

## **Antik Hermenötik**

**Gerald BRUNS, Çev. İhsan Durdu**

Yeni Zamanlar Yayınları, 1992, 221 sayfa, İstanbul

“Dostlar, ilk başta kitap tahlili ile başlayın.”

-Cahit Zarifoğlu-

Hermenötiğin doğasının ve gayesinin daha net bir şekilde anlaşılmasına dair Gerald Bruns'un kaleme aldığı Hermeneutics Ancient And Modern(Antik ve Modern Hermenötik) adlı eserde, yazar kitabı her birinde altışar makalesi olmak üzere Antik ve Modern Hermenötiği ele aldığı 12 makaleye yer vermektedir. İlk bölüm 1. Sokrates'in Diskurunda Hakikat ve Kudret, 2. Thucydides, Plato ve Hakikatın Tarihselliği, 3. Kitab-ı Mukaddes'te Kanon ve Güç, 4. Radikal Bir yorum Olarak Alegori, 5. Midraş Hermenötiği, 6. Sufizm: Gazali'nin Mistik Hermenötiği adlı makalelerinden oluşuyor. Modern dönemdeki hermenötik anlayışlara yer verdiği ikinci bölümde ise, 7. Kendini Yorumlayan Metin: Luther, Modernite ve Felsefi Hermenötiğin Temelleri, 8. Romantik Hermenötiğin Doruklarında Gezen William Worswordth, 9. Hermenötik Tecrübenin Trajedisine Dair 10. Gelenek Nedir? 11. Hermenötikdeki Radikal Evrim, 12. Şiirselliğin Karşısında olarak Heidegger, Ricouer ve Hermenötik Kanaatin Gerçek Manzarası: Özgürlük Hermenötiğine Doğru adlı makaleler bulunmaktadır. Kitap böylelikle Ricouer'dan Sokrates'e; Midraş hermenötiğinden felsefi hermenötiğin temellerine kadar geniş bir seçkiyle hermenötik mevzusuna dair şümullü bir perspektife sahip olmamıza olanak sağlıyor. Malesef kitabın Türkçe'ye yapılan çevirisinde ise sadece antik

hermenötikle ilgili olan bölüme (bir kısmı eksik olmak kaydıyla) sahibiz. Yinede Antik Hermenötik adıyla Yeni Zamanlar Yayınları'ndan çıkan bu kitabın, hermenötik mevzusunda gözlerimizi antikiteye çekmesi ve kitap boyunca hermenötiği pek çok konuyla bağlantı kurarak ele alması açısından ufuk açıcı bir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Bu arada kitab, yer yer çeviri ile alakalı sıkıntıları göz önüne alınacak olursa bu manada tekrardan çevrilmeyi beklemektedir.

Bir şiiri, bir romanı, bir kanun metnini, veya yabancı bir kültürü anlamak tam olarak ne demektir? Kitabın takdim bölümünde yer alan *Understanding a Primitive Society* (İlkel Bir Toplumu Anlama)<sup>1</sup> adlı makalesinde Peter Winch batılı antropologların yabancı bir kültürü değerlendirenken karşı karşıya kaldıkları anlama sorununu çözmek için Wittgenstein'in "Satranç Oyuncularına anlaşılması güç bir hamle yapacak olursanız ne olur?"<sup>2</sup> sorusunu farklı bir bağlamda ele alır. Ve bunu bir kültürün diğer bir kültürü anlamaya çalışırken nasıl bir yol izlemesi gerektiği hususuna yöneltip bunu da Azande kabilesi örneğiyle açıklar. Kabilenin mensupları tohum ekerler ve yetişen ürünleri hasat ederler, fakat buna ilaveten dua niteliğinde bir ritueli de eklerler uğraşlarına ve bu ayini yapmadıkları takdirde tohumlardan hiçbir ürün alamayacaklarına inanırlar (Bruns, 1992). Antropolog E. E. Evans Pritchard bu olayı yorumlarken bilimsel bakış açısıyla aynı sebebler aynı sonuçlar doğuracaktır noktai nazarından kalkarak gerekli şartlar sağlandığında bu tarz ritüellerin herhangi bir aracılığı olmaksızın da zaten tohumun ürüne dönüşeceğini görüşüyle buna karşı çıkar. Oysa Winch azande kabilesindeki bu rituelle ilgili böylesi bir yoruma varmanın hayati bir hata olacağını ifade ediyor. Buna karşılık olarak Winch bir manada bugün Sapir-Whorf hipotezi olarak da bilinen ve bir insanın dünya görüşünün onun konuştuğu dilden etkilendiğini öne süren tezde karşılığını bulan ve gerçeklik kavramını değerlendirirken bunun kavramın anlam kazandığı dilin dışında yapılmasının doğru olmayacağı görüşüyle temellendiriyor. Dile anlamını veren gerçeklik değildir. Gerçek olan ve gerçek olmayan kendini bizzat dilin sahip olduğu anlam içinde gösterir (s. 308). Aslında James George Fraze den beri ele alınan bu Rational & Magic tartışmasıyla alakalı Winch bir diğer makalesinde aynı sorunu daha sarıh bir şekilde açıklamaktadır:

1 Winch, Peter, "Understanding a Primitive Society" *American Philosophical Papers* 1, no.4 (1964), 307-24

2 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalara*, Metis Yay, 2004.

