaynak olarak meşrulaştırıldığı gösterilmiştir. Kavramsal anlamda belirsiz görünen, ancak yaşantı içinde güçlü bir yön barındıran bu sessiz alan, düşünceyi içsel açıklığa yöneltme potansiyeli taşır. Gendlin'e göre hakikat, çoğu zaman dile getirilmiş bir doğruluktan çok, hissedilen bir yerindeliktir. Bu yerindelik, düşüncenin yönünü belirlerken, felsefi etkinliğin doğasını da dönüştürür: düşünmek artık yalnızca nesneleri betimlemek değil, anlamın içsel yönüne dikkat kesilmek hâline gelir.

Gendlin'in geliştirdiği düşünme biçimi, klasik bilgi kuramlarının sunduğu temsilci epistemolojilere ya da yalnızca dil merkezli yaklaşımlara indirgenemeyecek bir anlam anlayışını gündeme taşır. Bu doğrultuda çalışmanın teorik katkısı, anlamı yalnızca semantik ya da mantıksal doğruluk çerçevesinde ele alan geleneklere karşı, onun bedensel, sezgisel ve yaşantısal boyutlarını felsefi bir zemin üzerinde tartışmaya açmasında yatar. Özellikle *felt sense*, *implicit knowing*, *carrying forward* ve *direct reference* gibi kavramların felsefi bağlamda ele alınması, Gendlin'in daha çok terapi ve deneyimsel psikoloji alanında bilinen yaklaşımının, felsefi düşüncenin merkezî problemlerinden biri olan “anlam nedir?” sorusuna alternatif bir yanıt sunduğunu ortaya koyar. Bu çerçevede çalışma, anlamın yalnızca dışsal göstergeler aracılığıyla değil; içsel açıklık, sezgi ve bedenin taşıdığı sessiz yön duygusu üzerinden inşa edilebileceğini göstererek, felsefede nadiren ele alınan bir anlam katmanını kavramsal düzeyde görünür kılar.

Yöntemsel olarak bu çalışma, felsefeyi yalnızca kavramlar üzerinde işleyen soyut bir akıl yürütme pratiği olmaktan çıkararak, yaşantıya, sezgiye ve dikkatle dinlemeye açık bir düşünme biçimi olarak yeniden kurmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda izlenen yöntem, Gendlin'in “felt experiencing” kavramından esinlenerek, felsefi düşünceyi doğrudan yaşantının akışı ve bedensel duyumsama ile ilişkilendiren bir yaklaşım benimsemiştir. Böylelikle, teorik çözümlemeler ile somut deneyim arasındaki mesafe daraltılmış; düşüncenin, yalnızca soyut önermelerden değil, aynı zamanda varoluşsal temas, hissetme biçimleri ve öznelerarası etkileşimlerden beslendiği vurgulanmıştır. Bu çerçevede “açıklık”, düşünceye önyargısız yönelme; “yavaşlık”, kavramların ve anlamların olgunlaşmasına zaman tanıma; “sessizlik” ise, anlamın kendiliğinden belirmesine imkân sağlayan bir dikkat alanı yaratma olarak ele alınmıştır. Böylece çalışma, hem felsefi hem de yaşantısal boyutları kapsayan, teoriyi ve pratiği karşılıklı olarak besleyen bir yöntemsel duruş ortaya koymuştur.

Böylece bu çalışma hem anlam felsefesi hem de çağdaş felsefi yöntem tartışmaları açısından iki yönlü bir katkı sunar: Anlamı yeniden tanımlamakla kalmaz; anlamı düşünebilmenin yollarını da dönüştürür. Kavramsal kesinlik yerine sezgisel yerindeliği;

temsilci doğruluk yerine bedensel açıklığı; sistematik bilgi üretimi yerine yön duygusuna eşlik eden bir felsefî dikkat biçimini merkeze alır. Bu yaklaşım, günümüz felsefesinde giderek daha fazla hissedilen kavram yorgunluğuna karşı, felsefenin kendi oluş hâline yönelen sahici bir alternatif olarak değerlendirilebilir. Anlam krizinin yalnızca dilsel ya da söylemsel bir mesele değil; aynı zamanda ontolojik bir mesele olduğunu da ileri sürer. Gendlin'in yaklaşımı, anlamın yalnızca nesnel bilgiyle değil, deneyimle, bedenle ve sezgiyle birlikte düşünüldüğünde bütüncül olarak kavranabileceğini gösterir. Bu kavrayış, yalnızca anlamın ne olduğu değil; aynı zamanda anlamın nasıl fark edildiği, nasıl hissedildiği ve nasıl taşındığı sorularını da içerir. Böylece anlam, felsefî düşüncenin konusu olmanın ötesine geçerek, yaşamının bir biçimi, hakikatin hissedilen yüzü ve düşüncenin yavaşlatılmış hâli olarak yeniden tanımlanır.

Gendlin felsefesi ile gerçekte ilişkimizi nasıl kurduğumuz incelendiğinde, hissedilen anlamın insana önemli bir rehberlik sağladığı görülmektedir. Kendi içsel deneyimimize odaklanarak, dışsal manipülasyonlara karşı daha dirençli hale geliriz ve kendi yolumuzu daha net bir şekilde görebiliriz. Bu yaklaşım, hakikat sonrası çağın getirdiği belirsizlik ve anlamsızlık duygularıyla başa çıkmamıza, kendi anlamlarımızı yaratmamıza ve daha anlamlı bir yaşam sürmemize yardımcı olabilir. Bu içsel odaklanma, aynı zamanda bireyin kendi değerlerini, inançlarını ve önceliklerini daha iyi anlamasını sağlar. Hakikat sonrası çağda, dışsal mesajlar ve söylemler bireyleri sürekli olarak belirli bir yöne çekmeye çalışır. Bu durum, insanların kendi özgünlüklerini kaybetmelerine ve başkalarının beklentilerine göre yaşamalarına yol açabilir. Kendi içsel deneyimlerine dönen insan ise, dışsal baskılardan bağımsız olarak kendi gerçekliğini ve değerlerini keşfeder. Bu keşif süreci, bireyin kendi hayatına daha bilinçli bir şekilde yön vermesini, anlamlı seçimler yapmasını ve kendi özgün potansiyelini gerçekleştirmesini sağlar. Bu sayede, hakikat sonrası çağın getirdiği yabancılaşma ve kimlik krizi gibi sorunlarla daha etkili bir şekilde başa çıkılabilir. Gendlin'in felsefesi, yalnızca anlamın yeniden nasıl kurulabileceğine dair bir öneri sunmaz; aynı zamanda felsefenin kendisine, kendi etkinliğinin doğasına dair derin bir çağrışı da içinde taşır. Gendlin'in yaklaşımında düşünmek, kavramları yeniden düzenlemekten ya da sistematik bir söylem üretmekten ibaret değildir. Düşünmek, hissedileni duyumsamak, henüz söze dökülmemiş olanın taşıdığı anlam çağrısına açıklık göstermek, düşüncenin bedenle ve yaşamla olan bağıyı yeniden kurmak anlamına gelir. Bu bağlamda Gendlin'in felsefesi, felsefeyi kendi hızından, 'kavram boğulması' ve soyutlama alışkanlığından yavaşlatmak isteyen bir içsel dikkat biçimi olarak belirir. Bu dikkat, herhangi bir felsefî sistemin sınırları içinde kalmaz. Tersine, sistemi önce hissedilenin ritmine, bedenin yön duygusuna, anlamın henüz belirginleşmemiş boğumlarına açar. Bu da felsefenin yalnızca "düşünmek" değil; aynı zamanda "beklemek",

“dinlemek” ve “taşımak” gibi eylemlerle de sürdürülebileceğini gösterir. Gendlin’in önerdiği bu yavaş felsefe, yalnızca içerik üretmeye değil, düşünceyi içeriden dönüştürmeye odaklanır. Düşünce, artık yalnızca doğruyu arayan bir etkinlik değil; anlamla temas eden, içsel açıklığa duyarlı ve yaşantının kıvrımlarına saygı gösteren bir hal alma biçimi olur. Gendlin, bu yönüyle felsefeyi içten dönüştüren sessiz bir devinim yaratır. Onun sessiz, hissedilen anlamı, kelimelerin arasındaki boşlukta, kavramların doğmadığı ama yaklaştığı yerlerde, düşüncenin iç ritminde yankılanır. Bu yankıyı duymak, felsefeyi yalnızca düşünsel bir etkinlik değil, aynı zamanda bir varoluş biçimi olarak yaşamak anlamına gelir. Felsefe, onunla yalnızca bilen bir disiplin olmaktan çıkar; hissedilen, bekleyen, eşlik eden ve dönüşen bir dikkat sanatı hâline gelir. Bu nedenle Gendlin’in düşüncesi, yalnızca anlam krizine bir yanıt değil; felsefenin kendisine yönelik açık, içten ve sessiz bir davettir. Bu davet, düşünceye beden rehberliğini, dilin sessiz eşliğini ve yaşantının taşıdığı açıklığı kabul ederek, felsefenin yeniden sahici, yavaş ve dikkatli bir yolculuk olabileceğini hatırlatır.

Bu yaklaşımın bir diğer önemli yönü de, bireyler arasında daha derin bir empati ve anlayış ortamı yaratmaya katkıda bulunmasıdır. Kendi içsel deneyimlerine odaklanan bireyler, başkalarının da benzer içsel deneyimlere sahip olabileceğini fark ederler. Bu farkındalık, farklı bakış açılarına ve deneyimlere karşı daha açık olmayı, hoşgörüyü ve saygıyı teşvik eder. Hakikat sonrası çağda, kutuplaşma ve ayrışmanın arttığı bir ortamda, bu empati ve anlayış duygusu, toplumsal diyalogun yeniden inşası için kritik bir öneme sahiptir. Bireyler, kendi içsel deneyimlerinden yola çıkarak başkalarıyla daha anlamlı bağlar kurabilir, ortak bir zemin bulabilir ve birlikte daha iyi bir gelecek inşa edebilirler. Kendi içsel deneyimimize odaklanmak, hakikat sonrası çağın zorluklarıyla başa çıkmak için güçlü bir araçtır. Bu yaklaşım, bireylerin dışsal manipölasyonlara karşı daha dirençli hale gelmelerini, kendi anlamlarını yaratmalarını, kendi değerlerini keşfetmelerini ve başkalarıyla daha derin bağlar kurmalarını sağlar. Bu sayede, hakikat sonrası çağın getirdiği belirsizlik, anlamsızlık ve yabancılaşma gibi sorunların üstesinden gelinebilir. Bu sayede daha anlamlı, daha doğal ve daha bağlantılı bir yaşam sürülebilir. Bu, sadece bireysel iyilik hali için değil, aynı zamanda daha adil, daha kapsayıcı ve daha sürdürülebilir bir toplum için de önemli bir adımdır.

