



## Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi

Selami VARLIK\*

### Özet:

XX. yüzyılın hermenötiği genelde görecilikle özdeşleştirilir ve metafiziğe zıt olduğu düşünülür. Bu görüşe göre, dünya ile kurulan ilişkinin yorum eksenli olması, gerçek varlığa ulaşmayı engeller. Vattimo, Gadamer'in "anlaşılabilen varlık dildir" diyen ünlü sözünü görecili bir şekilde yorumlar ve her dilin belli bir dönem ve kültürün dili olduğunu hatırlatır. Yazımızın amacı hermenötik ile metafizik arasındaki zıtlık fikrini sorgulayarak, hermenötiğin, ontoteolojinin varlığı nesnelleştirme ve kontrol altına alma sürecinden vazgeçen bir düşünceye yol açma imkânını ele almaktır. Metafiziği aşma fikrinin yine bir metafizik boyut taşıdığını hatırlattıktan sonra metafiziği ve hermenötiği yakınlaştırmaya yönelik iki yol sunacağız. Bir yandan, "tarihsel etki" fikrine dayanan Gadamer, metafizik düşünce geleneğinden kopmanın imkansızlığını vurgularken; öte yandan "anlaşılabilen varlık dildir" sözünü farklı yorumlama imkânını sunar ve varlığı dile indirgemek yerine dilin varlığa nasıl tezahür ve ifşa fırsatı sunduğunu gösterir. Bu şekilde Gadamer, felsefi hermenötiğin varlık düşüncesini terk etmediğini savunur.

**Anahtar Kelimeler:** Hermenötik, metafizik, görecilik, dil, Gadamer.

\*\*\*

### Abstract :

#### Philosophical Hermeneutics and the Question of the End of Metaphysics

The hermeneutics of the XXth century is often identified with a certain relativism which would be marked by the end of metaphysics. According to this view, the access to the being of things is impossible because everything is interpretation. Thus, Vattimo proposes a relativistic interpretation of Gadamer's adage "being that can be understood is language" and reminds that each language is the language of a period and culture. The purpose of this article is to question the idea of an opposition between metaphysics and hermeneutics, and to show that, on the contrary, philosophical hermeneutics can provide a way of thinking the being renouncing the ontotheological process of control and objectification of the being. After pointing out that the idea of exceeding metaphysics has a metaphysical dimension, we will propose two manners of bringing closer metaphysics and hermeneutics. On one side, through his idea of

\* Araştırmacı, Dr., Fonds Ricoeur-Paris.



“effective history”, Gadamer himself defends the impossibility to break with the metaphysical tradition. On the other side, he gives the opportunity to understand differently his sentence and, instead of reducing the being to language, he shows that language provides to it a way of manifestation. Thus, Gadamer argues that philosophical hermeneutics has not left the thought of the being.

**Keywords:** Hermeneutics, metaphysics, relativism, language, Gadamer.

\*\*\*

Görecilikle özdeşleştirilen hermenötiğin genelde metafiziğe zıt olduğu düşünülür. Dünya ile kurulan ilişkinin zorunlu olarak yorum eksensli olduğuna göre, hermenötiğin gerçek varlığa ulaşmaya engel teşkil ettiği kabul edilir<sup>1</sup>. Bu görüşe göre, her şey yorumdur ve her özne kendine özel kavrayış dünyasında kapalı kalmaya mahkumdur. Benzer bir şekilde, Gianni Vattimo, Gadamer’in hermenötiğinin varlık ve dili özdeşleştirdiğini ve dünyayı yorumlarımıza indirgediğini savunur<sup>2</sup>. Vattimo, Gadamer’in “anlaşılabilen varlık dildir”<sup>3</sup> diyen ünlü sözünü relativist<sup>4</sup> bir şekilde yorumlar ve her dilin belli bir dönem ve kültürün dili olduğunu savunur. Beşeri yorumların dışında kendine has bir varlık yoktur. Dolayısıyla, Vattimo’ya göre hermenötik varlık üzerine söylemin “zayıflamasına” yol açar<sup>5</sup>. Hermenötiği bu şekilde yorumlamak inşacı bir yaklaşıma bağlıdır. Kaynağını Kant ve Descartes’ta bulan bu görüş, ulaştığımız varlığın kendi fikir, kategori, hatta yorumlarımızla oluşturduğumuz bilgi dünyamıza indirgendiyini belirtir<sup>6</sup>. Ve bu algı biçimleri tarihseldir ve belli bir dile tabidir. Vattimo’ya göre, yapısalcılığın üstünlüğünden sonra, hermenötik çağın temel kavramı tarihselciliktir<sup>7</sup>. Özne hiç bir zaman tarafsız bir gözlemci olamayacağına göre, dünyayı

<sup>1</sup> Yasin Aktay’a göre, Türkiye’de hermenötik genelde mutlak hakikatları red eden bir görecilikle özdeşleştirilir. Bu göreciliğe karşı çıkmak isteyenler ise, nesnelcilik tuzağına düşerler. Y. Aktay, “Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt 9, sayı 1-4, 1996, s. 80.

<sup>2</sup> G. Vattimo, “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, *Revue internationale de philosophie*, cilt 54, 2000, s. 500.

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*, çev. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, s. 500.

<sup>4</sup> Osman Bilen üç çeşit relativizm’den bahs ediyor: birincisine göre her bilgi görecilidir. İkincisi için – öznelci relativizm – aranan bilgi arayan kişinin etkisi altında kalır. Ve son olarak, üçüncü relativizm ilk iki türün karışmasından oluşur ; hakikati sadece sosyal uygulamalar ve kurallara karşı çıkmayacağı takdirde kabul eder. İlk iki tür için, akli söylem açısından, hakikatın içeriğiyle alakalı hemfikir olmak imkansızdır. O. Bilen, *The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, s. 25.

<sup>5</sup> G. Vattimo, “La vocation nihiliste de l’herméneutique”, *Au-delà de l’interprétation. La signification de l’herméneutique pour la philosophie*, de Boeck, 1997, s. 21.

<sup>6</sup> J. Grondin, “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, *Revue de métaphysique et de morale*, cilt 4, sayı 52, 2006, s. 471.

<sup>7</sup> G. Vattimo, “L’herméneutique comme nouvelle koinè”, *Éthique de l’interprétation*, çev. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, s. 47.



tanımada kesin bilgiye yol açan son bir noktaya ulaşmak imkansızdır. *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci bölümünde Gadamer'in uzunca ele aldığı gibi, tarihselcilik nesnel bilgiye manidir, zira önyargılar aşılabilen fikirler değildir<sup>8</sup>.