"Tanrı'nın doğrudan doğruya bir lütfu olmayan mantığın kriterleri, hayat biçimleri ya da toplumsal hayat tarzları bağlamında ortaya çıkarlar ve ancak o bağlam içinde anlaşılabilirler. Dolayısıyla mantığın kriterleri toplumsal hayat tarzlarına bu şekilde tatbik edilemezler. Mesela bilim bu tarzlardan biri, din ise bir diğeridir; ve her biri kendine özgü anlaşılabilirlik ölçütüne sahiptir."<sup>3</sup> Dolayısıyla Winch'in azande pratiklerine yöneltilen itirazda gizli bir rasyonel şiddet olarak algıladığı, bu pratiklerin hiçbir şekilde rasyonel olmadığı şeklinde algılanmasının sebebini, sadece olayları kendi rasyonellik algımızdan yola çıkarak anlamaya çalışmamızdan kaynaklandığını ifade eder. (Yani Wittgensteinci bir ifadeyle söyleyecek olursak basketbol topuna ayakla vurulamayacağıdır söz konusu olan). Bu olayı rasyonel olarak görmeyen çoğu kimseye bunun sebebi olarak bu meselede sadece "tüketim mallarının üretim tekniği" açısından algılamaları olduğunu oysa ki Azande kabilesinde yaşayanların bu ekinleri sadece potansiyel tüketim nesnesi olarak görmediklerini: yaşadıkları hayatın, arkadaşlarıyla olan ilişkilerin, davranışlarının iyi ya da kötü olmasının hepsinin de bu ürünler vasıtasıyla gerçekleşebileceği düşüncesi vardır. Yani Azande ritüelinin tutarlılığını kavramadaki yetersizliğin aslında şeyleri anlamlandırmada yatan "tek ölçüt" ümülden kaynaklanıyor olabileceğidir: "Üretimin etkinliği, yani tüketim için üretim. Bu da Marks'ın sanayi toplumunda insanın yabancılaşma "özellığı diye isimlendirdiği şeye tekabül ediyor... İlkel diye adlandırılan hayat tarzlarının gayesi hususundaki körlüğümüz bizzat kendi hayatımızın gayesizliğinin tabi sonucudur (s.321)." Zira hiç şüphesiz her toplumun kendi tarihsel, kültürel ve dini metinlerini dahası hayati ve insanı anlaması, kendine özgü tarihsellik ve öznellikler taşıyacak ve diğer kültür ve toplumlardan farklı bir takım özellikler taşıyacaktır.<sup>4</sup> Aynı konuda kitapta yer verilen Charles Taylor'un "Bizler daima, sadece ve sadece kendi hareket ve düşünme tarzlarımızı anlamlı tarzlar olarak görme tehlikesi içindeyiz. Etnik merkeziliği oluşturan şey işte tam da budur. Diğer toplumları anlamak bizleri bundan uzaklaştırmalıdır; kendi kendimizle ilgili anlayışımızı değiştirmelidir." ifadesi bu bağlamda manidardır.

3 Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev. Ömer Demir, Vadi Yay. 1994

4 Ulukütük, Mehmet, *Anlama ve Gelenek: Hans-George Gadamer'in Felsefi Hermenötğinde Anlamada Geleniğin Rolü Sorunu*, Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, 2008.

Yani aslında Gadamer'in "ufukların kaynaşması olarak" ifade ettiği kişinin kendi iç dünyası ile metnin iç dünyasının birbirine yaklaşmasıdır söz konusu olan.