Hakikat sonrası çağın zorlukları karşısında Gendlin'in felsefesi, bireylere önemli bir dayanak noktası sunmaktadır. Hissedilen anlam kavramı, dışsal gürültünün ötesine geçmemizi, kendi içsel deneyimimize dönmemizi ve dünyayla daha ontolojik bir ilişki kurmamızı önerir. Bu yaklaşım, hakikat sonrası çağın getirdiği belirsizlik ve anlamsızlık duygularıyla başa çıkmamıza, kendi anlamlarımızı yaratmamıza ve daha anlamlı bir yaşam sürmemize yardımcı

olabilir. Kendi deneyimlerimize odaklanarak, hakikat sonrası çağın zorluklarının üstesinden gelebilir ve daha bilinçli, daha empatik ve daha anlamlı bir dünya yaratabiliriz.

Bu çalışma, Gendlin felsefesinin hakikat sonrası çağda bireylerin anlam arayışına nasıl katkıda bulunabileceğine dair bir farkındalık yaratmayı amaçlamıştır. Gelecekteki çalışmalar, bu konuyu farklı yönleriyle inceleyebilir, alternatifler getirebilir ve Gendlin felsefesinin Türk düşüncesine katkılarını serimleyebilir. Ayrıca pratik felsefe alanları başta olmak üzere, özellikle eğitim, psikoterapi ve toplumsal değişim gibi alanlarda hissedilen anlam kavramının nasıl kullanılabileceği üzerine araştırmalar yapılabilir. Bu sayede, hakikat sonrası çağın getirdiği zorluklarla daha etkili bir şekilde başa çıkılabilir ve daha anlamlı bir gelecek inşa edilebilir.



KAYNAKÇA

- Alpay, Y. (2021). *Yalanın Siyaseti*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Altuğ, T. (2021). *Hakikat Korkusu - Türkiye'nin Tini ve Felsefe*. İstanbul: Sia Kitap.
- Altunya, H. (2017). *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Augustinus. (2003). *İtirafılar* (Çev. B. Çoraklı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Aquinas, T. (2006). *Summa Theologiae: Seçmeler* (Çev. H. Yavuz). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Arendt, H. (1996). *Gerçeğin Doğası Üzerine*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları
- Aristoteles. (2020). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Arslan, A. (1992). Aydınlanma. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(2), s. 23-32.
- Aydın, A. (2020). Örtük Felsefe: Eugene Gendlin ve Deneyimsel Fenomenolojisi. *Kaygı*, 485-499.
- Berman, M. (2000). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*. (Ümit Altuğ & Bülent Peker, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2020). *Naturans Yeni Bir Ontolojiye Doğru*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2021). Felsefede Neredeyiz? Yeni Bir Etiko-Politiğin Olanacağı. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 31-42). Ankara: Nika Yayınevi.
- Balanuye, Ç. (2022). *Naturans - Yeni Etik Politik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2007). *Modernlik ve Hala Modern Olmak*. (E. Deniz, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barfield, O. (2019). *Anlamanın Yeniden Keşfi*. (T. Uluç, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayıncılık.
- Baudrillard, J. (2017). *Can Çekişen Küresel Güç*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2017). *Foucault'yu Unutmak*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2018). *İmkansız Takas*. (A. Sönmezay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2018). *Kötülüğün Şeffaflığı*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2019). *Karnaval ve Yamyam*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2019). *Kusursuz Cinayet*. (N. Sevil, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2019). *Sessiz Yığınların Gölgesinde*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Baudrillard, J. (2019). *Şeytana Satılan Ruh*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2021). *Baştan Çıkarma Üzerine*. (A. Sönmezay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2021). *Simülarklar ve Simülasyon*. (D. B. Yayınları, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2021). *Tüketin Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baysan, E. D. (2022). *Kavramların Yolculuğu*. (T. Kurultay, & Y. T. Kanra, Dü) İstanbul: Metis Yayınları.
- Benesch, K. (2021). Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişki Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşeri Bilimler ve Sağduyunun Ölümü. *Cogito*, 49-66.
- Bernhard, T. (2020). *Hakikatin İzinde*. (M. S. Türk, Çev.) İstanbul: İstanbul.
- Bilgin, Ö. (2014). *Sadakat Ahlâkı Josiah Royce'un Ahlâk Anlayışı*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Bruns, A. (2019). Post-Truth. Polity Press. s 23-24.
- Blumenberg, H. (2014). *Endişe Nehri Geçiyor*. (C. Ener, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bulut, Ö. (2021). Felsefe, Hakikat ve Sonrası. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 97-120). Ankara: Nika Yayınevi.
- Caputo, J. D. (2022). *Hakikat - Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*. (R. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Kapı Yayınları.
- Casey, E.S. (2018). *Saying What We Mean: Implicit Precision And The Responsive Order*. Evenston IL: Northwestern University Press.
- Cioran, E. M. (2022). *Çürümenin Kitabı*. (H. Bayrı, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakın, M. (2017). Yalanın Değeri / Yorumun Önemi. *Vira Verita*, s. 1-14.
- Çiftçi, D. B. (2021). İnsan Hakları ve Hakikat Sonrası Çağın Bireyi. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 129-146). Ankara: Nika Yayınevi.
- Çotuksöken, B. & Babür, S. (2019). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Damasio, A. (1994). *Descartes Error: Emotion, Reason And The Human Brain*. New York: Avon Books
- Deleuze, G. (2020). *Anlamın Mantiği*. (H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021). *Fark ve Tekrar*. (B. Y. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Denkel, A. (2021). *Anlam ve Nedensellik*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Derrida, J. (2016). *Platon'un Eczanesi*. (Z. Direk, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Derrida, J. (2017). *Gramatoloji*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

- Descartes, R. (2022). *Hakikatin Araştırılması*. (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Dönmez, R. Ö. (2021). Hakikat Sonrası Dönem, Politika ve Güvenlik. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 375-394). Ankara: Nika Yayınevi.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being in the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time Division I*. Cambridge: MIT Press.
- Dündar, B. İ. (2021). Hakikatin Sırtındaki Yük: Siyaseten Doğruculuk. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 147-184). Ankara: Nika Yayınevi.
- Evans, V. (2014). *The Language Myth: Why Language Is Not an Instinct*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eyigün, C. (2019). Kant'ın ve Foucault'un Gözünden Aydınlanmaya Bakmak. *Üsküdar Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*(3), s. 141-155.
- Ferraris, M. (2019). *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Foucault, M. (2013). *Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu*. (M. Tezcan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (2020). *Büyük Yabancı*. (S. Kılıç, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, M. (2021). *Söylem ve Hakikat*. (K. E. Erşen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fuller, S. (2022). *Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*. (E. Bilgiç, Çev.) Ankara: Fol Yayınları.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H. G. (2003). *Hakikat ve Yöntem* (M. Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gendlin, E. T. (1997). *Experiencing and the Creation of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gendlin, E. T. (2018). *A Process Model*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gendlin, E. T. (1998). *Focusing - Oriented Psychotherapy*. New York: The Guildford Press.
- Gendlin, E. T. (2004). *Let Your Body Interpret Your Dreams*. New York: Chiron Publications.
- Gendlin, E.T. (2017). *Saying What We Mean*. Evanston: Northwestern University Press.
- Goethe, J. W. (2020). *Yaşamımdan Şiir ve Hakikat*. (M. Kahraman, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gören, E. (2015). *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gözel, Ö. (2020). *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Grünberg, T. (2019). *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Gürel, Ö. E. (2021). Hakikat, Hakikatin Zayıflatılması ve Hakikat Sonrası - Richard Rorty ve *Postmodern Demokratik Sosyalizm*. *Cogito*, 67-83.
- Hacker, P. M. S. (1980). *Wittgeinstein: Understanding And Meaning (Vol 1)*, Basil Blackwell.
- Habermas, J. (2015). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hadot, P. (2020). *Antik Yunan'da Ruh ve Beden*. (S. Fidan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Han, B.-C. (2021). *Çakma Çince Yapıbozum*. (S. Atam, Çev.) İstanbul: Telemak Kitap.
- Han, B.-C. (2022). *Palyatif Toplum - Günümüzde Acı*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Harman, G. (2020). *Nesne Yönelimli Ontoloji*. (O. Karayemiş, Çev.) İstanbul: Tellekt Yayıncılık.
- Hatab, L. J. (1994). Human Nature In A Postmodern World: Reflections On The Work Of Eugene Gendlin. *Human Studies*, 363-371.
- Hentsch, T. (2010). *Hakikat ya da Ölüm*. (B. Baş, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Husserl, E. (1983) *İdealar I: Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Genel İlkeleri Üzerine Bir Deneme*. (R. Türeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Husserl, E. (2012). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- İşler, E. İ. (2021). İletişimsel İlzyon Nasıl Gerçeğin Yerine Geçer? B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 263-282). Ankara: Nika Yayınevi.
- James, W. (2021). *Hakikatin Anlamı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kakutani, M. (2019). *Hakikatin Ölümü*. (C. Mizrahi, Çev.) İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.
- Kant, I. (1998). *Saf Aklın Eleştirisi*. (A. Koç, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kenny, A. (2007). *Antik Felsefe: Sokrates'ten Plotinos'a* (T. Yücefer, Çev.). Ankara: Say Yayınları.
- Keyes, R. (2019). *Hakikat Sonrası Çağ - Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*. (D. Özçetin, Çev.) İzmir: Deli Dolu Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2022). *Hakikat Şaraptadır*. (N. Beier, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kırılmaz, H., & Ayparçası, F. (2016). Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları. *İnsan & İnsan*, s. 32-58.
- Koçakoğlu, B. (2012). *Anlamsızlığın Anlamı: Postmodernizm*. Ankara: Hece Yayınları.