Modern dönemde hermenötüğün herhangi bir felsefe kolu olmayıp paradigmatik boyut kazanmış olması hermenötik ile göreceliğin özdeşleştirilmesine daha önemli bir boyut kazandırıyor. Gianni Vattimo'nun ifade ettiği gibi, hermenötik yaşadığımız dönemin yeni *koinè*sidir<sup>9</sup>, veya Jean Greisch'in tabiriyle artık "aklın hermenötik çağında" yaşıyoruz<sup>10</sup>. Yalnız, her ne kadar ikiside dünya ile kurduğumuz hermenötik ilişkinin genelleşmesine dikkat çekse de, tamamiyle zıt sonuçlara ulaşıyorlar. Hem Jean Greisch Vattimo'nun hermenötüğü yeni bir *koinè* olarak sunma fikrini eleştiriyor<sup>11</sup>, hemde, Vattimo'nun tersine, Gadamerin "hermenötiğe ontolojik bir eğilme" verdiğini savunuyor<sup>12</sup>. Öte yandan, italyan felsefeci Gadameri tamamen relativist bir şekilde yorumlar. Dolayısıyla, çalışmamızın amacı, "anlaşılabilen varlık dildir" sözün farklı anlayarak, Gadamer'in hermenötüğünün metafizik boyut kazanma imkanını sunmaktır. Varlık anlayışımızın dilselliğine dikkat çektiğinde Gadamer'in amacı belki varlığı dile indirmek yerine, dil vesilesiyle varlıkla kurulabilinecek ontolojik bağın yolunu açmaktır. Bu bağ sayesinde özne anlamaya ve tanımaya çalıştığı dünyayla aidiyet ilişkisi içindedir. Bu nedenle, hem hermenötik zorunlu olarak metafiziğin

<sup>8</sup> Benzer bir şekilde, islam düşüncesinde, Fazlur Rahman Gadameri relativist olmakla suçlar ve metnin, yani Kur'an'ın nesnel anlamını bilme imkanını son derece savunur. Takipçisi Ömer Özsoy'a göre, felsefi hermenötik islami öğretinin özüyle uyumsuz, zira özgün anlamı aramanın "boş bir hayal" olduğunu savunmak, islami geleneğin sürekli savunduğu nesnel anlam arayışına karşı çıkmaktır (Ö. Özsoy, "Vahiy ve Tarih", *İslam ve Modernizm*. "Fazlur Rahman Tecrübesi". 22-23 Şubat 1997, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1997, s. 97). Bu görüşe göre, Gadamer'in yaklaşımı göreceliğe, hatta "mutlak öznelliğe" yol açıyor (Ö. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, Kitâbiyât, 2004, s. 81). Gadamer'in felsefi hermenötüğüne yöneltilen bu eleştiri, Emilio Betti ve E. D. Hirsch'in eleştirisine benziyor. Eğer anlam okuyucunun dünyasına kapatılırsa, doğru yorumu yanlış yorumdan ayırd etmek imkansız hale geliyor. (B. Tatar, *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs. E.D. Hirsch*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1998, s. 12.). Richard J. Bernstein'in görecelik ile öznellik arasındaki çizdiği fark için, bkz R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia (Pa.), University of Pennsylvania Press, 1983, s. 11.

<sup>9</sup> Bkz. G. Vattimo, "L'herméneutique comme nouvelle *koinè*". Yunanca *koinè* farklı yerel dillerde konuşan toplulukların iletişimini sağlayan ortak dil anlamına gelir.

<sup>10</sup> J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

<sup>11</sup> Bkz. J. Greisch, "Herméneutique et métaphysique", I. Bochet, O. Boulnois, J.-F. Catalan, *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, 1993, s. 405-409. Müellif Vattimo eleştirisinde, hem onun tespitinin sadece İtalya için geçerli olduğunu iddia ediyor, hemde *koinè* ifadesinin sadece bir dilsel sorun olduğunu söylüyor. Greisch'e göre aklın hermenötik çağının ilk özelliği anlamaya verilen temel önemden oluşuyor.

<sup>12</sup> J. Greisch, *age*, s. 428.



sonunu oluşturmaz, hemde varlığın kendisini düşünme yeni imkanları sunar.

### *Metafizik gelenekten kopuşun imkansızlığı*

20. yüzyılın leitmotivlerinden metafiziği aşma ütopyası beraberinde önemli sorunlar teşkil etmektedir. Bu görüşe göre, tıpkı fenomenoloji veya dekonstrüksiyon gibi, hermenötik metafizikten sonra gelir. Yani, artık metafizik düşüncenin sonu gelmiştir, geri dönüşü olmayan bir noktaya ulaşılmıştır. Yalnız, metafiziği aşma fikrinin metafizik boyut taşıması bu iddianın naifliğini göz önüne serer. Jean-Luc Marion'un yaptığı uyarığı hatırlatalım: "Düşünce alanında, seçenekler birbirilerini dışlayan iki terim arasında o kadar basit bir şekilde oluşmazlar. Böyle bir dikotomiye – metafizik veya fenomenoloji, metafizik veya dekonstrüksiyon, metafizik veya nihilizm, vs. – bağlı kalmak tekrar polemik, yani yüzeysel ve fikirsiz, bir yaklaşıma düşmeye yol açar"<sup>13</sup>. Metafizik ve hermenötik ikiliği içinde aynı şeyi söyleyebiliriz. Artı, "evrensel perspektivizm" (*universal perspectivism*) fikrinin evrensellik iddiası geleneksel metafiziğin hatırlatıyor<sup>14</sup>. Farkına varsada varmasada, daha güvenilir, daha sağlam bir zemin arayan yapıçözüm söylemi metafiziğin mutlak hakikat arayışını bir şekilde tekrar ediyor. Bu nedenle metafiziği aşma fikrinin özünde bir çelişki bulunuyor, çünkü aşmak yerine aslında aynı düşünce mekanizmalarını tersine çeviriyor. Hermenötiği yeni *koinè* olarak sunan hakikatın göreciliği fikri sonunda ontolojik bir tez olarak kalıyor. Bu yeni yaklaşım "neyin 'var olduğunu' söylediğini iddia ediyor, yani sadece yorumların mevcudiyetini ve varlığın bu yorumlara indirgendliğini"<sup>15</sup>.

Böylece, bu varlık ve hakikat anlayışında var olana uyma iddiası bulunuyor. Yani aslında, görecili söylemde "aklın ve gerçeğin uyumu" (*adæquatio intellectus et rei*) fikrinin dışına çıkamıyor. Jean Grondin görecili görüşün uyum niyetine iki anlam veriyor. Bir yandan, bu tez varlığa uygun olduğunu iddia ediyor, onu var olduğu gibi tasvir ettiğini düşünüyor. Öte yandan, varlık üzerine her fikrin yorumsal olduğunu anlamış olan yaşadığımız çağa daha sadık olduğunu iddia ediyor. Yani metafiziği aşma projesi hakikatın uyum olarak tanımını reddetmiyor. Bu

<sup>13</sup> J.-L. Marion, "La science toujours recherchée et toujours manquante", J.-M. Narbonne, L. Langlois, *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, 1999.

<sup>14</sup> J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, Albany (N. Y.), State University of New-York Press, 1995, s. 1.