Bruns, bu bölümde beşeri bilimlerde anlamamanın bugünkü görevinin kişinin kendisini doğduğu ortam dışında düşünmek olduğunu yani anlamamanın görevinin kendini nesneleştirme olmadığını tam tersine incelediği nesnelere keşfettikleri ışığında kendisi ve konumu üzerine eleştirel olarak tefekkür etmek olduğunu ifade ederek aslında hermenötik tefekkürün gayesini de oluşturmaya çabalıyor. Böylelikle burada yer alan Winch'in diğer kültürlerin incelenmesinde gerekli olan bir -den öğrenme kavramı ilk bakışta hermenötiğin kendi kavramsal tarihine ait değil gibi görünse de aslında hermenötiğin konusuyla -Sache'si- veya hermenötik uğraşın kendisiyle derinden alakalı olduğunu farkedebilmekteyiz. Ve bu manada hermenötik anlama -verstehen- kavramına açıklık kazandırmaya çalışan bir düşünme ya da felsefi tefekkür geleneği olmaya başlamaktadır. Lakin bu geleneğin kuşatıcı bir resmini çizmenin zor olmasından ötürü kitap yinede hermenötiğin tarihsel boyutu, rasyonelliğin tabiatı ve sınırları ya da pratik rasyonelliğin nihayetinde nereye varacağıyla ilgili modern çalışmaların içine yerleştirildiğinde, görmezden gelinen boyutları izah etme çabası gütmektedir(ss. 38). Bu minvalde ilk başta sorduğumuz " Bir şiiri, bir romanı, bir kanun metnini, veya yabancı bir kültürü anlamak tam olarak ne demektir?" sorusuna hermenötik ufukların sağladığı katkılarla cevabı son alman filozofu olarak bilinen(Ein Meister der Verstehens)<sup>5</sup> Hans-George Gadamer'in Truth and Method adlı eserinden yola çıkarak vermeye çalışılmaktadır zira zaten Gadamer'e göre insanın kendisini ve başkasını anlaması meselesi daima diyalog tarzında gerçekleşen bir anlama sürecidir.<sup>6</sup> Dolayısıyla bir nutuk ya da metin açısından, verstehen, metnin kendi içinde neyi kastettiğini bilmekten ziyade daha çok kendimizi içinde bulduğumuz durumda, metne nispetle nasıl konumlandığımızın farkına varmaktır. Ve böylelikle hermenötiğin görevi bu "hermenötiksel durumlar" diye adlandırabileceğimiz durumları aydınlatmaktır. Kitapta gösterilmeye çalışıldığı gibi bu durumlar anlamların inşasından daha fazla bir şeyi

5 Cündioğlu, Dücan, "Son Alman Filozofu Öldü", *Yenişafak Gazetesi*, 22 Mart 2002.

6 Tatar, Burhanettin, "Hans-George Gadamer ve "Hakikat ve Yöntem adlı Eseri" *19 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13, Samsun 1999, s. 277

gerektirmektedir; o da Gadamer'in ifade ettiği üzere anlamının kendisini ancak eylemde göstereceği düşüncesidir(1992,ss.40).Zira bizim metinden talebimiz olduğu kadar metnin de bizim üzerimizde bir talebi vardır, ki metinden ne anladığımızı tam olarak da bu talebin cesameti belirler. Bu noktada anlama eylemimiz (ki anlama bir eylem olarak gerçekleşmektedir) bizim hayatta sahip bulunduğumuz kimliğimiz ve konumlanış biçimimizle de doğrudan alakalıdır. Dilimizdeki anlamak kelimesi ne kadar da bu konumlanışta yatan bir durma haline işaret etmiyorsa da bunu diğer dillerdeki anlamak kelimelerindeki gramatik yapıda bile bulabilmekteyiz: ing. stand/understand, alm. stehen/verstehen, ar. (vakafe)(vukuf).Ve kitabın tam da bu minvalde anlamının kendini bir yere konumlanma meselesiyle ilişkisini Franz Kafka'nın Dönüşüm romanında verdiği Gregor Samsa örneğinde bulabilmekteyiz. Zira Gregor' un kendisini konumlandığı odasında hayata ve insanlığa dair anlam verme süreci (konumlandığı yer olan) odasındaki eşyaların yer değiştirmesiyle bir bakıma dumura uğruyordu. Böylelikle kitap yabancı kültürleri veya kişinin kendi kendisini anlaması, olan bitenin farkına varma ve zihinsel kölelik, Samsa'nın manevi bunalımında olduğu üzere konumlanışın alt üst olması gibi daha pek çok konunun, hermenötiğin asli doğasıyla mutabık olduğunu, Gadamer' in şu sözüyle özetlemektedir: "İçinde faaliyet gösterdiği aracı konum dikkate alınırsa hermenötik faaliyetin amacı, bir anlama usulü geliştirmekten ziyade anlamının gerçekleşmesini sağlayan durumları aydınlatmak olduğu ortaya çıkar".