- Kolektif. (2023). *Anlambilim Araştırmaları 1*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Köse, H. (2021). Dijimodern Çağda Hakikat, Sonrası ve Kamu Yararı. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 201-232). Ankara: Nika Yayınevi.
- Latour, B. (2010). *Biz Hiçbir Zaman Modern Olmadık*. (İ. Küçük, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Latour, B. (2021). Eleştiri Neden Sıfırı Tüketti? - Olgu Meselelerinden Endişe Meselelerine. *Cogito*, 84-109.
- Lefebvre, H. (2019). *Gündelik Hayatın Eleştirisi II*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2020). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2020). *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lenoir, F. (2021). *Spinoza Mucizesi*. (A. Sümer, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Levin, D. M. (1994). Making Sense: The Wodk Of Eugene Gendlin. *Human Studies*, 343-353.
- Levinas, E. (1985). *Ethics And Infinity: Conversations With Philippe Nemo*. Pittsburgh: Duquesne Universty Press.
- Levinas, E. (2005). *Etik ve Sonsuzluk* (M. Tunalı, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Liberman, K. (1994). Knowing And Being: Eugene Gendlin's Experience. *Human Studies*, 355-362.
- Lyotard, J.-F. (2013). *Postmodern Durum*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- MacIntyre, A. (1997). *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge Press.
- Madison, G. (2012). The Role of Edge-Sensing in Experiential Psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy*, 66(4), 391-403.
- May, T. (2022). *Anlamlı Bir Yaşam - Sessiz Bir Evrende Anlam Arayışı*. (B. Aşçı, Çev.) İstanbul: İrene Kitap.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Algının Fenomenolojisi*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları
- Mcintyre, L. (2019). *Hakikat Sonrası*. (M. F. Biçici, Çev.) İstanbul: Tellekt Yayınları.
- Meillassoux, Q. (2020). *Sonluluğun Sonrası*. (K. Kahveci, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2004). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (M. Bumin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2006). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. A. Büke). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Orioño, M. (2022). *Kant And The Objective, Logical And Transcendental Meaning Of The Categories*. *Estudos Kantianos*, 10(1), 185–198.

Önkal, G. (2021). Bir Yalan Siyaseti Olarak Sürdürülebilirlik: Doğanın Hakikati, Eleştiri ve Çevrecilik. *Cogito*, 193-206.

Özcan, S. (2022). Jean François Lyotard'ın Düşünceleri Bağlamında Postmodern Bilgi Sorunu. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*(55), s. 167 - 182.

Özçelik, B. (2021). Hakikat Sonrası ve Kamusal Alanda Din. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 185-200). Ankara: Nika Yayınevi.

Özkan, Ö. (2020). *Popüler Kültür ve Hakikat Sonrası Zamanlar*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Platon. (1998). *Phaidon* (H. Ülken, Çev.). Remzi Kitabevi.

Ranciere, J. (2018). *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Rutli, E. E. (2016). Derrida'nın Yapısökümü. *Temaşa – Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5, 49–68.

Schaberg, C. (2020). *Hakikat Sonrası Çağda Edebiyat Eseri*. (C. Yağcı, Çev.) İstanbul: The Kitap Yayıncılık.

Schindler, S. (2021). Hakikat Sonrası Siyaset Çağında Eleştirinin Görevi. *Cogito*, 110-138.

Seikkula, J., & Olson, M. E. (2003). The Open Dialogue Approach To Acute Psychosis: Its Poetics And Micro-Dialogue. *Family Process*, 42(3), 269–281.

Sharma, R. (2011). Carrying Forward: Explicating Gendlin's Experiential Phenomenological Philosophy and Its Influence on Humanistic Psychotherapy. *Journal of Humanistic Psychology*, 51(4), 418–442.

Skirbekk, G., & Gilje, N. (2011). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Slow Philosophy Collective. (2017). *Slow Philosophy: A New Way Of Thinking*. Routledge.

Spinelli, E. (2007). *Pragmatism, Phenomenology And Existentialism: A Critical Introduction To Experiential Psychotherapy*. PCCS Books.

Somay, B. (2022). *Tufan Göründü - Neoliberalizmin İflası Üzerine Altı Deneme*. İstanbul: Metis Yayınları.

Svenaesus, F. (2014). *Phenomenology Of Illness*. Routledge.

Taburoğlu, Ö. (2021). Hakikat-Sonrasında Bazı Tuhaf Görüngüler. *Cogito*, 157-171.

Tarhan, D. E. (2022). *Husserl ve Frege'de Anlam*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Touraine, A. (2018). *Modernliğin Eleştirisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Treleaven, D. A., & Todd, C. (2022). Researching Experience in Journalism: Theory, Method, and Creative Practice. *International Journal of Communication*, 16, 5–21.
- Tufan, M. A. (2020). *İnsan, Hakikat ve Anlam*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Turner, Z. T. (2021). Hans Blumenberg: Mit, Politik Mit ve Meşruiyet Retoriği. *Cogito*, 139-156.
- Uluk, M. (2018). *Hakikat Sonrası Çağda Yeni Medya & Yalan Haber*. Eskişehir: Dorlion Yayıncılık.
- Ulusoy, C. (2021). Bir Kavram Üç Dönem: Olmak Olarak Hakikat, İnşa Etmek Olarak Hakikat ve Hakikati Kaybetmek. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 43-96). Ankara: Nika Yayınevi.
- Wallerstein, I. (2021). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Weiser Cornell, A., & McGavin, B. (2020). The Concept Of “Felt Sense” In Embodied Knowing And Action. In *The Art And Science Of Embodied Research Design*. London: Routledge.
- Welwood, J. (2000). *Toward A Psychology Of Awakening: Buddhism, Psychotherapy, And The Path Of Personal And Spiritual Growth*. Shambhala Publications.
- Wittgenstein, L. (2001). *Felsefi Soruşturmalar* (Çev. Mustafa Yalçınkaya). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Yanık, M. (2020). Antik Yunan’da Mitos-Logos İlişkisi: Thales’in Arkhe Sorununa Bakışının Mitos. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 269 - 281.
- Yıldırım, Y. (2021). Hakikat-Sonrası Döneminde Dostluk Kuran Yeni Aktivizim. *Cogito*, 207-219.
- Young, J. E. (2003). *The Death of God and the Meaning of Life*. London: Routledge.
- Zabcı, F. (2021). Hakikat, Retorik ve Siyaset. B. Özçelik içinde, *Hakikat Sonrası Siyaset, Felsefe, Medya, Uluslararası İlişkiler* (s. 13-30). Ankara: Nika Yayınevi.
- Zeller, E. (2001). *Grek Felsefesi Tarihi*. (A. H. Gündoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Zerilli, L. M. (2021). Alternatif Gerçekler Çağında Bilgi Teyidi ve Hakikat Anlatıcılığı. *Cogito*, 29-48.
- Zizek, S. (2021). *Ahir Zamanlarda Yaşarken*. (E. Ünal, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

EK 1: EUGENE GENDLIN BİBLİYOGRAFYASI

Gendlin, E.T. (1950). Wilhelm Dilthey and the problem of comprehending human significance in the science of man. Unpublished MA Thesis, Department of Philosophy, University of Chicago.

Gendlin, E.T. (1953). Reference concepts. Unpublished paper (8 pp.).

Gendlin, E.T. (1954). Research project (with a population of clients who transfer counselors). Problem: What aspects of a relationship determine what the client can be in it? Unpublished paper (10 pp.).

Gendlin, E.T. (1956). Professional or legal certification of the counseling function. *Counseling Center Discussion Paper*, 2 (8). Chicago: The University of Chicago.

Gendlin, E.T. (1956). Outcome and process. *Counseling Center Discussion Paper*, 2 (21). Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs) (9 pp.).

Gendlin, E.T. (1956). Basic principles of psychological counseling: Syllabus for psychology 251 (65 pp.). Chicago: The University of Chicago, The Home-Study Department.

Gendlin, E.T. (1957). A process concept of relationship. *Counseling Center Discussion Paper*, 3 (2), 22-32. Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs).

Gendlin, E.T. (1957). A descriptive introduction to experiencing. *Counseling Center Discussion Papers*, 3 (25). Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs) (8 pp.).

Gendlin, E.T. (1957). The function of experiencing I. *Counseling Center Discussion Papers*, 3 (29), 361-374. Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs).

Gendlin, E.T. (1958). *The function of experiencing in symbolization*. Unpublished doctoral dissertation. University of Chicago.

Gendlin, E.T. (1958). The function of experiencing II. Two issues: Interpretation in therapy; focus on the present. *Counseling Center Discussion Papers*, 4 (3). Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs) (15 pp.).

Gendlin, E.T. (1958). Comment on 'Becoming a therapist, 1: As a merger of self and therapeutic approach'. *Counseling Center Discussion Papers*, 4 (20), 7-8. Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs).

- Gendlin, E.T. (1958). The minimum conditions of experiential learning as offered by a correspondence course in counseling. *Counseling Center Discussion Papers*, 4 (21). Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs).
- Gendlin, E.T. (1959). The concept of congruence reformulated in terms of experiencing. *Counseling Center Discussion Papers*, 5 (12). Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs) (31 pp.).
- Gendlin, E.T. (1959). A tentative draft: Two conditions of learning. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. (1960). NIMH Research Plan. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. (1961). Experiencing: A variable in the process of therapeutic change. *American Journal of Psychotherapy*, 15 (2), 233-245.
- Gendlin, E.T. (1961). Research project and research program in psychotherapy with schizophrenics. *Wisconsin Psychiatric Institute Bulletin*, University of Wisconsin, Wisconsin Psychiatric Institute.
- Gendlin, E.T. (1961). Initiating psychotherapy with "unmotivated" patients. *Psychiatric Quarterly*, 35, 134-139.
- Gendlin, E.T. (1961). Sub-verbal communication and therapist expressivity: Trends in client-centered psychotherapy with schizophrenics. *The Psychiatric Institute Bulletin*, 1 (10), 1-14 (University of Wisconsin, September 2, 1961). (For a larger version see no. 29).
- Gendlin, E.T. (1962). *Experiencing and the creation of meaning. A philosophical and psychological approach to the subjective*. New York: Free Press of Glencoe. Reprinted by Macmillan, 1970. (Also available at The Focusing Institute, 34 East Lane, Spring Valley, New York 10977; <http://previous.focusing.org>).
- Gendlin, E.T. (1962). Client-centered developments and work with schizophrenics. *Journal of Counseling Psychology*, 9 (3), 205-212.
- Gendlin, E.T. (1962). Need for a new type of concept. Current trends and needs in psychotherapy research on schizophrenia. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 2 (1), 37-46.
- Gendlin, E.T. (1962). Some proposals on psychotherapy training. Paper presented at the conference of local organizations of clinical psychologists, St. Louis 30 Aug. 1962. Unpublished manuscript (6 pp.).
- Gendlin, E.T. (1962). Process variables for psychotherapy research. Paper presented at a symposium on 'Research and practice in psychotherapy' at the APA convention, St. Louis. Unpublished paper (17 pp.).