<sup>15</sup> J. Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 471.



konuda Grondin uyum fikrinden vazgeçme isteğinin ne kadar çelişkili olduğunu vurguluyor. Zira “uyum fikrinin vazgeçmenin temeli bu fikrin hakikatın kendisine ve yorumun gerçekliğine ‘uyumsuzluğundan’ oluşuyor, ve dolayısıyla tekrar uyum fikrini varsayıyor”<sup>16</sup>.

Metafizik ile görecili söylemin arasındaki bu iki benzerliğe, yayımlanmamış bir metinde Grondin tekrar değiniyor. Metafiziği aşma iddiasının metafizik varsayımlarını ele aldığı bu metinde, Grondin yine iki noktaya dikkat çekiyor. Bir yandan, metafiziği aşma niyeti “felsefenin ne olması gerektiğini daha doğru bir şekilde ifade eden bir görüşü”<sup>17</sup> savunmayı gerektiriyor. Ve burada felsefenin anlamı “tecrübemiz için neyin temel olduğunu” anlamaya çalışan bir yaklaşımdır. Yalnız, bu esas arayışı yine metafizik düşüncenin bir özelliğidir. Yani göreciliğin tek iddiası varlığa daha sadık olan “daha iyi » bir metafizik oluşturmak olacaktır<sup>18</sup>. Ayrıca, “sadece nesnelere ne olmaları gerektiğini, yani neyin onların özünü oluşturduğunu tasarladığımız için, bu öz ne olursa olsun, nesnelere özüne yönelebiliriz”<sup>19</sup>. Yalnız, nesnelere ne olmaları gerektiği ve dolayısıyla varlığın ne olduğunu vurgulayan bir görüşü savunmak, ister istemez yine metafizik bir şekilde düşünmeye yol açar. Bu çelişkilerden yola çıkan Jean Grondin’in vardığı sonuç artık tekrar metafizik yapma imkanı ve gereğidir.

<sup>16</sup> J. Grondin, *age*, s. 471. Grondin’in başka bir çalışmasında yaptığı tespite göre, Heidegger, hakikat, varlık ve bilgi kavramlarını yeniden tanımlamak isterken, Gadamer “onları normal dilde kullanıldıkları gibi ele alıyor ve (...), mesela, hiç bir zaman uyum anlamında hakikatın asil olmadığını ve aşılması gerektiğini söylemiyor ». J. Grondin, “La dimension métaphysique de l’herméneutique”, M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino, A. Wiercinski (yay.), *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, Berlin, Lit, 2012, s. 20. Ayrıca, ufukların kaynaşması ve uyum kavramının mukayesesi üzerine yazdığı makaleyi müellif şu şekilde bitiriyor: “ufukların kaynaşması, hakikatın klasik tanımında, geleneğin *adequatio rei et intellectus* adını verdiğinin gadamerci bir ifadesi gibi anlaşılabilir”. J. Grondin, “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adequatio rei et intellectus* ?”, *Archives de Philosophie*, cilt 68, sayı 3, 2005, s. 417.

<sup>17</sup> J. Grondin, “De l’héritage métaphysique du XX<sup>e</sup> siècle”, s. 5. 2007’de, “La réaction métaphysique au XX<sup>e</sup> siècle” isimli sempozyumda verilmiş ve yayımlanmamış konferans metni. Bkz. <http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/de-lheritage-metaphysique-du-xxe-siecle-2007.pdf>

<sup>18</sup> Tahsin Görgün Kur’ân’ın evrenselliği tartışmasında benzer bir çelişkiye dikkat çekiyor. İslami değerleri yerel olarak gören bir modernist söylemin kendi değerlerini nasıl evrensel olarak gördüğünü hatırlatıyor. Bkz. T. Görgün, “Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not”, *Kur’ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir, Işık, 2003, s. 134.

<sup>19</sup> Grondin, “De l’héritage métaphysique du XX<sup>e</sup> siècle”, s. 6. Ricœur’ün ele aldığı “meta işlevine” değinen Grondin, aşma fikrinin zaten metafizik kelimesinin ön ekinde bulunduğunu hatırlatıyor. Aklın hermenötik çağında, “meta işlevi” üzerine bir inceleme için, bkz. J. Greisch, “La ‘fonction méta’ dans l’espace contemporain du pensable”, *Le Statut contemporain de la philosophie première. Centenaire de la Faculté de Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1996.



Aşma fikrinin metafizik boyutuna dikkat çekmek köklü bir kırılma görüşünü eleştirme imkanını veriyor. Bu görüşe göre, geri dönüşü olmayan ve ortadan ikiye bölünmüş bir zaman çizgisinde, yeni dönem dışarıdan eski dönemi yargılıyor<sup>20</sup>. Düşünce tarihinde bölünme kanaatinin temel sorunu tarihsel bilinç eksikliğinden kaynaklanıyor. Zira, fikirlerimizin tarihselliği gelenekten tamamen kopmayı imkansızlaştırıyor. Dolayısıyla, değişse de, değer kaybetse de, bir sorunun anlamı yok olmuyor<sup>21</sup>. Başka bir ifadeyle, yorumların ve yargıların tarihselliği, göreciliğin temel nedeni olmaktan çıkıp, metafizik gelenekle bir devamlılığın gereğini savunuyor. Tarihsellikte geleneğin bu yakınlığını özellikle Gadamer'in hermenötüğünde buluyoruz. Metafiziğin aslında ölmediğini ve "olağanüstü bir canlılık"<sup>22</sup> sergilediğini vurgulayan Jean Grondin Gadameri bir istisna olarak sunuyor. Ona göre, Gadamer'in felsefi hermenötüğü belkide metafiziğin üstesinden gelme iddiasında bulunmayan 20. yüzyılın tek felsefesidir<sup>23</sup>. Bu konuda Heideggerin izinden gitmeyen<sup>24</sup> Gadamer metafizik düşüncüyü eleştirmiyor<sup>25</sup>, hatta hermenötüğün metafizik boyutunu kabul ediyor. Dil aracılığıyla varlığın nasıl ifşa olduğunu anlattığı *Hakikat ve Yöntem*'in sonunda ifade ettiği gibi "eğer gerçeğin hakkını vermek istiyorsak, hermenötik bizi klasik metafizik tarafından sunulan sorunun önemine geri getiriyor"<sup>26</sup>. Gadamer'in hermenötüğü ve metafiziği barıştırma yolunu bulma imkanını sorguluyor. Zira, tıpkı Ricœur gibi, ve Vattimo ve Rorty'ye karşı, Gadamer hermenötüğü metafiziğin iptali olarak görmüyor. Dolayısıyla, Ricœur ve Gadamer'in felsefeleri metafiziğin sonu fikrine yer vermiyor, zira her

<sup>20</sup> Üstelik, dekonstrüksiyon konusunda, Derrida bile metafiziğin ötesinde bulunma iddiasını savunmuyor: "Taarruz ve ihlallerde bile, metafiziğin zorunlu olarak bağlı kaldığı bir kodla konuşuyoruz, öyle ki her ihlali hareket, sınırı kontrol etmemizi sağlayarak, bizi bu sınırın içine kapatıyor". J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, s. 21.