Kitap, hermenötiğin öğelerinin kendi içinde deveran eden sistemli bir yapı olmadığı farkındadır. Dolayısıyla bu haliyle hermenötik faaliyet hakkında onun kuşatıcı bir resmini çizme iddiasında olmamakla birlikte onun geniş envanterindeki farklı konuları parça parça inceleme yolunu kitab boyunca başvuru usul olarak görmekteyiz.Ve ilk olarak Sokratesin Diskurunda Hakikat ve Kudret meselesi ele alınıyor. Bu bölümde Platon'un Savunma'sındaki Sokrates'i anlayıp anlayamayacağımız ele alınıyor. Kendini anlamaya dair ortaya koyduğu çarpıcı çözüm anlayışları vasıtasıyla yazar burada, hermenötik amacın Sokrates üzerinden kişinin bizzatihi kendisini anlaması olduğunu dile getiriyor. Kitap bu soruya Heidegger'ın Sanat Eserinin Kökenine Dair adlı eserinden alıntılarla cevaplıyor. (Bu arada kitap Heidegger'in hermenötiği hangi bağlamda ele aldığına dair bir okuma yapmaya zorluyor okuyucu-

yu, zira bu bölümde bahsedilen Heidegger'in hermenötik meselesinde yaptığı anlamının sadece bir bilinç faaliyeti olmadığı, onun bir dünyaya ait olma durumu olarak ifade ederek yaptığı bir bakıma kopernik devriminden haberdar olmadan meselenin anlaşılması biraz zor görünüyor ).<sup>7</sup> Ve temelde şu soru sorulmakta: Sokrates'in kendisi de dahil olmak üzere herhangi bir kişi için Sokrates'i anlamak ne demektir? Bundan evvel "hakikati söylemek" ibaresi tam olarak ne anlam ifade ediyor? Yazar burada "Tabiat gizlenmeyi sever (*phûsis krûpteshai philei.*)" diyen Heraklietus'un sözlerine gözlerimizi çevirir. Heidegger *phûsis* kelimesinin "tabiat" gibi bir karşılıkla kolayca geçiştirilerek çevrilemeyeceğini söyleyip şunu önerir: "Kendi-kendini-izhar, kendi-kendini-gizlemeyi sever." Onun bu çeviri önerisi "gizlenmemişlik" olarak ifade ettiği *alêtheia* terimiyle ilgili olarak verdiği etimolojik bilgiye dayanır. *Alêtheia* kelimesi (*lêthê*) den türemiştir, ki bu Heidegger'e göre bunun anlamı *lêthê*'nin hakikate ait olduğu ve onun içinde bulunduğudur; aynı zamanda (Epikuros'un *lathê biasos* "Saklı yaşa" düsturunda olduğu gibi) giz, saklılık ve gözlerden kaçma anlamlarına da gelir (1992,ss.61). Kitap Antikitede bu manada hakikati konuşmanın nasıl bir muğlaklığa sahip olduğunu belirtirken meseleyi, Parmenides ve kendisi bir sofist olan Gorgias arasında kurduğu karşıtlıkta yatan filozofun sükût öğüdü ile retorisyenin konuşma öğüdü yani hakikatın diskuru ile diskurun kudreti arasına yerleştirmektedir.

Parmenides'e göre konuşulabilir olanın bir tarzı olduğu gibi konuşulamaz olanın da tarzı vardır ve onun kuralı - benzerini bugün Wittgenstein gibi çağdaş filozoflarda da görebildiğimiz<sup>8</sup> -sukût öğütüdür:

7 Kopernik kendinden önce yaşayan Batlamyus'un *zamanının* astronomi bilgilerinin bir tür sentezini yaparak oluşturduğu dünyanın sabit ve diğer gezegenlerin onun etrafında döndüğü fikrini bugünkü Heliosentrik (güneş merkezli) teorisıyla yıkmıştır. Bunun bir benzerini Heidegger'in anlama mevzusunda da yaptığını söyleyebiliriz. Zira Heidegger anlama mevzusuna kendisinden önce yapılan, sadece sabit bir metnin etrafında dönülen bir çabanın yerine (yer sabittir; diğer gezegenler onun etrafında döner) sadece metnin etrafında değil aynı zamanda onu anlamaya çalışan kendisi (varlığı) etrafında dönerek de gerçekleşen bir anlama faaliyetini getirerek(dünya güneşin etrafında döner; güneş de kendi etrafında döner) kendinden önce ele alınan güneş ile dünyanın konumunu alt üst etmiştir.

8 Wittgenstein'in ilk dönem felsefesi diye tabir edilen kitabı olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'un sonunda da bir benzer ifadeye rastlamaktayız: "Üzerine konuşulamayan hakkında susmak gerekir". Aslında tüm kitap boyunca yazar, sonradan meslektaşı Rush Rhee vasıtasıyla tanıdığı Wittgenstein'in ve ayrıca Gadamer'in kendi üzerindeki etkisini sezinletiyor okuyucuya. Ve hatta öyle bir raddeye geliyor ki acaba yazar Parmenides'in bu sözünden etkilenip mi Wittgenstein'in bu ifadesine hayret ediyor ve bir atıfta bulunuyor yoksa tam tersi mi gerçekleşmiş tam bir cevap bulunamıyor.