- Gendlin, E.T. (1962). Are universities preparing the new Ph.D. adequately to do psychotherapy? Unpublished paper, University of Wisconsin (6 pp.).
- Gendlin, E.T. (1962). Some ideas toward measurement indices of therapist competence. *International Mental Health Research Newsletter*, 4, nos. 3 & 4.
- Gendlin, E.T. (1962). Position paper. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. (1963). Subverbal communication and therapist expressivity: Trends in client-centered therapy with schizophrenics. *Journal of Existential Psychiatry*, no. 14, 4, 105-120.
- Gendlin, E.T. (1963). Experiencing and the nature of concepts. *The Christian Scholar*, 46 (3), 245-255.
- Gendlin, E.T. (1963). Psychotherapy with schizophrenics. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. (1963). Paper on David Hume. No known copy in existence.
- Gendlin, E.T. (1964). A theory of personality change. In P. Worchel & D. Byrne (Eds.), *Personality change*, pp. 100-148. New York: John Wiley and Sons.
- Gendlin, E.T. (1964). Schizophrenia: Problems and methods of psychotherapy. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 4 (2), 168-179.
- Gendlin, E.T. (1964). Review of Merleau-Ponty's 'The structure of behavior'. *The Modern Schoolman*, 42, 87-96.
- Gendlin, E.T. (1965). Values and the process of experiencing. *Counseling Center Discussion Papers*, 11 (2) (January). Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs) (43 pp.). (For an edited version see no. 51).
- Gendlin, E.T. (1965). What are the grounds of explication?: A basic problem in linguistic analysis and in phenomenology. *The Monist*, 49 (1), 137-164.
- Gendlin, E.T. (1965). Expressive meanings. In J.M. Edie (Ed.), *An invitation to phenomenology. Studies in the philosophy of experience*, pp. 240-251. Chicago: Quadrangle Books.
- Gendlin, E.T. (1965). Findings and clinical learnings in a research program on psychotherapy with schizophrenics. *American Journal of Orthopsychiatry*, 35 (2), 293-294.
- Gendlin, E.T. (1965). Mental health field worker training project (preliminary draft). Chicago: Illinois Department of Mental Health, Department of Planning (5 pp.).
- Gendlin, E.T. (1965). Psychotherapy training in the context of a graduate-undergraduate model. Paper prepared for the conference on the professional preparation of clinical psychologists, Chicago, June 1965. In *Pre-conference materials*, pp. 48-50. Washington, DC: APA.
- Gendlin, E.T. (1965/66). Experiential explication and truth. *Journal of Existentialism*, 6, 131-146.

- Gendlin, E.T. (1965/66). Application for research grant. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. (1966). Research in psychotherapy with schizophrenic patients and the nature of that "illness". *American Journal of Psychotherapy*, 20 (1), 4-16.
- Gendlin, E.T. (1966). The discovery of felt meaning. In J.B. McDonald & R.R. Leeper (Eds.), *Language and meaning*. Papers from the ASCD-conference, The Curriculum Research Institute (Nov. 21-24, 1964 & March 20-23, 1965), pp. 45-62. Washington, DC: Association for supervision and curriculum development.
- Gendlin, E.T. (1966). Existentialism and experiential psychotherapy. In C. Moustakas (Ed.), *Existential child therapy*, pp. 206-246. New York: Basic Books.
- Gendlin, E.T. (1966). *Taiken katei to shinri ryoho* (The collected papers of Eugene T. Gendlin). Translated into Japanese by T. Murase. Tokyo:
- Gendlin, E.T. (1966). *Nihongo-ban jobun* ('Introduction to the Japanese edition'). Introduction to 'Taiken katei to shinri ryoho' (The collected papers of Eugene T. Gendlin), pp. 4-8. Translated into Japanese by T. Murase. Tokyo: Maki Shoten (see no. 47).
- Gendlin, E.T. (1966). Plato's dialectic. Unpublished paper (15 pp.).
- Gendlin, E.T. (1966/67). Against tragedy (analysis of Sophocles' six tragedies). No known copy in existence.
- Gendlin, E.T. (1967). Values and the process of experiencing. In A. Mahrer (Ed.), *The goals of psychotherapy*, pp. 180-205. New York: Appleton-Century. (This is an edited version of the 1965 version: see no. 36)
- Gendlin, E.T. (1967). Therapeutic procedures in dealing with schizophrenics. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *The therapeutic relationship and its impact. A study of psychotherapy with schizophrenics*, pp. 369-400. Madison: University of Wisconsin Press.
- Gendlin, E.T. (1967). The social significance of the research. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *o.c.*, pp. 523-541 (see no. 52).
- Gendlin, E.T. (1967). A scale for rating the manner of relating. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *o.c.*, pp. 603-611 (see no. 52).
- Gendlin, E.T. (1967). Neurosis and human nature in the experiential method of thought and therapy. *Humanitas*, 3 (2), 139-152.
- Gendlin, E.T. (1967). An analysis of 'What is a thing?'. In M. Heidegger, *What is a thing?*, pp. 247-296. Translated by W.B. Barton & V. Deutsch. Chicago: Henry Regnery.
- Gendlin, E.T. (1967). Review of 'Psychology and the human dilemma' by Rollo May. *Psychology Today* (June), 11-12.
- Gendlin, E.T. (1967). Focusing manual and post-focusing questionnaire. Unpublished paper.

- Gendlin, E.T. (1968). The experiential response. In E. Hammer (Ed.), *Use of interpretation in treatment*, pp. 208-227. New York: Grune & Stratton.
- Gendlin, E.T. (1968). Review of 'The politics of experience' of R.D. Laing. *The Philosophical Forum*, 7 (1), 86-91.
- Gendlin, E.T. (1968). Psychotherapy and community psychology. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 5 (2), 67-72.
- Gendlin, E.T. (1968). Notes on recent focusing research. Unpublished manuscript (24 pp.).
- Gendlin, E.T. (1969). Focusing. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 6 (1), 4-15.
- Gendlin, E.T. (1969). Experiential focusing: A procedure. Unpublished paper (26 pp.).
- Gendlin, E.T. (1969). Experiential focusing: Chapter II. Unpublished paper (75 pp.).
- Gendlin, E.T. (1970). A short summary and some long predictions. In J.T. Hart & T.M. Tomlinson (Eds.) (1970), *o.c.*, pp. 544-562 (see no. 33).
- Gendlin, E.T. (1970). *Research in psychotherapy and chemotherapy: Research problems and the relationship between psychological and physiological variables*. Paper presented at the conference on schizophrenia: The implications of research for treatment and teaching. May 30 - June 2, 1970. Washington, DC, National Institute of Mental Health (18 pp.).
- Gendlin, E.T. (1970). The significance of felt meaning. In R. Cormier, E. Chinn & R.H. Lineback (Eds.), *Encounter: An introduction to philosophy*, pp. 561-566. Glenview, IL: Scott, Foresman and Co. (Reprinted parts from the 'Introduction' of 'Experiencing and the creation of meaning' (see no. 21): pp. 1-3; 8; 10-16; 24).
- Gendlin, E.T. (1970). Research proposal "Measurable training instructions for non-professionals". Univ. of Chicago, Dept. of Psychology. Unpublished manuscript (18 pp.).
- Gendlin, E.T. (1970). Resource letter for 'Psychology Today': Experiential psychotherapy. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. (1970). Retroactive time and explication. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. (1970). What controls dialectic? Commentary on Plato's Symposium. Unpublished paper (14 pp.).
- Gendlin, E.T. (1971). On decision making. In B. Marshall (Ed.), *Experiences in being*, pp. 65-74. Belmont, CA: Brooks/Cole.
- Gendlin, E.T. (1972). Therapeutic procedures with schizophrenic patients. In M. Hammer (Ed.), *The theory and practice of psychotherapy with specific disorders*, pp. 333-375. Springfield, IL: Charles C. Thomas. This article is composed of a fragment (pp. 10-12) from 'Research in psychotherapy with schizophrenic patients and the nature of that illness' (see no.

44) and of the very slightly edited text of 'Therapeutic procedures in dealing with schizophrenics' (see no. 52).

Gendlin, E.T. (1972). Two ways of reading a philosophy - and their pitfalls. Unpublished manuscript (22 pp.). A slightly edited version is available as a scanned text (16 pp.)

Gendlin, E.T. (1972). Is the deductive or axiomatic model essential or even fundamental to theory in science? Unpublished manuscript (19 pp.).

Gendlin, E.T. (1973). Experiential psychotherapy. In R. Corsini (Ed.), *Current psychotherapies*, pp. 317-352. Itasca: Peacock.

Gendlin, E.T. (1973). Experiential phenomenology. In M. Natanson (Ed.), *Phenomenology and the social sciences. Vol. I*, pp. 281-319. Evanston: Northwestern University Press.

Gendlin, E.T. (1973). An interview with E.T. Gendlin. In *Psychology 1973-1974*. Guilford, CT: Dushkin Publishing Group.

Gendlin, E.T. (1973). A phenomenology of emotions: Anger. In D. Carr & E.S. Casey (Eds.), *Explorations in phenomenology. Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, pp. 367-398. The Hague: Martinus Nijhoff.

Gendlin, E.T. (1974). Client-centered and experiential psychotherapy. In D.A. Wexler & L.N. Rice (Eds.), *Innovations in client-centered therapy*, pp. 211-246. New York: John Wiley & Sons.

Gendlin, E.T. (1974). The role of knowledge in practice. In G.F. Farwell, N.R. Gamsky & F.M. Mathieu-Coughlan (Eds.), *The counselor's handbook*, pp. 269-294. New York: Intext.

Gendlin, E.T. (1974). Contribution to the discussion about 'The life-world and the a priori - opposites or complementaries?' (H. L. Meyn). In A-T. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana. Vol. III. The phenomenological realism of the possible worlds*, pp. 102-104. Dordrecht/Boston: Reidel.

Gendlin, E.T. (1975). The newer therapies. In S. Arieti (Ed.), *American handbook of psychiatry. Second edition. Volume V. Treatment*, pp. 269-289. New York: Basic Books.

Gendlin, E.T. (1975). Politics in relation to psychological and spiritual awareness. Unpublished manuscript (46 pp.).

Gendlin, E.T. (1977). Keine Schule hat die ganze Wahrheit. In A. Wild-Missong & E. Teuwsen (Hgg.), *Psychotherapeutische Schulen im Gesprch miteinander. Diskussionen und Berichte zur Erweiterung und Abgrenzung der psychotherapeutischen Vorgehensweise*, pp. 11-22. Salzburg: Otto Mller.

Gendlin, E.T. (1977). Participant in a discussion about 'Experiencing (Erleben)'. In A. Wild-Missong & A. Teuwsen (Hgg.), *o.c.*, pp. 115-137 (see no. 86).