<sup>21</sup> J. Benoist, "Dépassements de la métaphysique", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, cilt 129, sayı 2, 2004, s. 175. Müellif, ayrıca, metafiziği aşma teşebbüslerinin metafizik boyutuna dikkat çekiyor ve fenomenoloji örneğini veriyor. Ona göre Husserl'in fenomenolojisinin, kavramsal aşkınlıklardan duyunun içkinliğine geçerek, metafiziği bir şekilde tersine çevirmiş olması, bu fenomenolojiyi tekrar metafiziğe bağlar, tıki klasik ampirizm gibi. Bkz. *age*, s. 171.

<sup>22</sup> J. Grondin, "Herméneutique et métaphysique", s. 417-418.

<sup>23</sup> J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 17: "the philosophical hermeneutics of Gadamer is perhaps the only philosophy in the 20th century that did not recommend itself as an overcoming of metaphysics".

<sup>24</sup> Gadamer'in metafiziğe büyük katkıda bulunmadığını hatırlatarak, Jean Grondin Heidegger'in "gölgesinin" etkisinin imkanını dile getiriyor. J. Grondin, "La dimension métaphysique de l'herméneutique", s. 17.

<sup>25</sup> J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 14.

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, s. 485. "Fenomenoloji, Hermenötik ve Metafizik" isimli bir yazısını şu şekilde bitiriyor: "Fenomenoloji, hermenötik ve metafizik üç ayrı felsefi görüş oluşturmuyor, onlar felsefe yapma hareketinin kendisinin ifadesini oluşturuyor". H.-G. Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective*, çev. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005, s. 141.



ikiside metafizik tarihinin tamamını varlığı bir yüce varolan (*summum ens*) olarak görme arayışına indirgemeyi reddediyorlar<sup>27</sup>.

Gadamer düşünceyi arkasındaki tarihsel mirasla birlikte tasarlıyor<sup>28</sup>. “Tarihsel etki”<sup>29</sup> (*Wirkungsgeschichte*) ve geleneğin merkezi önemi, felsefe tarihinde sıfırdan bir başlangıç hayaline en büyük engeli oluşturuyor<sup>30</sup>. Böyle bir kopuş imkansızdır zira düşüncenin onu hala beslemekte olandan kopması imkansızdır. Bu şekilde, nesnel yoruma engel teşkil eden öznenin tarihselliği, göreciliğe yol açmaktansa, tam tersine metafizik gelenekle devamlılık kurma imkanını sunuyor. Her ne kadar önyargılar aşılamazlarsada, tarihsellik fikir geleneği kavramının önemini gösteriyor. Gadamer’e göre, bir metni anlamak daima “gelenekle tarihsel olarak barışmayı »<sup>31</sup> içeriyor. Bu geleneğin sayesinde tarihsel mesafe açık bir uçurum olmaktan çıkıyor, zira bu boşluğu geleneği oluşturan kesintisiz aktarma dolduruyor<sup>32</sup>. Dolayısıyla gelenekle kurulan canlı ilişki nesnelleştirilemez, çünkü her geleneği düşünme teşebbüsü yine bu geleneğin içinde yer alıyor. Geleneğe dışarıdan bakmanın imkansızlığını Gadamer’in epistemolojik ve yönetsel hermenötik eleştirisi bağlamında düşünmek gerekir<sup>33</sup>. Kaldı ki gelenek sabit ve cansız bir varlık değildir<sup>34</sup>. Gelenek öznenin dışarıdan nesnelleştirdiği ve kabul veya reddedebileceği bir şey değildir<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> M.-A. Vallée, “Frontières de la métaphysique : déconstruction, herméneutique et métaphysique”, *Ithaque. Revue de philosophie de l’Université de Montréal*, cilt 3, sonbahar 2008, s. 43.

<sup>28</sup> S. Zabala, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*, New-York, Columbia University Press, 2009, s. 80.

<sup>29</sup> *Wirkungsgeschichte*’yi Fransızca farklı çevirme imkanları için, bkz. J.-C. Petit, “La traduction française d’un ouvrage de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*”, *Philosophiques*, cilt 10, sayı 1, 1983, s. 155.

<sup>30</sup> J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 17.

<sup>31</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, s. 397.

<sup>32</sup> *Age*, s. 319.

<sup>33</sup> M. Kılıç, “Anlamın İnşası ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin Sorunsallaştırılması”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 22, Aralık 2010, s. 121.

<sup>34</sup> Bu Gadamerci giriş İslami düşünceye, Fazlur Rahman’ın öngördüğü gibi İslam geleneğine zıt olarak değil, onun devamlılığında yeni Kur’an okumaları üretme fikrini savunma imkanını sunuyor. Şimdiki zaman ile geçmiş arasındaki hermenötik döngü başlangıç anına, mutlak köke dönüşün imkansız olduğunu ve şimdiki zaman bu geçmişten kopuk bir şekilde düşünülmemeyeceğini öğretiyor. Bu şekilde, “baş (köken, temel) ve şimdi ancak dönerek ilerlemekte olan bir tür yorum hareketi içinde karşılıklı etkileşim halinde var olurlar” (Ş. Kotan, “İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu”, *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004, s. 128. ). Okuyucuğu geleneğe bağlayan karşılıklı ilişki olarak hermenötik döngü fikri konusunda daha geniş bilgi için, bkz. Ö. Bilen, *The Historicity of Understanding*, s. 8.

<sup>35</sup> Burhanettin Tatar geleneği tamamiyle reddetmekle onu taklid etmek arasındaki benzerliğin altını çiziyor. Düşünceyle ontolojik bir bağ kuran *praxis* olarak gelenek ile metin geleneği arasındaki farka dikkat çekiyor. Metin geleneği bu *praxis* üzerine kurulan yorumların



Böylelikle, tarihsel etki bilinci (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) tarihin düşüncelerimiz üzerindeki etkisinin farkına varmayı sağlıyor. Bu bilinç “tarihle ve tarihin etkisiyle karşı karşıya kalma bilincidir, öyle ki bizim üzerimizdeki bu etkiyi nesnelleştiremeyiz”<sup>36</sup>. Grondin bu şekilde, metafiziğin her güncel düşünceyi içeriden etkilemeye devam ettiğinin farkına varmaya davet ediyor. Yalnız, bu “borcu”<sup>37</sup> kabul etmek, metafizik gelenekte artık aşılması gereken unsurların bulunmadığı anlamına gelmiyor. Metafizik bir sorgulamanın devamlılığını kabul etmek geçmişin taklidini gerektirmiyor. Zira, Gadamer’in ve *Zaman ve Anlatı*’nın 3. cildinde “geçmiş-tarafından-etkilenmiş-varlık” (*être-affecté-par-le-passé*) tan bahs eden Ricœur’in<sup>38</sup> görüşleri “felsefi gelenek karşısında bir muhafazakarlık veya gerici bir felsefe anlayışı değildir, metafizik tarihine bağımızın hermenötik zekası ve büyük felsefi sorgulamaları canlı bir gelenek modeline göre sürdürme isteğidir”<sup>39</sup>. Yani hiç bir yorum bir düşünce geleneğinden miras olarak gelmiş bir dilden soyutlanamaz.