Hakkında konuşamayacağımız şeyi konuşmaksızın geçmeliyiz.<sup>9</sup> Bir sofist olan Gorgias ise -parmenidyen sukûtun tam tersine- şeylerin özüne dair olan belirsizlik durumlarında diskurun (buna bu manada retorik de diyebiliriz) gücüne dayanarak neyin var veya neyin yok olduğunu bu diskur vasıtasıyla belirleyebileceğimizi ifade ediyor. Kitap ise Sokrates'in hakikatını anlarken meseleyi bu parmenidyen sukût ile diskurun gücü arasına yerleştiriyor. Ve Sokrates'in hakikati dillendirirken takip ettiği yöntemin bir kere Gorgias'ın yaptığı gibi bir şey olmayacağını zira her ne olursa olsun hakikatı konuşmanın zekice ve ustaca konuşmanın (retoriksel) zıddı olduğunu belirtiyor. Zira bu bölümle alakalı en başta Heidegger'in *alêtheia* kavramıyla alakalı ifade ettiği "kendi-kendini-izhar" anlamı bu manada hakikatın tasarlanarak veya planlanarak oluşan bir *denios* işi olmadığını tam aksine zuhur ederek veya kendini ifşa ederek ortaya çıktığının altını çiziyor. Sokrates'in hakikati dillendirirken dikkatleri yönelttiği husus ise *lexis* gibi bir şeydir ki-bu da kelimelerin dinleyiciler üzerinde nasıl bir izlenim verdiği ile alakalı bir şeydir. "Lexis'imi mazur görün" der Sokrates, "sadece söylediklerimin doğru olup olmadığına dikkat edin (Ei dikaia legô ê mê)". Zaten hakikat yapısı itibarıyla retorikten uzaktır. Ve ilginçtir ki, zeki kelimesiyle tercüme edilen *denios* kelimesi bir bakıma "müthiş" ve "korkunç" kelimelerinin karşılığı olup müthiş bir gücü veya görülmemiş bir *kudreti* imler (s. 67). Sokrates ise işte tam bu noktada kendisi hakkında konuştuklarını nitelendirirken hakikat ve kudret arasında bir karşıtlık kurar.

Bununla beraber iş biraz karmaşıklaşmaktadır; zira Sokrates'in konuşması tumturaksız olmasına rağmen onun sözlerinin basit bir kelimeler olarak algılanması da doğru olmayacaktır. Peki o zaman Sokrates'in *lexis* (dinleyiciler üzerinde bir etki bırakamama) sorununu nereye koyacağız? Kitap bu manada güzel bir cevap verip: hakikati söylemenin kendine has istiareleri olduğunu ve Sokrates'in sadece Sokrates olmadığını -Agora'nın da Sokrates'i olduğunu- ve onun yaptığının aslında kelimelere kayıtsız kalmakla birlikte üst bir retorik ve etik faaliyet olduğunu belirtiyor.

Sokrates hakikati söylemek için kendini sergilemek zorundadır; yani o kelimeleri sergilemek yerine bir *ethos* (bir kimlik) sergilemek zorundadır. Yani anlama ancak eylemin içinde gerçekleşen bir durum.

9 Kitapta Presokratiklerle ilgili çeviriler şu eserden alıntılanmıştır: G.S Kirk, J.E Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History With a Selection of Texts*, 2. Ed. Cambridge University Press, 1983

Ve aslında onun (Apology) Savunma'sında yaptığı ironi Sokrates' in hakikatine işaret ediyor. Burada Sokrates'in yaptığı hem retorikseldir hem de retoriksel değildir. Onun yaptığı sofistler gibi hile, kandırma, para için olmamakla birlikte savunmasında dikkatleri kendi sözlerine çekerek üst bir retoriksel faaliyete girerek- hakikati dillendirdiğini iddia etmese de *phûsisinde* esas olanı ironi diliyle anlatmaktadır. Ve bir bakıma Sokrates'in ironisi örtük konuşma şeklini almış parmenidyen bir sukût şeklinde olan bir diskur türüdür. Bu bölümün başında yer verilen Heidegger'e ait olan epigrafda gizli bir şekilde bulabileceğimiz bu sükûtu açımlayacak olursak şöyle karşılaştırabiliriz:

"Varlık dairesi içinde kendimizi yuvamızda hissederiz. Var olan herşey tanıdık, güvenilir ve sıradan olandır. Buna karşın ret ve gözden kaçırma (des Versagens und Verstellens) şeklinde çift taraflı sürekli bir gizleme tarafından bu netlik kırılır. Esas itibariyle sıradan olan sıradan değildir; olağandışıdır, esrarengizdir. Hakikatın tabiatı, yani gizlenmemişlik baştan başa bir inkarın denetimi altındadır. Fakat bu inkar bir kusur veya hata değildir, hakikat sanki gizli olan herşeyden kendini arıtmış katışıksız gizlenmemişliktir. Eğer hakikat bunu başarabilseydi hakikat olmaktan çıkardı. Çifte görünüş şeklinde tezahir eden bu inkar, gizlenmemişlik olarak hakikatın tabiatının bir parçasıdır. Hakikat, yapısı itibariyle gayrı-hakikidir." (s. 59)

1) Varlık dairesi içinde kendimizi yuvamızda hissederiz.

2) Var olan herşey tanıdık, güvenilir ve sıradan olandır, buna karşın ret ve gözden kaçırma (des Versagens und Verstellens) şeklinde çift taraflı sürekli bir gizleme tarafından bu netlik kırılır

3) Esas itibariyle sıradan olan sıradan değildir; olağandışıdır, esrarengizdir. Hakikatın tabiatı, yani gizlenmemişlik baştan başa bir inkarın denetimi altındadır. Hakikatın tabiatı, yani gizlenmemişlik (Alêtheia) baştan başa bir inkarın denetimi altındadır.

4) Fakat bu inkar bir kusur veya hata değildir, hakikat sanki gizli olan herşeyden kendini arıtmış katışıksız gizlenmemişliktir.

5) Eğer hakikat bunu başarabilseydi hakikat olmaktan çıkardı. Çifte görünüş şeklinde tezahir eden bu inkar, gizlenmemişlik olarak hakikatın tabiatının bir parçasıdır. Hakikat, yapısı itibariyle gayrı-hakikidir"



1) Dil varlığın evidir (Heidegger).Ve Sokrates hakikatini bu evde(diskur) dile getirir.

2) "Ey Atinalılar, bana izhar olunan sözlerde gelişigüzel söylenmiş şeyler bulacaksınız, sizle çarşıda pazarda nasıl konuşuyorsam öyle konuşacağım. Bununla birlikte hiçbir surette hakikati konuşan biri olmadığımı göstererek onların sahtekar olduğunu kanıtlayacağım."

3) "Konuşmalarım zarif şekilde kurgulanmış kelimeler değildir" diyen sokrates "Sözlerimin doğru olup olmadığına dikkat edin" diyerek *phusis'sine* dikkat çekmektedir.

4) "*Lêksis'imi* mazur görün" derken bir yandan da kendi ethosuyla ortaya çıkan *phusis'sine* dikkat çeker.

5) Ve bu minvalde *phusis'den lêksis* çıkmaz. Ama yinede Sokrates'in kendisi *logosunda* gizlidir. O yüzden Epikuros'un da dediği gibi " lathê biasos" yani saklı yaşamak lazım: Tıpkı Sokrates gibi (Trajik bir bedeli ödemek şartıyla tabi).

Sokrates'in Savunma'sında yaptığı dehşet bir ironide yatan bu yorumda ima yollu hepimiz hesaba katılmaktayız. Zira Sokrates'in kendi kendini anlaması kendine mahsus veya sadece kendisi ve tanrısı arasında cereyan eden bir olay değil, hepimizin içinde yer aldığı bir oyundur; diğer bir deyişle, Sokrates'i dinleyen topluluğun çok iyi bildiği gibi hepimiz bu sohbette yer almaktayız. Sokrates'i *anlamak* demek belli bir eylemde bulunmak demektir (99). Kısaca Sokrates kudretin albenisinden ziyade sıradanlıkta yatan *phusis'e* dikkat çekerek bir bakıma gözlerimizi etrafımızdan (outside) alıp üzerimize (inside) yani Koperniğin sistemiyle anlatmaya çalıştığımız güneşe çevirmektedir, zira ancak bu güneşin ışığı sayesinde ki *phusis'teki* perdeyi kuvvetle muhtemel aralayabilmekteyiz.