- Gendlin, E.T. (1977). Experiential focusing and the problem of getting movement in psychotherapy. In D. Nevill (Ed.), *Humanistic Psychology: New frontiers*, pp. 117-132. New York: Gardner Press.
- Gendlin, E.T. (1977). Phenomenological concept versus phenomenological method: a critique of Medard Boss on dreams. *Soundings*, 60, 285-300.
- Gendlin, E.T. (1977). Beyond roles. *Changes Discussion Paper*, 1 (1), (27 pp.).
- Gendlin, E.T. (1977). Pretend ... What feeling comes and says "no"? In T. Brouillette & E. Kenney (Eds.), *Interchanges: a newsletter of the Changes network*.
- Gendlin, E.T. (1977). Eternal return and experiential meaning. *Proceedings of the Heidegger Conference meeting of May 26-28th 1977 at The Tulane University of New Orleans, LA*, pp. 1-27.
- Gendlin, E.T. (1978). The body's releasing steps in experiential process. In J.L. Fosshage & P. Olsen (Eds.), *Healing. Implications for psychotherapy*, pp. 323-349. New York: Human Sciences Press.
- Gendlin, E.T. (1978). *Focusing* (first edition). New York: Everest House.
- Gendlin, E.T. (1978). Broader scientific implications of focusing. Keynote address to the Japanese Psychological Association National Convention, Fukuoka, Japan. Unpublished manuscript (8 pp.).
- Gendlin, E.T. (1978). We must teach focusing in our own way ... The University of Chicago. Unpublished manuscript (3 pp.)
- Gendlin, E.T. (1978/79). Befindlichkeit: Heidegger and the philosophy of psychology. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 16 (1-3), 43-71. Also available
- Gendlin, E.T. (1978/79). Theory construction course. University of Chicago.
- Gendlin, E.T. (1979). Interview mit K. Breuer und G. Kretzer anlässlich des 1. Workshop zum Experiencing - Focusing - Konzepts in Bonn. *GwG-info*, no. 36, 53-58.
- Gendlin, E.T. (1979). Experience is richer than psychology models (interview with Gendlin). *Brain-Mind Bulletin*, 4 (10), 2.
- Gendlin, E.T. (1979). A review of Stephan Strasser, 'Phenomenology of feeling. An essay on the phenomena of the heart', 1977, Pittsburg: Duquesne University Press. *Human Studies*, 2 (1), 86-91.
- Gendlin, E.T. (1979). How I teach focusing. Unpublished manuscript (15 pp.).
- Gendlin, E.T. (1979). Summary of discussion on teaching method. Unpublished manuscript (4 pp.).

- Gendlin, E.T. (1979). Some notes: focusing in relation to spirituality. Unpublished manuscript (2 pp.).
- Gendlin, E.T. (1979). Some notes on the relation between focusing and meditation. Unpublished manuscript (3 pp.).
- Gendlin, E.T. (1979). The use of focusing during psychotherapy. Unpublished manuscript (24 pp.).
- Gendlin, E.T. (1979). Focusing and decision-making. Unpublished manuscript (5 pp.).
- Gendlin, E.T. (1979). The difference between focusing and self-hypnosis. Unpublished manuscript (18 pp.).
- Gendlin, E.T. (1980). Focusing and psychosomatic medicine. Paper presented at conference. Unpublished (4 pp.).
- Gendlin, E.T. (1980). Experiential focusing and psychotherapy. In R. Herink (Ed.), *The psychotherapy handbook*, pp. 195-198. New York: New American Library.
- Gendlin, E.T. (1980). Imagery is more powerful with focusing: Theory and practice. In J.E. Shorr, G.E. Sobel, P. Robin, J.A. Connella (Eds.), *Imagery. Its many dimensions and applications*, pp. 65-73. New York/London: Plenum Press. Also available
- Gendlin, E.T. (1980). Client-centered therapy as a frame of reference for training: The use of focusing during therapy. In W. De Moor & H.R. Wijngaarden (Eds.), *Psychotherapy: research and training*. Proceedings of the XIth international congress of psychotherapy, pp. 279-297. Amsterdam: Elsevier/North-Holland Biomedical Press.
- Gendlin, E.T. (1981). Focusing and the development of creativity. *The Focusing Folio*, 1 (1), 13-16.
- Gendlin, E.T. (1981). Movement therapy, objectivation, and focusing. *The Focusing Folio*, 1 (2), 35-37.
- Gendlin, E.T. (1981). The whole process is more natural than the divided pieces. *The Focusing Folio*, 1 (3), 18-23.
- Gendlin, E.T. (1981). The politics of giving therapy away. *The Focusing Folio*, 1 (4), 14-19.
- Gendlin, E.T. (1981). *Focusing* (second edition. New revised instructions). New York: Bantam Books.
- Gendlin, E.T. (1981). *A process model*. Unpublished manuscript (422 pp.). Revised version published (1997) (288 pp.). New York: The Focusing Institute (see no. 21).
- Gendlin, E.T. (1982). *Experiential psychotherapy*. Unpublished manuscript (371 pp.). (Available at The Focusing Institute: see no. 21).

- Gendlin, E.T. (1982). Two phenomenologists do not disagree. In R. Bruzina & B. Wilshire (Eds.), *Phenomenology. Dialogues and bridges*, pp. 321-335. Albany, NY: State University of New York Press.
- Gendlin, E.T. (1982). Focusing Check-list. Materialien zur 2 Internationalen Focusing Sommerschule, 95-101.
- Gendlin, E.T. (1982). *Nihongo-ban jobun* ('Introduction to the Japanese edition'). Introduction to 'Focusing', pp. 5-10 (translated into Japanese by S. Murayama, H. Tsuru & T. Murase). Tokyo: Fukumura Shuppan (see no. 117).
- Gendlin, E.T. (1982). To those writing about focusing. *Letter* (1 p.).
- Gendlin, E.T. (1982/83). An introduction to the new developments in focusing. *The Focusing Folio*, 2 (1), 24-35.
- Gendlin, E.T. (1982). New specifics. *The Focusing Folio*, 2 (2), 44-47.
- Gendlin, E.T. (1983). New specifics. *The Focusing Folio*, 2 (3), 27-28.
- Gendlin, E.T. (1983). New specifics. *The Focusing Folio*, 2 (4), 38.
- Gendlin, E.T. (1983). Introduction to the Spanish edition of *Focusing*. Bilbao: Mensajero (see no. 117).
- Gendlin, E.T. (1983). Contrastes entre los conceptos teoricos y los pasos psicoterapeuticos [The nature of theory]. In A. Prez Gmez & F. Barrera Currea (Eds.), *Psicoterapias 1983: perspectivas de integration. Ponencias realizadas en la primera conferencia internacional de psicoterapias*, pp. 47-56. Bogot: Universidad de los Andes.
- Gendlin, E.T. (1983). Dwelling. In R.C. Scharff (Ed.), *Heidegger conference proceedings*. Durham: The University of New Hampshire.
- Gendlin, E.T. (1984). Imagery and focusing. *The Focusing Connection*, 1 (1), 4.
- Gendlin, E.T. (1984). The politics of giving therapy away: Listening and focusing. In D. Larson (Ed.), *Teaching psychological skills: models for giving psychology away*, pp. 287-305. Monterey: Brooks/Cole..
- Gendlin, E.T. (1984). The client's client: the edge of awareness. In R.L. Levant & J.M. Shlien (Eds.), *Client-centered therapy and the person-centered approach. New directions in theory, research and practice*, pp. 76-107. New York: Praeger.
- Gendlin, E.T. (1984). Focusing. In R.J. Corsini (Ed.), *Encyclopedia of psychology. Vol. II*, p. 25. New York: John Wiley and Sons.
- Gendlin, E.T. (1984). The political critique of "awareness". *The Focusing Folio*, 3 (4), 139-157.

- Gendlin, E.T. (1984). Dagenais' direction beyond presuppositions. *Journal of Religious Studies*, 11 (1-2), 97-105.
- Gendlin, E.T. (1984). The obedience pattern. *Studies in Formative Spirituality*, 5 (2), 189-202.
- Gendlin, E.T. (1984). Time's dependence on space: Kant's statements and their misconstrual by Heidegger. In T.M. Seebohm & J.J. Kockelmans (Eds.), *Kant and phenomenology*, pp. 147-160. Washington, DC: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America. Also available
- Gendlin, E.T. (1984). Focusing. Ein Gespräch mit Gene Gendlin (H.-J. Feuerstein & D. Miller). Unveröffentlichtes Manuskript (34 pp.).
- Gendlin, E.T. (1985). Some notes on the "self". *The Focusing Folio*, 4 (4), 137-151.
- Gendlin, E.T. (1985). Nonlogical moves and nature metaphors. In A-T. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana. Vol. XIX. Poetics of the elements in the human condition: the sea*, pp. 383-400. Dordrecht: Reidel.
- Gendlin, E.T. (1985). Dear APA member, Member of Division 29, and therapist. *Letter* (4 pp.).
- Gendlin, E.T. (1986). *Let your body interpret your dreams*. Wilmette, IL: Chiron.
- Gendlin, E.T. (1986). What comes after traditional psychotherapy research? *American Psychologist*, 41 (2), 131-136.
- Gendlin, E.T. (1986). Process ethics and the political question. In A-T. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana. Vol. XX. The moral sense in the communal significance of life*, pp. 265-275. Boston: Reidel.
- Gendlin, E.T. (1986). Foreword. In L. Wright, F. Everett & L. Roisman, *Experiential psychotherapy with children*, pp. IX-XII. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Gendlin, E.T. (1986). Organization. (Roundtable discussion on the continued development of the person-centered approach). *Person-centered Review*, 1 (3), 337.
- Gendlin, E.T. (1986). Listening is still unknown: We need to get it into every other therapy method. (Roundtable discussion on the continued development of the person-centered approach). *Person-centered Review*, 1 (3), 337-339.
- Gendlin, E.T. (1986). Experiential process and political control. Unpublished paper (29 pp.).
- Gendlin, E.T. (1986). Heidegger and forty years of silence. In M. Frings (Ed.), *Proceedings of the 20th Annual Heidegger Conference*, pp. 48-56. Chicago: DePaul University.
- Gendlin, E.T. (1987). Focusing partnerships. *The Focusing Folio*, 6 (2), 58-78.
- Gendlin, E.T. (1987). On emotion in therapy. *The Focusing Folio*, 6 (3), 102-123.