Gelecek asırlar için referans konumunda olan “klasikler” bu şekilde oluşur. Gadamer’in açıkladığı tarihsellik her fikri değişime mahkum etmiyor. Bazı eserler, yani klasikler, belli bir çağda üretilmiş olmalarına rağmen bu çağı aşarlar. Klasik hem tarihseldir hem tarihi aşar<sup>40</sup>. Grondin Gadamer’in klasik anlayışında “önemli bir metafizik ders” görüyor, zira “eserlerin ve manevi ürünlerin tarihselliği göreciliğe yol açmıyor”<sup>41</sup>.

toplamında oluşuyor. Geleneği yargılamak isteyen her bilinç onu metin geleneğine indiriyor; oysa bu metin geleneği geleneğin sadece epistemolojik boyutunu oluşturuyor. “Yargı mantığının » sorunu ontolojik açıyı ele almamasındadır. İslam geleneğine yöneltilen modernist eleştiri şunu görmüyor: kendisine farkında olmadan şekil veren canlı gelenek metin geleneğini aşıyor. Dolayısıyla, Tatar’a göre geleneğe başvuru sadece epistemolojik veya metodolojik değil, ontolojik olmalıdır. B. Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004, s. 7.

<sup>36</sup> P. Ricœur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, s. 346.

<sup>37</sup> J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 17.

<sup>38</sup> Ricœur Heidegger’in metafizik tarihini yorumlayışını eleştiriyor. Ona göre, metafizik’ten homojen bir tümmüş gibi bahs edemeyiz. Batı felsefesinin tamamını metafiziğe indirgemeyi “düşünce tembelliği haline gelmiş bir kolaylık” olarak niteliyor. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1997, s. 396. Başka yerde şunları yazıyor: “geçmiş felsefelerin tükenmezlik özelliği mevcuttur: bu alanda, Heidegger’in öne sürdüğü metafiziğin sonu fikrine kendimi çok yabancı his ediyorum. Bence burada, tüm felsefe alanını, öz veya huzur temasından oluşan, tek bir konuya şiddetle sınırlama söz konusudur. Felsefe tarihi bana sonsuz bir şekilde daha zengin gözüküyor”, P. Ricœur, “De la volonté à l’acte : entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (eds.), « *Temps et récit* » de Paul Ricœur en débat. Paris, Cerf, 1990, s. 22.

<sup>39</sup> M.-A. Vallée, “Frontières de la métaphysique”, s. 46.

<sup>40</sup> Gelenekten gelen klasik epistemolojik bir referans değildir. Tarihsel dönüşüme dayanmış bir hakikat payı taşısalarda, klasikler, kişisel, sosyal ve kültürel gerçeklikleri şekillendiren bir süreçten oluşur. Dolayısıyla, onların etkisi herşeyden önce ontolojiktir. B. Tatar, “Normatifiğin ve Tarihselliğin Diyalektiği”, A. Arlı, H. Özkan, N. Arduç (yay.), *Medeniyet ve Klasik*, İstanbul, Klasik, 2007, s. 42.

<sup>41</sup> J. Grondin, “La dimension métaphysique de l’herméneutique”, s. 22.





Tarihsellik metafizik gelenekten gelen klasikleşmiş fikir ve eserlerin meşruiyetini sorguluyor. Hatta, yeni bir felsefi düşüncenin eski fikirlerin zıddına oluşabileceğini savunan sıfırdan başlangıç iddiasından vazgeçmeyi öğretiyor.

### Dilde ifşa olan varlık

Bu tarihsellik insanın yaşadığı ve anlamaya çalıştığı dünyaya ve tarihe aidiyetinin izidir. Tarihsel tezahürün arkasında gizlenen bir “kendinden şeyin” (*chose en soi*) varlığını sorgulayarak, nesne ve sunuş şekillerinin arasındaki ilkel bağı açığa çıkarır. Dolayısıyla, *Hakikat ve Yöntem*'in 2. bölümünde uzunca ele alınan tarihselliğin metafizik boyutu yukarıda değindiğimiz gibi, sadece bir düşünce geleneğinin devamlılığından ibaret değildir. Zira bu tarihsellik, 3. bölümdeki dil vesilesiyle hermenötik ontolojinin oluşturma imkanı sunan aidiyet (*Zugehörigkeit*) fikrine göndermede bulunuyor. İnsanın tarihsel sınırlılığının evrenselliği de bu ontolojiye doğru yönlendirmişti. Yalnız, artık dünya tecrübesinin dilselliği bu ontolojiye farklı bir boyut kazandırıyor<sup>42</sup>. Nesne ile tezahürü arasındaki doğal ilişki sadece tarihsel etki değil de dil aracılığıyla kendini gösteriyor. Başlığı bir “ontolojik değişimin”<sup>43</sup> ilanını yapan *Hakikat ve Yöntem*'in 3. bölümü bu birliği, sanat eseri ve beşeri bilimlerde anlama sorunundan sonra, dil ortamında sunuyor. Bu son bölüm dilin dünya ile ilişkimizin seçkin bir sunuş şekli olduğunu gösteriyor zira ufukların kaynaşmasını sağlayan dildir.

“Anlaşılabilen varlık dildir » diyen Gadamer, Vattimo ve Rorty’ye varlığın dile indirgenliğini düşünme imkanı sunuyor. Fakat, Gadamer’in sözünde, genel olarak varlık değil, sadece anlaşılabilen varlık dildir. Jean Grondin’in hatırlattığı gibi, sıfat cümlecikleri iki anlam taşıyabilir. Bir yandan, cümlecik belirtici olabilir (*determinative*), yani yerine zamir gelen isme anlam için vazgeçilmez olan, zaruri bir unsur ilave eder. Bu ilave

<sup>42</sup> J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 17: “The truly universal character of hermeneutics is indeed this dimension of finitude”. Tarihselliğin bu ontolojik boyutunu mu’minin Kur’anı nesnelleştirmeden okumasında bulmak mümkündür. Yani, bu şekilde, beşeri ve sınırlı okuyucu, yazarın niyetine nesnel bir şekilde hakim olma iddiasından vaz geçiyor. Yasin Aktay’ın yazdığı gibi “Gadamerci hermenötik çizgi, insanın tarihselliğini vurgularken, bundan, insanın tarihin ötesine geçebileceği düşüncesiyle bir tanrısız vizyonu işaret etmeyi değil, insana hadlerini bildirmeyi hedeflemektedir” (Y. Aktay, “Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, s. 98.). Burada, gadamerci yaklaşım Kur’an’ın anlam dünyasının kartezyen ve “teknolojik » kontrolüne karşı çıkıyor. Metni anlamak için kalp kulağıyla dinlemek gerekiyor. Yorumların tarihselliğine dikkat çekmek mutlak hakikatın beşeri algılarının ne kadar sınırlı olduklarını hatırlatma fırsatı sunuyor.