Kitab-1 Mukaddeste Kanon ve Güç adlı ikinci bölümde anlatılanları ironik bir şekilde söyleyecek olursak şöyle ifade edebiliriz: "Bana yedi satırlık bir yazı yaz; seni idama götüreceğ bir şeyi mutlaka bulurum; bu arada mümkünse kutsal bir değeri olsun." Burada yazar aslen metin kaynaklı bir süreç olan kanonikleşme sürecinin hermenötik açıdan önemine gözlerimizi çeviriyor. Kanonikleşme Kitab-1 Mukaddes'in oluşumu ile

alakalı bir süreçtir. Ve şu an Kitab-ı Mukaddes dediğimiz metinler, köklerinin pek çok şekilde ortaya çıkan derleme, ödünç alma ve redakte gibi süreçler geçirmiştir (s. 104). Lakin bu bölümde kitapların kanonikleştirilmesin, metinsel açıdan ziyade hermenötik bir açıdan tedkiki yapılmaktadır. Zira Kitab-ı Mukaddes metinlerinin sadece teşkili, toplanması değil aynı zamanda onların belirli durumlardaki uygulamaları vurgulanıyor. Yani bir metin sahih ve resmi bir kütüphanede bulunuyor olduğundan değil bir grup insanı bağlayıcı olduğu için kanoniktir. Tevrat kitaplarının kanonlaşmasının nasıl gerçekleştiğini ele alan yazar tevratın tarihsel serencamını değerlendiren pek çok karşıt görüşe sahip kişinin yorumlarını da görmemize olanak sağlıyor. Kanonikleşmeyle alakalı verilen tanımlardan biri bu anlamda manidardır: "Kanonikleşme yazım ve metinsellik gibi üstün kuvvetler sayesinde peygamberlik otoritesinin kahinler tarafından sahiplenilmesidir; bir başka ifadeyle yazım (kanonikleşme) peygamberlikten kurtulmanın bir yoludur. Kanunun ortaya çıkmasıyla birlikte eski (peygamberane) hürriyetin yanısıra dini ruhun etkisi de sona erdi. Artık olabildiğince objektif bir otorite (yani kahinlerin Tevrat'ı) mevcuttu, ki bu peygamberliğin ölümüydü (s. 128-29). Bu bölümde ele alınan bir diğer kavram olan deuteronomi ise Hz. Musa'nın ölmeden evvel kendi kavmine uygulamalarını emrettiği sözlerden oluşmaktadır. Ve kanonikleştirme süreci de Deuteronomik Şeriat'ın ahid kitabı olarak muhterliğini dramatikleştirmeyi amaçlıyor (s. 112). Lakin kanonikleşme sürecinin salt Yehova'ya bağlılığı tazelemek amaçlı olmaması aynı zamanda siyasi hareketin bir parçası olduğuna dikkat çekerek aynı zamanda ortaya çıkan bir sorun ifade edilmektedir: "Biz hikmetliyiz ve Rabb'in şeriatı bizdedir" diye nasıl söylüyorsunuz? Fakat işte katiplerin yalancı kalemi yalan düzdü (Yeremya, 8: 8-9)" ifadesinde netleşen ve Yehova'nın kelamı ile yazılı tevrat arasındaki zıtlığı nasıl anlayacağız? sorusudur bu. Ayrıca Yazılı Tevrat'ın kanonikleşmesi ne gibi bir anlam taşıyabilir? Yeremya gibi bir metnin üretilmesi ve kanonikleştirilmesini nereye koyacağız? Yazılmış (scriptural) ve kanonik bir metne dönüşürken peygamber sözüne ne olur? (s.121) sorularına yahudilik tarihi ve tevratın nasıl yazıldığına dair de pek çok bilgiyi de kapsayan cevapları meseleyi anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

Üçüncü bölüm olan Radikal bir yorum olarak alegori kısmında yazar yabancı bir kültüre ait kavramların kendi dilimizde yeniden tasviri

anlamına gelen “radikal yorum” mevzusunu ele alıyor. Bu tabir aslında analitik felsefe geleneğinde yer edinmesine rağmen anlamın anlamı hususunda bu geleneğe yönelttiği eleştirileri ile bilinen W. V. O. Quine’in “radikal çeviri” kuramına gitmektedir. Quine önermelerin doğruluğunun sadece deneyle belirlenemeyeceğini, zira her ifade türünün deneysel içeriğinden söz edilemeyeceği için deneydeki nesnelliği, anlam mevzusunda her zaman bulamayacağımızı ifade eder. Böylelikle farklı anlam seferlerinin birbiriyle irtibatlandırılması sağlanır. Ve yazar buradan hareketle, helenistik dönemde yahudi bir filozof olan Philo Judaeus örneğiyle anlatmaya çalıştığı, anlamın alegorik yorumunu ele alır. Philo yahudi tefsir geleneğini yunan felsefesiyle birleştirmeye çalıştıran bir filozoftur. Tevratın öğretilerinin makul ve tutarlı oluşunu göstermeye çalışan Philo yöntem olarak alegoriyi kullanmaktadır. Yani iki farklı anlam dünyasına sahip durumu ortak paydada birleştirmeye çalışmaktadır. Bir bakıma Platon ile Musa’yı aynı sahneye çıkarmaktadır. (Tam da burada değindiği Platon’un Kraytlus’undaki adlar ile nesnelere arasında kurulan ilişkiyle Tevratındaki karakterler ve olgular arasındaki ilişkinin birbiriyle irtibatlandırılması önemlidir.)” Bu bağlamda anlamlandırma özgün bir mesajın canlandırılması veya korunması anlamına, ya da sadece bu anlama gelmez, daha çok bir metni son derece yeni bir çevreye entegre etme anlamına gelir.”(140). Yazar bu manada aslında Philo’nun yaptığı üzere radikal bir yorum oluştururken Quine’in bıraktığı mirastan beslenmektedir. Ve bu minvalde alegori Quine’in yaptığı gibi yabancı bir kavramsal şemayı kendi kavramsal şemamızla irtibatlandırmaktır.