- Gendlin, E.T. (1987). 'In early research ...'. (Roundtable discussion on required further research). *Person-centered Review*, 2 (2), 240-243.
- Gendlin, E.T. (1987). A philosophical critique of the concept of narcissism: the significance of the awareness movement. In D.M. Levin (Ed.), *Pathologies of the modern self. Postmodern studies on narcissism, schizophrenia, and depression*, pp. 251-304. New York: New York University Press. Also available
- Gendlin, E.T. (1987). Thinking after distinctions. Paper presented at the Heidegger Conference, George Mason University, Dept. of Philosophy (14 pp.).
- Gendlin, E.T. (1987). Nonlogical moves. Unpublished paper (59 pp.).
- Gendlin, E.T. (1988). Carl Rogers (1902-1987). *American Psychologist*, 43 (2), 127-128.
- Gendlin, E.T. (1989). Phenomenology as non-logical steps. In E.F. Kaelin & C.O. Schrag (Eds.), *Analecta Husserliana. Vol. XXVI. American phenomenology. Origins and developments*, pp. 404-410. Dordrecht: Kluwer. Also available
- Gendlin, E.T. (1989). The body, language and situations. *The Focusing Folio*, 8 (1), 1-32 (part I) & *The Focusing Folio*, 8 (2), 45-70 (part II).
- Gendlin, E.T. (1989). Thinking beyond patterns: body, language and situations. Unpublished early draft (154 pp.) (see no. 159 & no. 165).
- Gendlin, E.T. (1989). Unsere Therapie im Verhltnis zur heutigen Philosophie. *Focusing Informationen*, 1, 10-31.
- Gendlin, E.T. (1989). Psychotherapy research: Toward a bodily human nature. *Discours Social/Social Discourse*, 2 (1-2), 201-212.
- Gendlin, E.T. (1990). The small steps of the therapy process: How they come and how to help them come. In G. Lietaer, J. Rombauts & R. Van Balen (Eds.), *Client-centered and experiential psychotherapy in the nineties*, pp. 205-224. Leuven: Leuven University Press.
- Gendlin, E.T. (1991). On emotion in therapy. In J.D. Safran & L.S. Greenberg (Eds.), *Emotion, psychotherapy and change*, pp. 255-279. New York & London: Guilford.
- Gendlin, E.T. (1991). Thinking beyond patterns: Body, language and situations. In B. den Ouden & M. Moen (Eds.), *The presence of feeling in thought*, pp. 21-151. New York: Peter Lang.
- Gendlin, E.T. (1991). Crossing and dipping: some terms for approaching the interface between natural understanding and logical formulation. In M. Galbraith & W.J. Rapaport (Eds.), *Subjectivity and the debate over computational cognitive science*, pp. 37-59. Buffalo: State University of New York. Also available
- Gendlin, E.T. (1991). Ultimacy in Aristotle: In essence activity. Unpublished draft (33 pp.).

- Gendlin, E.T. (1991). Review of 'Deathbound Subjectivity' of Alphonso Lingis. Paper presented at the Society for Phenomenology and Existential Philosophy (12 pp.).
- Gendlin, E.T. (1991). *Focusing seminar* (Ed. S. Murayama) (This book contains the translations into Japanese made by several translators of seminars given by Gendlin at Nakano Sunplaza in Tokyo at 15th-20th september 1987). Tokyo: Fukumura Shuppan.
- Gendlin, E.T. (1992). Three learnings since the dreambook. *The Folio*, 11 (1), 25-30.
- Gendlin, E.T. (1992). The primacy of the body, not the primacy of perception. *Man and World*, 25 (3-4), 341-353.
- Gendlin, E.T. (1992). Celebrations and problems of humanistic psychology. *Humanistic Psychologist*, 20 (2-3), 447-460.
- Gendlin, E.T. (1992). Meaning prior to the separation of the five senses. In M. Stamenov (Ed.), *Current advances in semantic theory* (published as Vol. 73 of the series 'Current issues in linguistic theory'), pp. 31-53. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.
- Gendlin, E.T. (1992). The wider role of bodily sense in thought and language. In M. Sheets-Johnstone (Ed.), *Giving the body its due*, pp. 192-207. Albany: State University of New York Press.
- Gendlin, E.T. (1992). McKeon's semantics and current philosophy. Paper presented at the conference 'Pluralism and objectivity in contemporary culture: Departures from the philosophy of Richard McKeon', University of Chicago, March 13-14 1992 (37 pp.).
- Gendlin, E.T. (1992). Topics for theory construction. Unpublished manuscript (6 pp.).
- Gendlin, E.T. (1993). Three assertions about the body. *The Folio*, 12 (1), 21-33.
- Gendlin, E.T. (1993). *Der Traum vom Pferd*. Workshop transcript (37 pp.), edited by H.-J. Feuerstein & D. Mller. Weingarten: FZK-Verlag (Available at FZK: see no. 177).
- Gendlin, E.T. (1993). *Experientielle Psychotherapie*. Workshop transcript (30 pp.), edited by H.-J. Feuerstein & D. Mller. Weingarten: FZK-Verlag (see no. 177).
- Gendlin, E.T. (1993). *Focusing ist eine kleine Tr... - Gespräche ber Focusing, Trume und Psychotherapie*. Focusing Bibliothek, Band 4. Wrzburg: DAF (see no. 172).
- Gendlin, E.T. (1993). Human nature and concepts. In J. Braun (Ed.), *Psychological concepts of modernity*, pp. 3-16. Westport, CT: Praeger/Greenwood.
- Gendlin, E.T. (1993). Words can say how they work. (Paper presented at the 27th Annual Heidegger Conference, State University of New York at Stony Brook, 4 June 1993.) In R.P. Crease (Ed.), *Heidegger conference proceedings*, pp. 29-35. Stony Brook: State University of New York.

Gendlin, E.T. (1993). Improvisation provides. Paper presented at a panel on 'Improvisation', organized by Robert Crease at the Society for Phenomenology and Existential Philosophy in New Orleans, October 24, 1993 (8 pp.).

Gendlin, E.T. (1993). Growing edge. Unpublished transcript (10 pp.).

Gendlin, E.T. (1993). The gigantic omission. Unpublished draft (18 pp.).

Gendlin, E.T. (1994). *Körperbezogenes Philosophieren. Gespräche über die Philosophie von Veränderungsprozessen*. Focusing Bibliothek, Band 5. Würzburg: DAF (see no. 172).

Gendlin, E.T. (1994). Response. *Human Studies*, 17 (3), 381-400. (Gendlin replies to four commentary articles of his work, which are published in the same issue of this journal).

Gendlin, E.T. (1995). If we call it therapy... Unpublished paper (12 pp.).

Gendlin, E.T. (1995). Animals. Unpublished note (4 pp.).

Gendlin, E.T. (1995). "The mind is in the chest" or on reading a text. Unpublished paper (10 pp.).

Gendlin, E.T. (1995). Philosophy of science and the human "I". Unpublished paper (15 pp.).

Gendlin, E.T. (1995). The primacy of perception, an ancient and modern mistake. Unpublished paper (8 pp.).

Gendlin, E.T. (1995). Business focusing program. Unpublished manuscript (57 pp.).

Gendlin, E.T. (1996). *Focusing-oriented psychotherapy. A manual of the experiential method*. New York: Guilford. (For an early version: see no. 119). Part of this book (chapters 3 & 4; pp.7-24).

Gendlin, E.T. (1996). Focusing partnerships. Unpublished draft (83 pp.). (Available at The Focusing Institute: see no. 21).

Gendlin, E.T. (1996). *An introduction to focusing: Six steps*. This lightly edited excerpt from the 1981 Focusing book (pp. 43-45).

Gendlin, E.T. (1997). Discussion by Eugene Gendlin (discussion of 'Ernest L. Rossi, Self-organizational dynamics in Ericksonian hypnotherapy: a nonlinear evolution for the psychotherapist of the future'). In J.K. Zeig (Ed.), *The evolution of psychotherapy: The third conference*, pp. 157-160. New York: Brunner/Mazel.

Gendlin, E.T. (1997). The use of focusing in therapy. In J.K. Zeig (Ed.), *The evolution of psychotherapy: The third conference*, pp. 197-210. New York: Brunner/Mazel.

Gendlin, E.T. (1997). *Conference on After Postmodernism* (introduction to the 'Conference on After Postmodernism', held at The University of Chicago, November 14-16, 1997).

Gendlin, E.T. (1997). Contributions to the e-mail discussion, preparing the 'Conference on After Postmodernism', held at The University of Chicago, November 14-16, 1997.

- Gendlin, E.T. (1997). Preface to the paper edition. In E.T. Gendlin, 'Experiencing and the creation of meaning. A philosophical and psychological approach to the subjective', pp. XI-XXIII. Evanston, IL: Northwestern University Press (see no. 21).
- Gendlin, E.T. (1997). How philosophy cannot appeal to experience, and how it can. In D.M. Levin (Ed.), *Language beyond postmodernism: Saying and thinking in Gendlin's philosophy*, pp. 3-41 & 343. Evanston: Northwestern University Press.
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Kolb. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 77-83 & 348-349 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Earle. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 93-96 & 352 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Schneider. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 116-119 & 353 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Williams. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 143-147 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Johnson. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 168-175 & 357-358 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Mohanty. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 184-189 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Scharff. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 226-233 & 364-365 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Hatab. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 246-251 & 366 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Liberman. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 266-269 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Wallulis. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 282-287 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Nicholson. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 299-304 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Fti. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 317-320 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Reply to Margolis. In D.M. Levin (Ed.), *o.c.*, pp. 332-338 (see no. 202).
- Gendlin, E.T. (1997). Prefacio. In C. Alemany (Ed.), *o.c.*, pp. 21-30 (see no. 44).
- Gendlin, E.T. (1997). The responsive order: A new empiricism. *Man and World*, 30 (3), 383-411.
- Gendlin, E.T. (1997). What happens when Wittgenstein asks "What happens when ...?" *The Philosophical Forum*, 28 (3), 268-281.
- Gendlin, E.T. (1997). *Focusing - Philosophie und Praxis* (Transskript eines Vortrags anlässlich des 10-jährigen Bestehens des FZK im Mai 1997; 17 pp.). Weingarten: FZK-Verlag. (Available at FZK: see no. 177).

Gendlin, E.T. (1997). Wir müssen eine Null dazwischenstecken - und dann schwer arbeiten, diese Null auszufüllen. *Focusing Bibliothek. Studententexte. Heft 3*, pp. 7-23. Würzburg: DAF (see no. 172).

Gendlin, E.T. (1997). On cultural crossing. After Postmodernism Conference paper (6 pp.).

Gendlin, E.T. (1997). *On philosophy and the felt sense*. Talk at the Focusing International Conference in Pforzheim, Germany, May 1997 (transcribed, edited and slightly transmogrified by Peter Afford) (10 pp.).