<sup>43</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, s. 403.



olmazsa eğer, cümlelerin genel anlamı değişir, tıpkı Racine'in sorduğu bu sorudaki gibi: "amel etmeyen iman, samimi bir iman mıdır?"<sup>44</sup>. Burada soru genel olarak imana değil, sadece amel etmeyen imana yöneltilmiştir. Yalnız, öte yandan, cümlecik açıklayıcı (*explicative*) olabilir. Yani, cümlelerin anlamı için şart olmayan bir detay bilgi ilave eder. Victo Hugo'nun bu ifadesi bunun bir örneğidir: "Yuhanna ve Petrus'un gölgesini izlediği İsa, Yahudilere dediki...". Fransızca, iki kullanım arasındaki farkı noktalama işaretleri gösterir, zira açıklayıcı sıfat cümlecikleri iki virgül arasında yazılır<sup>45</sup>. Almanca ifadesinde – "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" – Gadamer iki virgül kullanıyor, yalnız almanca tüm cümlecikler bu şekilde yazılıyor. Jean Grondin iki okuma biçiminde mümkün olduğunu savunuyor, ve her ikisinde hermenötiğin varlıkla ilgili görüşlerini anlamak için çok önemli olmasına rağmen, aralarındaki farkı görmeye davet ediyor.

Eğer sıfat cümlecikleri belirtici ise, varlığın kendisi değil de sadece anlaşılabilen varlık dildir. Grondin Gadamer'in bu görüşü şüphesiz savunduğunu yazıyor. Burada Gadamer, dünyanın ne olduğunu sorgulamadan, dünya anlayışımızın ne kadar dilsel olduğunu ifade ediyor<sup>46</sup>. Yani, Gadamer için dil olmadan anlama olmaz. Metnin yorumunda, anlama ve uygulama aynı anda gerçekleştiği gibi<sup>47</sup>, dünya tecrübesinde dilsel ifade zihinsel anlamadan sonra gelmez. Dil, ilk tecrübeye sonradan giydirilen bir elbise değildir<sup>48</sup>. Gadamer'in burada karşı çıktığı, batı geleneğinde yaygın dilin unutulmasıdır. Yani, dil artık

<sup>44</sup> J. Grondin, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", s. 473.

<sup>45</sup> İngilizce, belirtici cümlecikçe *that*, açıklayıcıya *who*, *which* ve *whom* işaret ediyor. İngilizce çeviride, mütercimler sözü şu şekilde yazıyor: "Being that can be understood is language" (*Truth and Method*, çev. J. Weinsheimer ve D. G. Marshall, New York, Crossroad, 1989, s. 474) ve belirtici yorumu tercih ediyor. Yani, cümle varlığın kendisinden çok anlaşılabilen varlığı ilgilendiriyor.

<sup>46</sup> J. Grondin, *age*, s. 472.

<sup>47</sup> Anlama ve uygulama ayırdebileceğimiz iki farklı aşama oluşturmadığından, Kur'an sadece anlaşılması gereken bir metin değildir. Rehberlik görevi sayesinde, insanın sadece aklına değil, aynı zamanda kalbine ve amellerine hitab ediyor, bunları yönlendiriyor. Recep Alpyağılı'nın baş vurduğu tiyatro mecazında ifade ettiği gibi, anlamayı ve uygulamayı ayrı düşünmek imkansız. R. Alpyağılı, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? Kur'an'ın Anlama Yolunda Felsefi Denemeler I*, İstanbul, Ağaç, 2003, s. 112.

<sup>48</sup> Marlène Zarader'e göre, Gadamer'in düşüncesinde uygulama fikri keyfi yoruma temel engeli oluşturuyor. Anlamayı uygulamadan farklı düşünmeyi red ederek, Gadamer metni okuyuculara boyun eğdirmeye karşı çıkıyor. Derrida'dan farklı bir şekilde, burada metnin bir hakikati vardır, yalnız bu hakikat ilk anlam değildir, yoruma yön veren ufuktur. Zarader'e göre hakikat fikrinin vaz geçmek, Gadamer'in düşüncesinin radikalleşmiş bir versiyonudur ve aslında Gadamer buna karşı çıkar. Bu radikalleşme « bizi hermenötik alandan çıkartan » Derrida'da mevcuttur (M. Zarader, "Herméneutique et restitution", *Archives de Philosophie*, cilt 70, sayı 4, kış 2007, s. 635). Gadamer « dekonstrüksiyonun metafiziği içine kapatmaya çalıştı sınırları sorguluyor ». M.-A. Vallée, *age*, s. 43.



düşünceden sonra ikinci pozisyona geçmiştir. Alman felsefeci, dili hükümdar aklın bir aleti olarak gören nominalist yaklaşımı eleştiriyor<sup>49</sup>.

Yalnız, eğer sıfat cümlecığı açıklayıcı ise, Gadamer'in sözü sadece anlaşılabilen varlığı değil varlığın tamamını ilgilendiriyor. Grondin'in ifade ettiği gibi, belki bu açıklayıcı yaklaşım "Gadamer'in hermenötüğünün bize miras olarak bıraktığı temel sorundur, hatta düşüncesinin haçı..."<sup>50</sup>. Zira bu yaklaşım, Gadamer'in hermenötüğünü ontolojik bir şekilde anlamaya müsaade ediyor. Vattimo bu açıklayıcı okumayı savunmasına rağmen, Gadamer'in varlığı ve dili tamamen özdeşleştirdiğini düşünüyor<sup>51</sup>. Ona göre Gadamer, ünlü sözünde, sadece anlaşılabilen varlıktan değil, tüm varlıktan bahsediyor, yalnız bu şekilde varlığı dile indiriyor. Ve, dil daima bir dönemin, bir topluluğun dili olduğuna göre, Vattimo'nun vardığı sonuç relativist, hatta nihilisttir.

Sıfat cümlecığının belirtici anlamını kabul etmesine rağmen, Grondin açıklayıcı boyuta daha çok önem veriyor ve Vattimo'ya tamamıyla zıt bir yorum sunuyor. "Gadamer'in kendisi belki varlık üzerine meşhur tezinin tüm sonuçlarını açmamıştır"<sup>52</sup>, ve çalışmalarının bazı bölümleri, varlığı insanı beşeri yorumlara indirgeyen göreceli bir yaklaşıma müsaade eder gibi gözükmetedir. Fakat, Gadamer'in dil teorisi hermenötüğe ontolojik bir boyut kazandırıyor<sup>53</sup>. Burada Gadamer açıkça Ortaçağın aşkınlar metafiziğini (*métaphysique des transcendentaux*) savunuyor, zira yüklemeler – Güzellik, İyilik ve Birlik – daima varlığı vasıflandırıyor, özneyi değil<sup>54</sup>. Bu doktrin, Gadamer'e dili bir alet olarak görmeme imkanı sağlar. Düşünceye gelmeden önce bile varlığın dilsel bir boyutu vardır. Varlık ile dilin birliği, özne ile nesne arasındaki ikiliği aşar. Dolayısıyla, varlık bir egemen öznenin önünde yayılan bir nesne değildir<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Dilin unutulması üzerine, bkz. "L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode", *Revue internationale de philosophie*, cilt 54, sayı 213, 2000.