Son bölümde yazar Kitab-ı Mukaddes yorum geleneğinin bir bölümü olan Midraş Hermenötiği’den bahsetmektedir.(Bu arada yazarın 1985-86 yıllarında Kudüs Yahudi Üniversitesi’nde akademisyen olarak çalışmış olduğunu ekleyelim) Midras Hermenötiği’nin bugüne kadar sadece bir tefsir (exegesis) geleneği olduğu fikrini yıkmanın gerekli olduğuna inanıyor. “Darash” fiilinden türemiş ve incelemek, araştırmak, tahsil yapmak anlamlarına gelen midras yazara göre sadece zihinsel bir aktivite olarak algılanmamalıdır. Bu minvalde yazar midraşın sadece teknik manada bir tefsir geleneği olarak değil Witgensteinci manada (Birçok dil oyunu vardır ve her oyuna denk düşen bir çeşit hayat biçimi vardır şeklinde özetlenebilecek olan) hayat biçimleri olarak algılanması gerektiğine inanıyor. Zira metni yorumlama, sadece geçmişe dönük olarak gerçekleşecek bir şey değil tam

tersine geleceğe dönük bir tarafı da olan bir kavramdır. Hukuki metinlerin bile sadece analitik bir gözle zihinsel bir süreç olarak algılanamayacağını, onu anlamının ancak uygulanma alanına bakılarak gerçekleşeceğini söyleyen yazar bu noktada her metnin kendine has bir okuma tarzı olduğuna dikkat çekmesi açısından önemli bir katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, yazarın Yahudi din âlimlerinin Tevrat'ta geçen çelişkili sözlerin bir yanılığ olduğunu, din adamlarının birbiriyle tutarsız olan sözlerinin aslında birer dil oyunu olduklarını ve her sözün kendi hayat biçimine göre anlaşılmadığı takdirde Tevrat'ı anlamının bir anlam ifade etmeyeceği olarak serdettiği görüşleri bu manada ilginç bir yer teşkil etmektedir. Bu bölümde geçen şu ifade herhalde meseleyi anlatması açısından izahtan varestedir." Kişi teknikler uygulamak suretiyle değil, oyuna katılmak suretiyle anlar. Kendini metnin dışında duran analitik bir izleyici olarak düşünme; kendini metne ait olarak düşün. Ancak o zaman metni biçimsel bir nesne olarak değil de sınırları midraşvari tartışmanın alışverişiyle tekrar tekrar şekillenen bir kanon olarak göreceksin"(s.207).

Şu anda hala Notre Dame Üniversitesi'nde çalışmakta olan yazarın kitap boyunca hem antikite hem de modern dönem arasında kurduğu ilişkiyi iyi bir şekilde oturtmasını neye borçlu dersiniz? Hermenötik olabilir mi? Kitabın başından beri hermenötiğin ele alınış tarzının hermenötiğin asli doğası olan bir aracı olma vazifesine uygun düştüğünü görebilmekteyiz. İlk bölümünden itibaren ele alınan bir kültür ile yabancı bir kültür arasındaki birbirini anlama, bir alana ait bir dille bunun tamamen dışarısında bulunan başka bir alana ait bir dil arasındaki irtibatlandırma gibi pek çok örnekte anlatılmaya çalışılan hermenötiksel çabanın boşuna olmadığı kanaatindeyiz. Zira kitabın bu manada günümüz insanının yaşadığı bir *arafta olma hali olan arada kalma* haline direk (analitik) bir katkısı yok gibi görünsede dolaylı olarak, yaşıyor olduğumuz sorunlara çözüm arayanlara bir katkı sunacağı görüşündeyiz. Zira aramak kelimesinin kök halini olan "ara" kitapta sunulan hermenötiksel gayenin merkezini oluşturmaktadır.

**Musa AZAK**

Ahi Evran Üniversitesi Felsefe Bölümü  
musaaazak44@hotmail.com