Gendlin, E.T. (1998). *Introduction to philosophy*. Published at <http://previous.focusing.org/philosophy.html>. First published in 1996 under the title 'Bits of philosophy which led to focusing', revised twice in 1998, and title changed at the second revision (12 pp.).

Gendlin, E.T. (1998). *After postmodernism: A report* (concluding report of the 'Conference on After Postmodernism', held at The University of Chicago, November 14-16, 1997. Unpublished paper (7 pp.).

Gendlin, E.T. (1998). *Making concepts from experience*. Talk at the 1996 International Focusing Conference (2-6 May), Gloucester, MA. Edited transcript (33 pp.).

Gendlin, E.T. (1998). *Thinking at the edge*. Part I of the summary of a workshop with Gendlin at June 12-15, 1998, Stony Point Conference Center, NY. Summary prepared by K. Nelson with the assistance of E. Taylor, E. Hinterkopf and J. Schmitt (9 pp.). Unpublished draft. (Available at The Focusing Institute: see no. 21).

Gendlin, E.T. (1998). *Nihongo-ban jobun* ('Introduction to the Japanese edition'). Introduction to 'Focusing shikou shinri ryouhou. Vol. 1' (Part 1 of 'Focusing-oriented psychotherapy. A manual of the experiential method'), pp. 3-5. Tokyo: Kongo Shuppan (see no. 194).

Gendlin, E.T. (1998). Foreword. In K. Flanagan, *Everyday genius. Focusing on your emotional intelligence*, p. 7. Cork: Mercier Press/Marino Books. Gendlin, E.T. (1998). How is phenomenology possible? Unpublished manuscript (16 pp.).

Gendlin, E.T. (1999). A new model. *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3), 232-237.

Gendlin, E.T. (1999). A philosophical car for focusers, 1999 model (6 pp.). Unpublished manuscript.

Gendlin, E.T. (1999). The first step of focusing provides a superior stress-reduction method. *The Folio*, 18 (1), 178.

Gendlin, E.T. (1999). Implicit entry and focusing. *The Humanistic Psychologist*, 27 (1), 80-88.

Gendlin, E.T. (1999). Authenticity after postmodernism. *Changes. An international Journal of Psychology and Psychotherapy*, 17 (3), 203-212.

- Gendlin, E.T. (1999). First science. Unpublished manuscript (16 pp.).
- Gendlin, E.T. (2000). The 'mind'/'body' problem and first-person process: three types of concepts. In R.D. Ellis & N. Newton (Eds.), *The caldron of consciousness. Motivation, affect and self-organization - An anthology. Vol. 16 of the series 'Advances in consciousness research'*, pp. 109-118. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Gendlin, E.T. (2000). Focusing partnerships as preventive medicine. Unpublished draft.(3 pp.).
- Gendlin, E.T. (2000). Where you feel the body from the inside, there is a door. Paper presented at the Evolution of psychotherapy conference, May 25-29, 2000, Anaheim, California (13 pp.).
- Gendlin, E.T. (2001). On the new epistemology (excerpts from Gene Gendlin's awards talk at the American Psychological Association, August 6, 2000). *Staying in Focus. The Focusing Institute Newsletter*, 1 (2), 5-6.
- Gendlin, E.T. (2001). Excerpts from a Process Model conversation with Gene at TAE 2001. *Staying in Focus. The Focusing Institute Newsletter*, 1 (3), 8.
- Gendlin, E.T. (2001). Dear members. *Letter* (1 p.).
- Gendlin, E.T. (2001). The "I". Unpublished paper (25 pp.).
- Gendlin, E.T. (2002). Foreword. In C.R. Rogers & D.E. Russell, *Carl Rogers: The quiet revolutionary. An oral history*, pp. XI-XXI. Roseville, CA: Penmarin Books.
- Gendlin (2003). Beyond postmodernism. From concepts through experiencing. In R. Frie (Ed.), *Understanding experience: psychotherapy and postmodernism*, pp. 100-115. New York: Routledge.
- Gendlin, E.T. (2003). *Focusing. How to gain access to your body's knowledge* (revised and updated 25th anniversary edition). London: Rider.
- Gendlin, E.T. (2003). Introduction to the new edition. In E.T. Gendlin, *Focusing. How to gain access to your body's knowledge* (revised and updated 25th anniversary edition), pp. VII-XI. London: Rider.
- Gendlin, E.T. (2003). When you feel the body from inside, there is a door. In J.K. Zeig (Ed.), *The evolution of psychotherapy: A meeting of the minds*, pp. 267-267. Phoenix/AZ: Milton H. Erickson Foundation.
- Gendlin, E.T. (2003). In answer to Jeffrey Zeig's discussion. In J.K. Zeig (Ed.), *The Evolution of Psychotherapy: A meeting of the minds*, pp. 270-271. Phoenix/AZ: Milton H. Erickson Foundation.
- Gendlin, E.T. (2003). A response to Alexander Lowen. In J.K. Zeig (Ed.), *The Evolution of Psychotherapy: A meeting of the minds*, pp. 332-335. Phoenix/AZ: Milton H. Erickson Foundation.

- Gendlin, E.T. (2004). Mehr als Vernunft - einige philosophische Quellen und Implikationen von Focusing. (Vortrag, 1st Conference of World Council for Psychotherapy, Vienna 1996,. Tonbandmanuskript, bearbeitet von Johannes Wiltschko). *Focusing Journal*, no. 13, 2-7 (see no. 172).
- Gendlin, E.T. (2004). Five philosophical talking points to communicate with colleagues who don't yet know focusing. *Staying in Focus. The Focusing Institute Newsletter*, 4 (1), 5-8.
- Gendlin, E.T. (2004). Introduction to "Thinking at the edge". *The Folio*, 19 (1), 1-8.
- Gendlin, E.T. (2004). The new phenomenology of carrying forward. *Continental Philosophy Review*, 37 (1), 127-151.
- Gendlin, E.T. (2004). Line by line commentary on Aristotle's De Anima II & III. Unpublished draft.
- Gendlin, E.T. (2005). Bringing focusing into political context. *Staying in Focus. The Focusing Institute Newsletter*, 5 (1), 1-4.
- Gendlin, E.T. (2005). Einige nicht neue, aber wichtige Bemerkungen zu ... (Auszge aus einem Vortrag auf der International Focusing Conference, Pforzheim 1997. Bearbeitet von Johannes Wiltschko). *Focusing Journal*, no. 14, 5-7 (see no. 172).
- Gendlin, E.T. (2005). "Wir leisten dem alten System neue Dienste" (Gene Gendlin ber Politik. Aus Gesprchen mit Gene Gendlin in New York, Mai 2005, zusammengetragen von Johannes Wiltschko). *Focusing Journal*, no. 15, pp. 3-7 (see no. 172).
- Gendlin, E.T. (2006). In having more than one shape, the truth is more, but it isn't a shape. Keynote address, Psychology of Trust and Feeling Conference, Stony Brook University, New York, November 17-18, 2006. Text of the lecture and the discussion transcribed by J. Drummond and edited by the author. Unpublished manuscript.
- Gendlin, E.T. (2006). In having more than one shape, the truth is more, but it isn't a shape. Keynote address, Psychology of Trust and Feeling Conference, Stony Brook University, New York, November 17-18, 2006. Text of the lecture and the discussion transcribed by J. Drummond and edited by the author.
- Gendlin, E.T. (2007). The town and human attention. *The Folio*, 20 (1), 165-171.
- Gendlin, E.T. & F. Zimring (1955). The qualities or dimensions of experiencing and their change. *Counseling Center Discussion Paper*, 1 (3). Chicago: The University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs) (27 pp.).
- Gendlin, E.T., R.H. Jenney & J.M. Shlien (1957). Counselor ratings of process and outcomes in client-centered therapy. *Counseling Center Discussion Papers*, 3 (15). Chicago: The

University of Chicago (Special Collections: Archival Monographs) (13 pp.). (For a different version see no. 263).

Gendlin, E.T., R.H. Jenney & J.M. Shlien (1960). Counselor ratings of process and outcome in client-centered therapy. *Journal of Clinical Psychology*, 16 (2), 210-213. (Compared with no. 262: Same subject, but slightly different title and largely different content.)

Gendlin, E.T. & T.M. Tomlinson (1960). Experiencing scale manual. Unpublished manuscript.

Gendlin, E.T. & J.I. Berlin (1961). Galvanic skin response correlates of different modes of experiencing. *Journal of Clinical Psychology*, 17 (1), 73-77.

Gendlin, E.T. & J.I. Berlin (1961). Autonomic correlates of interaction process. Unpublished paper (9 pp.).

Gendlin, E.T. & J.M. Shlien (1961). Immediacy in time attitudes before and after time-limited psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, 17 (1), 69-72.

Gendlin, E.T. & T.M. Tomlinson (1961). Psychotherapy process rating scale: Experiencing scale. Wisconsin Psychiatric Institute. Unpublished manuscript.

Gendlin, E.T. & M. Geist (1962). G scale (Therapist genuineness scale). Unpublished paper (3 pp.).

Gendlin, E.T., M. Klein & T.M. Tomlinson (1962). Process scale movement in neurotic cases. Research report, University of Wisconsin Psychiatric Institute. Unpublished manuscript.

Gendlin, E.T. & T.M. Tomlinson (1962). Experiencing scale. Wisconsin Psychiatric Institute, University of Wisconsin. Unpublished manuscript.

Gendlin, E.T., M. Geist & M. Stoler (1962). Initial in-therapy behavior and testmeasures in an unmotivated population. Unpublished paper.

Gendlin, E.T. & M. Geist (1963). Relationship (REL) scale. Unpublished manuscript.

Gendlin, E.T. & T.M. Tomlinson (1963). The experiencing scale. Revision by P.L. Mathieu & M.H. Klein. Unpublished manual (13 pp.).

Gendlin, E.T., J.J. Kelly, V.B. Raulinaitis & F.E. Spaner (1966). Volunteers as a major asset in the treatment program. *Mental Hygiene*, 50 (3), 421-427.

Gendlin, E.T., H. Diesenhuis, M. Oberlander & L. Pearson (1967). Psychologists and government programs. In B. Lubin & E. Levitt (Eds.), *The clinical psychologist. Readings on background, roles and functions*, pp. 231-236. Chicago: Aldine.

Gendlin, E.T., J.P. Moursund & C.R. Rogers (1967). Putting the design into effect. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *o.c.*, pp. 39-62 (see no. 52).

Gendlin, E.T. & C.R. Rogers (1967). The conceptual context. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *o.c.*, pp. 3-21 (see no. 52).