<sup>50</sup> J. Grondin, *age*, s. 475.

<sup>51</sup> G. Vattimo, "Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être", s. 500.

<sup>52</sup> J. Grondin, *age*, s. 477.

<sup>53</sup> J. Greisch, "Herméneutique et métaphysique", s. 428.

<sup>54</sup> Grondin'e göre, modern felsefede bu yaklaşım yeterince bilinmediğinden, Gadamer yorumunda yeterince dikkate alınmamıştır. J. Grondin, *age*, s. 477.

<sup>55</sup> Tahsin Görgün, Kur'an ile mu'min arasındaki bağın özne-nesne ilişkisi gibi düşünülmesi gerektiğini vurguluyor. Varlığı kutsal metin tarafından belirlenen okuyucu onu dışarıdan saf ve bağımsız bir özne olarak algılayamaz. Bu anlamda, klasik yorumlama yöntemlerinin çok iyi bildiği gibi, Kur'an varlık kaynağıdır. T. Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkah ve Tefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları", M. Bulut (yay.), *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*. Ankara: 02-06 Ekim 2002, Ankara,



Özne'nin yorumlamak istediği metne veya anlamak istediği dünyaya aidiyeti, özne ile nesne ikiliğini aşmayı sağlar. Yalnız, "metafizikte, aidiyet, varlık ile hakikat arasındaki aşkın bağa işaret eder. Bu bağ bilgisini, özü itibarıyla öznenin faaliyeti değil, varlığın kendisinin bir parçası olarak algılamayı emreder"<sup>56</sup>.

Böylece, *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci bölümünde özne'nin tarihselliğinin işaretini oluşturan aidiyet fikri, hermenötik ile metafizik arasındaki ilişkiyi sağlar<sup>57</sup>. Bilgi öznenin faaliyetinin sonucu olmadığından, Gadamer mutlak özne'nin varlık üzerine hakimiyetine karşı çıkar. Zira, bilgi "hakimiyet değil, varlığa iştirak meselesidir"<sup>58</sup>. Dil varlığın önünde aşılması gereken bir engel değil, varlığın temel ifşa yoludur. Bu şekilde, varlık insani yorumlara indirgenmez, bu yorumlar varlığın açılma mekanını oluşturur. *Hakikat ve Yöntem*'in birinci bölümündeki *Darstellung*, temsiliyet, modeliyle ifade etmek gerekirse, yorumun varlıkla kurduğu bağ, çalınan müzikle partiyon arasındaki bağa benzer<sup>59</sup>. Tıpkı sanat eserinin hayata geçişi gibi, yorum varlığa varlık katar<sup>60</sup>. Dolayısıyla, dil varlığın özüne inmeye engel değildir zira onun «evrensel ontolojik bir anlamı» vardır<sup>61</sup>. Dil her özneyi önyargılar dünyasına kapatan bir kafes değildir, diyalog sayesinde varlığın tezahür alanıdır. Bunun için bir dilden bir dile çeviri mümkündür, çünkü Gadamer'e göre dillerin sınırları ötesinde bir anlaşma imkanı vardır. Gadamer şu şekilde sözlerine devam ediyor: "içinde yaşadığımız şahsi dilsel dünya, 'kendinde varlığı' tanımaya engel değildir"<sup>62</sup>, tam tersine,

Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004, s. 325.

<sup>56</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, s. 483.

<sup>57</sup> J. Greisch, *age*, s. 430.

<sup>58</sup> J. Grondin, *age*, s. 478.

<sup>59</sup> Sanat eserinin metafizik boyutu üzerine, bkz: Grondin, "La dimension métaphysique de l'herméneutique", s. 20-23: "Sanat eserinin hakikatının manevi boyutu olması şundandır ki yanında kalandaki bir değişime yol açar". Sanat eseri modeline baş vuran Recep Alpyağlı metinle nesnel bağın aşılmasına davet ederek şöyle devam ediyor: "Kur'an'ı anlama hadisesinde okur metni değil, metin okuru yönlendirir" (*age*, s. 64.).

<sup>60</sup> J. Grondin, *age*, s. 480. Yalnız, Grondin bu ontolojik hermenötikte bir sorunun altını çiziyor. Ortaçağ düşüncesinde varlığın özü ile insan tarafından bilinmeye yönelik varlık arasındaki uyumu teolojik kanıt sağlıyor. Bu iki boyut arasındaki bağ ilahidir. Oysa, Gadamer bu teolojik alt-yapıyı ele almadığından, Jens Zimmermann burda bir çelişki bahs ediyor. Sorulması gereken soru, teolojik yapı olmadan, varlık ile dilin uyumu imkanıdır. J. Zimmermann, "Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos", *Journal of Beliefs and Values*, cilt 22/1, Nisan 2001, s. 87-98. Gadamer'in teolojik görüşleri üzerine bir inceleme için bkz.: P. Eberhard, "Hermeneutics and Theology", *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics: A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, s. 172-221.

<sup>61</sup> H.G. Gadamer, *age*, s. 500-501.

<sup>62</sup> *Age*, s. 471.



tüm anladıklarımızı kaplar. Aynı hakikatın farklı boyutlarını yansıtan çeşitli dillerin anlaşma imkanıdır mutlak göreciliğe izin vermeyen.

Dil varlığın yerine geçmez, çeşitliliği sayesinde onun sonsuz tezahür biçimlerini yansıtır. Yorumda, metnin nesnel anlamı hiç bir zaman kesin bir şekilde bulunamadığı gibi, varlığın anlamı sürekli dil ufkunda tekrar kendini açığa çıkarır. Bu şekilde, nesnelleştirilemeyen varlık temel ötekiliğini korur ve ontolojik anlama faaliyeti sonsuz bir boyut kazanır. Bu anlamda, Gadamer'in hermenötiğinin metafizik boyutunu dünyanın farklı anlayışlarının sürekli aşılmasında da görmek mümkündür. Metnin anlamını farklı yorumları aştığı gibi, varlığın anlamı farklı metafizik algılarını aşar. Marion'un ifade ettiği gibi: "metafizik (...) sürekli kendini aşar. (...) Hatta, tarihsel olarak gerçekleşmiş metafiziğin birbiri ardına gelen virajları (...) aslında zaten metafiziğin bu, esas olan, aşma özelliğine başvurur, aşma, aşmayı aşma, kısacası kendini aşma"<sup>63</sup>. Hermenötik, metafiziğin tarihinin kaynaklarına dalarak<sup>64</sup>, teknik ve yöntem üzerine inşa edilmiş onto-teolojik görüşü aşma imkanını sunar<sup>65</sup>. Böylece, tüm metafizik düşüncelerin onto-teolojik bir yapıya sahip olduğunu savunan fikir zayıftır. Bu görüş metafiziğin çeşitliliğinin ve karmaşıklığının hakkını vermez<sup>66</sup>. Bu konuda, Gadamer'in metafiziğin son ve kesin bir dili olduğunu kabul etmediğini hatırlatalım<sup>67</sup>. Üstelik, onto-teolojik olarak metafiziğin sonunu açıkça savunan Heidegger'in felsefesinde bile, bu sonun "neticesi varlık sorusunu yok etmek değildir, tam tersine, ona imkan vermektir". Marion'a göre, sadece, varlığı sorgulanamayan pürüzsüz belitlere hapseden görüşün yıkılması şartıyla varlık bir soru haline gelir<sup>68</sup>. Hermenötiğin mümkün kıldığı yol varlık sorusundan vazgeçmek yerine, onu kontrol altına alma fikrinden vazgeçmektir.

<sup>63</sup> J.-L. Marion, "La science toujours recherchée et toujours manquante", s. 33.

<sup>64</sup> Gadamer Augustinus'un *verbum interius* doktrinini hatırlatıyor: "Hz. İsa kelamında mükemmel ifadesini bulmuş ilahi kelimadan farklı bir şekilde, insanı kelamın hiç bir zaman mükemmel ve nihai bir «ifadeye» ulaşmadığını, çünkü onun mutlak bir kesinliği olmadığını öneriyor Augustinus. O sürekli ona uygun bir ifadeye doğru ilerliyor ». L. Langlois, "L'universalité du *verbum interius*", *Philosophiques*, cilt 22, sayı 1, 1995, s. 139.

<sup>65</sup> J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 15.

<sup>66</sup> J. Benoist, *age*, s. 174.

<sup>67</sup> S. Zabala, *age*, s. 78.

<sup>68</sup> J.-L. Marion, "La fin de la fin de la métaphysique", *Laval théologique et philosophique*, cilt 42, sayı 1, 1986, s. 27. Bkz. J. Grondin, "De l'héritage métaphysique du XX<sup>e</sup> siècle", s. 14.



### Kaynakça

Aktay (Y.), "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar*, cilt 9, sayı 1-4, 1996, s. 78-102.

Alpyağıl (R.), *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler I*, İstanbul, Ağaç, 2003.

Benoist (J.), "Dépassements de la métaphysique", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, cilt 129, sayı 2, 2004, s. 167-180.

Bernstein (R. J.), *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphie (Pa.), University of Pennsylvania Press, 1983.

Bilen (O.), *The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.

Derrida (J.), *Positions*, Paris, Minuit, 1972.

Eberhard (P.), "Hermeneutics and Theology", *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics: A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, s. 172-221.

Gadamer (H.-G.), *L'herméneutique en rétrospective*, çev. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005.

Gadamer (H.-G.), *Truth and Method*, çev. J. Weinsheimer ve D. G. Marshall, New York, Crossroad, 1989.

Gadamer (H.-G.), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, çev. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.

Görgün (T.), "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları", M. Bulut (yay.), *Güncel Dinî Meseleler Birinci İltisat Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*. Ankara: 02-06 Ekim 2002, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2004, s. 305-326.

Görgün (G.), "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir, Işık, 2003, s. 143-162.

Greisch (J.), *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

Greisch (J.), "La 'fonction méta' dans l'espace contemporain du pensable", *Le Statut contemporain de la philosophie première. Centenaire de la Faculté de Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1996, s. 5-27.



Greisch (J.), “Herméneutique et métaphysique”, I. Bochet, O. Boulnois, J.-F. Catalan, *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, 1993, s. 403-433.

Grondin (J.), “De l’héritage métaphysique du XX<sup>e</sup> siècle”, “La réaction métaphysique au XX<sup>e</sup> siècle” isimli sempozyumda verilmiş ve yayımlanmamış konferans metni, 2007.

Grondin (J.), “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’adæquatio rei et intellectus ?”, *Archives de Philosophie*, cilt 68, sayı 3, 2005, s. 401-418.

Grondin (J.), “La dimension métaphysique de l’herméneutique”, M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino, A. Wiercinski (yay.), *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, Berlin, Lit, 2012, s. 17-30.

Grondin (J.), *Sources of Hermeneutics*, Albany (N. Y.), State University of New-York Press, 1995.

Grondin (J.), “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, *Revue de métaphysique et de morale*, cilt 4, sayı 52, 2006, s. 469-481.

Grondin (J.), “L’universalité de l’herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode*”, *Revue internationale de philosophie*, cilt 54, sayı 213, 2000, s. 469-485.

Kılıç (M.), “Anlamın İnşası ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin Sorunsallaştırılması”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 22, Aralık 2010, s. 117-126.

Kotan (Ş.), “İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu”, *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004, s. 117-129.

Langlois (L.), “L’universalité du *verbum interius*”, *Philosophiques*, cilt 22, sayı 1, 1995, s. 131-157.

Marion (J.-L.), “La fin de la fin de la métaphysique”, *Laval théologique et philosophique*, cilt 42, sayı 1, 1986, s. 23-33.

Marion (J.-L.), “La science toujours recherchée et toujours manquante”, J.-M. Narbonne, L. Langlois, *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, 1999, s. 13-36.

Özsoy (Ö.), *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, Kitâbiyât, 2004.

Özsoy (Ö.), “Vahiy ve Tarih”, *İslam ve Modernizm. “Fazlur Rahman Tecrübesi”*. 22-23 Şubat 1997, İstanbul, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1997, s. 92-99.



Petit (J.-C.), "La traduction française d'un ouvrage de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*", *Philosophiques*, cilt 10, sayı 1, 1983, s. 153-175.

Ricoeur (P.), "De la volonté à l'acte : entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira", C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (eds.), "*Temps et récit*" de Paul Ricoeur en débat. Paris, Cerf, 1990, s. 17-36.

Ricoeur (P.), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris, Seuil, 1986.

Ricoeur (P.), *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1997.

Tatar (B.), *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs. E.D. Hirsch*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1998.

Tatar (B.), "Normatifliğin ve Tarihselliğin Diyalektiği", A. Arlı, H. Özkan, N. Ardiç (yay.), *Medeniyet ve Klasik*, İstanbul, Klasik, 2007, s. 35-45.

Tatar (B.), "Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu", *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004, s. 5-22.

Vallée (M.-A.), "Frontières de la métaphysique : déconstruction, herméneutique et métaphysique", *Ithaque. Revue de philosophie de l'Université de Montréal*, cilt 3, sonbahar 2008, s. 27-48.

Vattimo (G.), "Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être", *Revue internationale de philosophie*, cilt 54, 2000, s. 499-513.

Vattimo (G.), "L'herméneutique comme nouvelle koinè", *Éthique de l'interprétation*, çev. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, s. 45-58.

Vattimo (G.), "La vocation nihiliste de l'herméneutique", *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, de Boeck, 1997, s. 11-22.

Zabala (S.), *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*, New-York, Columbia University Press, 2009.

Zarader (M.), "Herméneutique et restitution », *Archives de Philosophie*, cilt 70, sayı 4, kis 2007, s. 625-639.

Zimmermann (J.), "Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos", *Journal of Beliefs and Values*, cilt 22/1, Nisan 2001, s. 87-98.