- Gendlin, E.T. & C.R. Rogers (1967). The design of the research. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *o.c.*, pp. 23-38 (see no. 52).
- Gendlin, E.T. & T.M. Tomlinson (1967). The process conception and its measurement. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *o.c.*, pp. 109-131 (see no. 52).
- Gendlin, E.T. & T.M. Tomlinson (1967). A scale for the rating of experiencing. Revised by P.L. Mathieu & M.H. Klein. In C.R. Rogers (Ed.) (1967), *o.c.*, pp. 589-592 (see no. 52).
- Gendlin, E.T. & J. Beebe (1968). Experiential groups. Instructions for groups. In G.M. Gazda (Ed.), *Innovations to group psychotherapy*, pp. 190-206. Bloomington, IL: Thomas.
- Gendlin, E.T., J. Beebe, J. Cassens, M. Klein & M. Oberlander (1968). Focusing ability in psychotherapy, personality and creativity. In J.M. Shlien (Ed.), *Research in psychotherapy. Vol. III*, pp. 217-241. Washington, DC: APA.
- Gendlin, E.T. & L. Olsen (1970). The use of imagery in experiential focusing. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 7 (4), 221-223.
- Gendlin, E.T. & J.F. Rychlak (1970). Psychotherapeutic processes. *Annual Review of Psychology*, 21, 155-190.
- Gendlin, E.T. & C. Tavis (1970). A small, still voice. *Psychology Today*, June, 57-59.
- Gendlin, E.T. & J. Lemke (1971). Localization and interaction: A physical and philosophical discussion. Unpublished paper.
- Gendlin, E.T. & M. Hendricks (1972). *Rap Manual*. Unpublished mimeograph by 'Changes', Chicago (20 pp.).
- Gendlin, E.T. & J. Lemke (1983). A critique of relativity and localization. *Mathematical Modelling*, 4, 61-72.
- Gendlin, E.T. & G. Lietaer (1983). On client-centered and experiential psychotherapy: an interview with Eugene Gendlin. In W.R. Minsell & W. Herff (Eds.), *Research on psychotherapeutic approaches. Proceedings of the 1st European conference on psychotherapy research, Trier, 1981, Vol. 2*, pp. 77-104. Frankfurt am Main/Bern: Peter Lang.
- Gendlin, E.T., with D. Grindler & M. McGuire (1984). Imagery, body and space in focusing. In A.A. Sheikh (Ed.), *Imagination and healing*, pp. 259-286. Farmingdale: Baywood.
- Gendlin, E.T. & A. Monteiro dos Santos (1985). Entrevista com Eugene Gendlin (19 de julho de 1981). In A. Monteiro dos Santos, *Momentos mgicos: a natureza do processo energtico humano*, pp. 71-79. Braslia: Centro Grfico do Senado Federal.
- Gendlin, E.T. with T. Nielsen (1988). Dreaming, body-focusing and partnerships: An interview with Gene Gendlin. *Newsletter of The Association for the Study of Dreams*, pp. 6-9.

Gendlin, E.T. with J. Wiltschko (1999). *Focusing in der Praxis. Eine schulenbergreifende Methode für Psychotherapie und Alltag* (J. Wiltschko made the transcripts of seminars given by Gendlin). Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.

Gendlin, E.T. with P. Hain (2000). Interview mit Gene Gendlin. In *Psychotherapie - die Gestaltung psychotherapeutischer Wirkung. Bedeutende Persönlichkeiten der wissenschaftlichen Psychotherapie als Zeitzeugen im Gespräch über Wirkfaktoren*, pp. 64-69 (interview 23th April 1998, New York). Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich.

Gendlin, E.T. & K. Nelson (2000). Smellability: playing with questions about analysis, universals, intricacy, and the responsive order. A dialogue between Gene Gendlin and Kye Nelson (3 pp.).

Gendlin, E.T. & D.H. Johnson (2004). Proposal for an international group for a first person science.

Gendlin, E.T. & M. Hendricks (2004). Thinking at the edge (TAE) steps. *The Folio*, 19 (1), 12-24.

Gendlin, E.T. with N. Lou (2006). *Thinking freshly from experiencing. How Gendlin's philosophy of the implicit helps you think at the edge*. Transcript of video/dvd, recorded at the Garrison TAE workshop October 29 - November 1, 2004 and at Nada Lou's interview with Gendlin May 4, 2005, and transcribed by A.M. Wyrsh & N. Lou (52 pp.). Canada: Nada Lou Productions.

Cook, J.J. & E.T. Gendlin (1960). Physiological correlates of a therapeutic mode of experiencing in a laboratory setting. Unpublished manuscript.

Berlin, J.I. & E.T. Gendlin (1962). Some psychological determinants of the basal process. University of Wisconsin. Unpublished manuscript (10 pp.).

Appell, M., E.T. Gendlin & M.H. Klein (1963). Teacher attitude variables and student exploration in three teaching methods. Unpublished research report, University of Wisconsin.

Bookbinder, L.J., E.T. Gendlin & L. Pearson (1963). PIAP psychotherapy questionnaire. *American Psychologist*, 18 (9), 571-575.

Klein, M.H., P.L. Mathieu, E.T. Gendlin & D.J. Kiesler (1969). *The experiencing scale: A research and training manual. Two volumes*. Madison: Wisconsin Psychiatric Institute.

Glaser, K. & E.T. Gendlin (1973). Changes, *Communities*, no. 2, 30-36. Louisa, VA: Community Publications Cooperative.

- Klein, M., P. Mathieu, D.J. Kiesler & E.T. Gendlin (1973). The experiencing scale. In D.J. Kiesler (Ed.), *The process of psychotherapy. Empirical foundations and systems of analysis*, pp. 267-280. Chicago: Aldine.
- Santen, B. with E.T. Gendlin (1985). Focusing. *Psychologie*, 4, 29-32.
- Van Werde, D. & E.T. Gendlin (1989). Dein Krper - Dein Traumdeuter: ein Beispiel, Kommentar und Bedenkungen. *G.W.G. Zeitschrift*, no. 74, 20, 71-75.
- Korbei, L. (1994). Eugen(e) Gend(e)lin. In O. Frischenschlager (Hg.), *Wien, wo sonst! Die Entstehung der Psychoanalyse und ihrer Schulen*, pp. 174-181. Wien/Kln/Weimar: Bhlau.
- Kuiken, D., Busink, R., Dukewich, T.-L. & E.T. Gendlin (1996). Individual differences in orienting activity mediate feeling realization in dreams: II. Evidence from concurrent reports of movement inhibition. *Dreaming: Journal of the Association for the Study of Dreams*, 6 (4), 251-264.
- Durak, G.M., R. Bernstein & E.T. Gendlin (1996/97). Effects of focusing training on therapy process and outcome. *The Folio*, 15 (2), 7-14.
- Wiltshko, J. & E.T. Gendlin (1997). Aus einem Briefwechsel zwischen Johannes Wiltshko und Gene Gendlin. *Focusing Bibliothek. Studentexte. Heft 3*, pp. 29-33. Wrzburg: DAF (see no. 172).
- Paulay, F. & E.T. Gendlin (2004). Speaking from the upwardly pressing things that want to come out. *The Folio*, 19 (1), 82-85.
- Boukydis, Z. with E.T. Gendlin & K. Nelson (2004). Mothers and infants: One body process with equal initiative. *The Folio*, 19 (1), 86-92.
- Behnke, E. A. (2005). Gendlin, Eugene T (1926-). In J.R. Shook, R.T. Hull, B. Kuklick, M.G. Murphey & J.G. Slater (Eds.), *The Dictionary of Modern American Philosophers, Volume 2*, pp. 902-904. Bristol: Thoemmes.
- Gendlin, E.T. (2008). Vision statement for focusing - action steps and projects. *The Folio*, 21 (1), 367-376.
- Gendlin, E.T. (2009). A changed ground for precise cognition. In Donata Schoeller, Vera Saller (eds): *Thinking Thinking: Practicing Radical Reflection. Phenomenology, Pragmatism, Psychotherapy. Schriftenreihe zur phnomenologischen Anthropologie und Psychopathologie*. Freiburg: Alber 2016. (35 pp.).
- Gendlin, E.T. (2009). We can think with the implicit, as well as with fully formed concepts. In Karl Leidlmair (Ed.), *After cognitivism: A reassessment of cognitive science and philosophy*. Springer. pp. 147-161.

Gendlin, E.T. (2009). What first and third person processes really are. *Journal of Consciousness Studies*, 16, No. 1012, 2009, pp. 33262.

Gendlin, E.T. (2012). Implicit precision. In Z. Radman (Ed.), *Knowing without thinking: The theory of the background in philosophy of mind*, Basingstoke: Palgrave Macmillan (2012).

Gendlin, E.T. (2012). The time of the explicating process. In S. C. Koch, T. Fuchs, & C. Mller (Eds.), *Body memory, metaphor and movement*. Amsterdam: John Benjamins (forthcoming). Gendlin's article appears in this volume as a response to an article by Thomas Fuchs titled "Body memory."

Gendlin, E.T. (2012). Process generates structures: Structures alone don't generate process. *The Folio*, 23 (1), 3-13.

Gendlin, E.T. (2012). Body dreamwork. In McNamara, Patrick & Barrett, Deirdre (Eds.), *Encyclopedia of Sleep and Dreams*, Praeger Press (forthcoming).

Gendlin, E.T. (2013). Arakawa and Gins: the Organism-Person-Environment Process. In Keane, J. and Glazebrook, T (Eds.) *Arakawa and Gins Special Issue of Inflexions Journal*, No. 6: 225-236

Gendlin, E.T. (2013). The derivation of space. In Cruz-Pierre, A. and D.A. Landes (Eds.), *Exploring the work of Edward S. Casey: Giving voice to place, memory, and imagination*. Bloomsbury Academic.

Gendlin, E.T. (2017). *A process model*. Northwestern University Press.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Anılcan TARAKCI
EĞİTİM DURUMU	
Lise	Denizyıldızları Anadolu Teknik Lisesi (2006 – 2010)
Lisans	Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, (2011-2015).
Yüksek Lisans	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü (2015 - 2018)
Tez Konusu	Cumhuriyet Dönemi Türk Felsefe Tarihi Yazıcılığı ve Sorunları
Doktora	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü (2019 -
Tez Konusu	Hakikat Sonrası Çağın Anlam Problemine Bir Çözüm Arayışı: Eugene Gendlin ve Örtük Felsefe
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
2024-...	Akdeniz Üniversitesi, Antalya Devlet Konservatuvarı Müzik ve Sahne Sanatları Lisesi, Felsefe ve Rehberlik Öğretmeni
YAYINLAR	